

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CORPS, DEVENIR-SOUHAITÉ ET CONNAISSANCE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN COMMUNICATION

PAR

MARIE-PIERRE DAVID

JUIN 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Gaby, je te remercie de toujours avoir accueilli avec intérêt mes sujets d'intérêt et d'avoir accepté comme si de rien n'était les extraordinaires revirements qu'a connu ma thèse en cours de route. Ton ouverture est source d'inspiration. Et voilà qu'un événement datant d'il y a plus de dix ans me revient à l'esprit, lorsque dans un cours d'anthropologie de maîtrise en communication tu avais dit à la classe : « Tout le monde ici a quelque chose d'intéressant à dire et à partager. » Des paroles simples et puissantes qui résument à elles seules ce qu'est l'anthropologie. Et plus encore une épiphanie : une manière possible d'enseigner ; une manière possible de se rejoindre, les uns et les autres, dans la connaissance. Un pour tous et tous pour un — dans un monde d'idées, mais aussi d'expériences vécues. Tes paroles avaient dirigé la classe vers cet espace d'ouverture et de bienveillance que peut être le monde universitaire, vers une expérience de la connaissance qui introduit, à la fois, l'idée et le sentiment de potentialité. En toute franchise, je ne vois pas ce que l'on pourrait apprendre de mieux à l'U-n-i-v-e-r-s-i-t-é. Merci.

Isabelle et Louis-Claude, je vous remercie pour l'ouverture et l'enthousiasme avec lesquels vous avez accueilli ce projet de faire de ma thèse une aventure d'idées. Vos commentaires et votre approche m'ont inspirée, encouragée et ils m'ont donné envie de pousser ma pratique universitaire dans une direction qui accueille la création. Je vous dis merci.

Brian, tes écrits et ceux de tes collègues portant sur l'affect et la philosophie m'ont permis de saisir qu'il y avait « tant » à apprendre dans la connaissance. Un « tant » qui passe par le faire du corps et emmène à se dépasser. Je te remercie.

DÉDICACE

Emmarose, Santo et Louah,
Cette histoire de thèse et d'aventure d'idées
n'a pas toujours fait de moi une super maman.
Bien des fois, j'ai été dissipée.
Bien des fois, j'ai été étonnée de la difficulté
d'être à la fois mère et au doctorat.
Je souhaite une chose : être arrivée à
vous transmettre l'importance
de poursuivre ce qui
vous tient à cœur dans la vie
(love you guys).

Jaja, mon chat, j'aime bien que tu viennes
t'installer à côté de mon clavier
depuis toutes ces années.
Il y a là quelque chose de très sympa.
Et j'aime aussi me trouver dans
l'étonnement de ta grande
beauté qui, je crois,
m'aide à penser.

« Il y a un passé, réel de son plein droit,
qui se satisfait dans le présent. »
(Whitehead, 2004, p. 141)

AVANT-PROPOS

Faire une thèse de doctorat non pas pour démontrer ce qu'il convient de penser, mais pour vivre une aventure d'idées. Voilà ce que j'ai choisi. Mon « motif » ? La « curiosité » ; j'étais curieuse de savoir ce qu'il m'était possible de savoir et de faire.

Quant au motif qui m'a poussé, il était fort simple. [...] C'est la curiosité — la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se dépendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on doit penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à [...] réfléchir (Foucault, 1984, p. 15-16).

Ma thèse porte sur une aventure d'idées qu'il m'est arrivé de faire de manière empirique et radicale. Elle comprend un passage entre les approches représentationnelles et non représentationnelles de la connaissance ; un passage entre une problématique de surface où un sujet-chercheur porte son intérêt sur un objet qui lui est extérieur, et une problématique de fond qui comprend de la sensibilité, du cœur et de l'affect.

Tous les éléments que l'on retrouve dans cette thèse n'ont jamais été imposés par une méthode ou par un cadre qui serait détaché de l'expérience immédiate de sentir et de penser.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	iv
RÉSUMÉ.....	xi
OBJECTIFS : DONNER À PENSER ET À SENTIR UNE AVENTURE D'IDÉES ; RENDRE VISIBLES DES MANIÈRES POSSIBLES DE SAVOIR ET DE FAIRE.....	1
Quel est l'objectif de cette thèse ?.....	1
Comment est donnée à penser cette aventure d'idées ?	1
Comment est donnée à sentir cette aventure d'idées ?.....	2
AVERTISSEMENT (ET TUTOIEMENT).....	4
PROLOGUE PARTIE I : UNE RENCONTRE ET CE VOULOIR-SAVOIR SAISIR LE PROBLÈME.....	5
En bref, que comprend cette aventure ?	7
Ces rencontres menant à une aventure d'idées.....	7
PRÉCISIONS : UNE ÉCRITURE EN ITALIQUE	9
Un « “plus” à venir ».....	9
Méthode et ontologie : flashbacks et conception pluraliste de la connaissance	9
PROLOGUE PARTIE II : L'ESSAI, CES CONSTATS ET CETTE INTENTION DE RENDRE VISIBLE ET FAIRE SENTIR	14
Faire saisir et sentir cette idée d'« essayer » centrale à la pensée de William James	15

L'essai, la volonté d'arriver à... une démarche pragmatique non linéaire.....	17
LE PROBLÈME, LE CHAMP, LA BRÈCHE ET LE DEVENIR-SOUHAITÉ.....	21
Interception et indices de ce qui est à venir :	22
L'expérience pure de William James : « quelque chose d'après quoi agir »	26
Le constat de cette impression/intuition ressentie et impensable.....	28
LES QUESTIONNEMENTS DE LA THÈSE : UNE QUESTION DE « CONSTATS »	29
DEVENIR-PENSEUR, DEVENIR-CAPABLE ET LA GENÈSE D'UN INTÉRÊT	32
Se poser comme penseur	32
Multiplicité de moments et « soi-tout-court-et-au-grand-complet »	34
PRÉCISION : « PERSONNAGES CONCEPTUELS » ET ACTE PERFOR- MATIF	36
Marie-Pierre, L'Autrui généralisé, un Autrui-qui-reconnaît-le-mouvement- dans-la-pensée	37
La Raison et Marie	42
Personne Lectrice	47
L'acte performatif : une identité multiple	48
L'acte performatif, l'anthropologie et une éthique de la pensée	50
L'acte performatif : rupture et critique des « oppositions premières »	51
L'espace du milieu et l'expérience de l'indétermination	53
L'AVENTURE D'IDÉES COMME ASSEMBLAGE ET LA THÈSE EMPIRISTE RADICALE DE WILLIAM JAMES	55
Mais qu'est-ce que l'empirisme radical ?.....	55

Un peu plus de détails sur la thèse empirique et radicale s.v.p.	56
La connaissance comme trajectoire et le corps comme perspective	57
La perception directe : cet arriver-à-en-savoir-plus et l'importance sentie.....	59
L'importance qui se fait sentir avant d'être pensée.....	60
Éclatement de la dichotomie sujet/objet et absence d'un gouffre épistémologique	61
Ce saut par-dessus le gouffre de la pensée classique	63
Notre corps, la confiance, le « devenir-capable »	64
L'assemblage de ces pièces : ce dans <i>quoi</i> s'est retrouvée une pensée.....	68
PETITE NOTE DE PASSAGE.....	69
LA FICTION MODERNE COMME « STRUCTURE DE RATIONALITÉ »	70
La dimension politique et émancipatrice de la fiction	70
L'essai, la fiction moderne et la pensée spéculative : choix politique et possibilités.....	73
Ontologie, autre temps et capacité	74
Être dans le mauvais paradigme et la fiction comme voie du salut	76
BRIÈVEMENT, LES APPROCHES REPRÉSENTATIONNELLES, C'EST QUOI ?	78
LES DEUX MODES DE PROGRESSION DE LA COMPRÉHENSION	82
DIS-M'EN PLUS SUR LES APPROCHES NON REPRÉSENTA- TIONNELLES	84
Mouvement et écriture.....	93
FLASHBACKS AUTOETHNOGRAPHIQUES	96

L'étonnement devant l'impression — impensable — de devoir faire un effort.....	96
L'insatisfaction et ce bateau que l'on s'apprête à manquer	100
MA PROBLÉMATIQUE DE THÈSE : SA DIMENSION DE SURFACE ET L'ÉMERGENCE DE SON FOND	103
Approches constructivistes : vers qui est dirigée l'attention portée à l'apparence de soi.....	103
Le vers quoi, des désirs d'être et de devenir ; et le vers qui, cette chose facile	104
La dimension ethnographique de ma recherche de maîtrise	108
Cette différence sentie : une tension non résolue	108
Faire importer l'« importance » ressentie.....	112
Résultat du mémoire : la dimension sensible et la question du <i>vers quoi</i>	118
L'Altérité, initiatrice d'un désir d'être, et cette spontanéité sur le terrain... ..	120
Exemples de questions spontanées posées sur le terrain.....	126
La vie comme au cinéma : un « cruel optimism (Berlant, 2011) »	129
À la fin de ma recherche de maîtrise : l'individu sensible avant d'être social.....	136
POURSUITE ET OBJECTIF DE MON DOCTORAT ET CETTE DERNIÈRE SESSION DE COURS D'HIVER 2014	138
La rencontre avec cet insaisissable problème lors de ma dernière session de cours	142
Questions	145
J'étais restée à la surface des choses... ..	146

Le « au fond », ce quelque chose que j'avais à cœur de savoir.....	150
Tenter de rejoindre le « bateau »	157
FAIRE ACADÉMIQUEMENT SENS DE L'IMPENSABLE	164
TECHNIQUE, PRAGMATISME SPÉCULATIF ET SATISFACTION.....	167
8 janvier 2020 : Qu'est-ce que la « technique » ?	167
La technique et l'anarchie	168
La méthode du pragmatisme spéculatif : <i>comment</i> savoir et <i>comment</i> faire et la satisfaction.....	171
J'te le dis, c'est ineffable où la quête de savoir et de satisfaction peut t'amener.....	177
La quête de satisfaction et la fameuse dimension sensible à articuler	186
UNE CHOSE, UN SEUIL, DE L'IRONIE ET NON, MAMAN, JE N'AI PAS ENCORE FINI	192
Ce seuil sur lequel je me trouve depuis longtemps et la question de l'expression — éthique.....	193
LE MOUVEMENT ET LA VISCÉRALITÉ	200
BRIÈVEMENT, LES THÉORIES DE L'AFFECT, C'EST QUOI ? ET UNE PARENTHÈSE	204
Les enjeux que dévoile l'acte de chercher à saisir les théories de l'affect.....	211
Du coq à l'âme : le sensible et l'affect et ce vers <i>quoi</i> ils nous mènent.....	212
CLARTÉ, FOND ET FORME.....	217
MADAME LA CONNAISSANCE REPRÉSENTATIONNELLE ET LE MANNEQUIN/CHERCHEUR.....	225
Ah oui, ma place n'est pas ici ?.....	227

ASSEZ D'ÉNIGMES ! OU SI L'ON PRÉFÈRE : JE SUIS OÙ DANS TOUT ÇA ?	232
La vie, le jeu	235
La vie et Cindy Crawford	237
Rentrer à Repentigny un vendredi	242
DIMENSION AUTOETHNOGRAPHIQUE ET PERFORMATIVITÉ	246
« Story is theory » (Goodhall, 2013)	246
Ces scènes, ces manières de penser et ce « plus »	249
À : Ton œil	252
À : Moi	254
L'ARRIVER À PENSER ET NOMMER : UNE PRATIQUE PHILOSOPHIQUE	255
L'IMPORTANT, L'INTÉRÊT ET LA VALEUR DE S'INTÉRESSER À CE QUI NOUS INTÉRESSE	258
L'intérêt qui arrive au corps	260
La question de la valeur	262
CONCLUSION	264
RÉFÉRENCES	269

RÉSUMÉ

Par l'entremise d'une écriture autoethnographique et performative, je mets en récit, dans cette thèse, différents moments dont j'ai fait l'expérience et qui s'inscrivent dans la trajectoire de ce que je nomme une « aventure d'idées ». Celle-ci met de l'avant un processus de réflexion et d'expérimentation dans lequel est approfondi : ce qui s'exerce dans le ressenti ; ce qui passe entre les corps ; ce qui vibre dans et par le corps ainsi que le lien qui prévaut entre les intérêts de recherche d'un chercheur, divers moments d'une vie (comprenant du paradoxe, de l'étonnement, de l'affect), des désirs d'être et de devenir (que je nomme « devenirs-souhaités ») et une volonté de savoir. Rendre compte de ce lien, d'un point de vue épistémologique, implique le dépassement des approches représentationnelles de la connaissance (dite « classique ») et de s'allier avec des penseurs qui s'inscrivent dans une approche spéculative et nonreprésentationnelle de la connaissance. Cette thèse donne à saisir et sentir ces moments qui peuvent nous amener – dans la vie – à s'intéresser à certaines problématiques et donc ce qui peut nous amener dans l'espace de la connaissance. Cet espace n'est pas seulement « le monde universitaire », mais bien l'espace d'une pratique dans laquelle des choses se donnent à sentir et à penser. On verra que le positionnement que doit prendre le chercheur, dans un tel espace, n'est plus figé dans la dichotomie sujet/objet mais bien en mouvement. C'est dans ce même mouvement qu'il doit *arriver* à se pousser à avancer sur la trajectoire de sa propre pensée. La trajectoire devient ainsi l'expérience que l'on fait de l'expérience de penser, de cette expérience qu'est de vouloir *arriver* à (sa)voir quelque chose que l'on ne saisit pas *encore*. Énigme et découverte il y a. La forme et le fond de cette thèse nous emmènent au cœur de la théorie de l'empirisme radical de William James et de sa méthode qu'est le pragmatisme ; ils embrassent la complexité, la multiplicité et le mouvement ; ils nous plongent dans l'étonnement, dans l'expérience de l'incertitude ; expérience que l'on doit *arriver* à surpasser. D'une manière générale, cette thèse est une invitation à s'aventurer dans l'impossible-possible et à transgresser ces cadres qui réduisent notre puissance d'agir et de penser. Elle concilie ces termes que sont la création, la fiction, la nouveauté, l'intuition, la sensibilité, la durée, la spontanéité, le jeu, l'éthique, la satisfaction, l'importance, l'intérêt, la volonté et la philosophie.

Mots clés : corps, théories de l'affect, approches nonreprésentationnelles, connaissance, devenir-capable, créativité, performativité, personnages conceptuels, mode.

OBJECTIFS : DONNER À PENSER ET À SENTIR UNE AVENTURE D'IDÉES ;
RENDRE VISIBLES DES MANIÈRES POSSIBLES DE SAVOIR ET DE FAIRE

Quel est l'objectif de cette thèse ?

Mon objectif est double. D'une part, il est de donner à penser cette aventure d'idées, c'est-à-dire de l'articuler d'un point de vue épistémologique, et, d'autre part, il est d'arriver à la donner à sentir, c'est-à-dire d'amener la personne lectrice dans les diverses modalités d'être dans lesquelles cette aventure d'idées m'a moi-même transportée. Ce double objectif permet le dévoilement de manières de savoir et de faire qui s'inscrivent dans les approches non représentationnelles¹ de la connaissance. On verra que ce dévoilement permet d'introduire une dimension critique, politique, créative et éthique à une pratique universitaire.

Comment est donnée à penser cette aventure d'idées ?

Je donne à penser cette aventure d'idées par l'entremise de la dimension théorique et conceptuelle que comprend ma thèse. Cette dimension vient légitimer, d'un point de vue épistémologique et même ontologique, cet espace que je nomme mon aventure d'idées et à l'intérieur duquel j'invite la personne lectrice à s'aventurer. Je précise que cette dimension théorique représente le savoir que j'ai dû acquérir afin d'arriver à savoir penser, nommer et résoudre les différents problèmes que j'ai rencontrés sur la trajectoire de ma pensée. Dans cette perspective, la connaissance se présente tel un

¹ Lesquelles seront abordées dans cette thèse.

processus. Elle nécessite d'arriver à saisir des éléments de savoir qui permettent de progresser dans la compréhension d'un problème et de résoudre celui-ci.

Comment est donnée à sentir cette aventure d'idées ?

Je donne à sentir cette aventure d'idées au moyen d'une écriture autoethnographique et performative (Adams *et al.*, 2013/2016 ; Jones *et al.*, 2016). Dans une telle approche, « [we are] living and telling the story [of our] research » (Jones *et al.*, 2013/2016, p. 19). La mise en récit de mon aventure d'idées s'effectue par l'entremise des « scènes » que je présente dans cette thèse (Stewart, 2007). La lecture de ces « scènes » pourra susciter de l'étonnement chez la personne lectrice, de par les connexions inattendues qu'elles établissent entre certains thèmes, situations, expériences, souvenirs, enjeux et concepts. Ainsi, ces « scènes » nous éloignent d'une thèse conventionnelle et de l'expérience de lecture qui y est associée (linéaire et bien ordonnée). Elles génèrent des tensions ; elles comprennent de l'inattendu ; elles concilient « histoire personnelle » et « histoire académique » (Ginrich-Philbrook, 2013/2016, p. 610). Elles rendent visibles et font sentir ce que les méthodes orthodoxes masquent la plupart du temps : « our actual experience in the world » (Ginrich-Philbrook, 2013/2016, p. 609).

Les scènes que l'on retrouve dans cette thèse donnent à sentir « comment c'était » pour moi d'avoir vécu certaines expériences et situations ; expériences et situations qui m'ont amenée à me « forcer à penser » (Deleuze, 1968/2017) et en plein cœur d'une aventure d'idées.

Par ailleurs, je souligne que j'ai eu recours à l'humour dans certains passages de ma thèse (oui, je suis consciente du risque de voir mon humour réfuté : « Tu n'es pas si drôle que ça M-P »). Introduire l'humour dans ma pratique universitaire n'est pas

quelque chose que j'ai planifié, il s'agit plutôt d'une manière de faire survenue spontanément. On verra que cette manière de faire peut être pensée telle une « technique » permettant de surmonter certains obstacles rencontrés sur le plan de la pensée (Connolly, 2002). C'est donc une conception de la connaissance « [that] appreciates the complexity of thinking while encouraging us to deploy technique to become more thoughtful » (Connolly, 2002, p. 8) que l'on retrouve dans les pages qui suivent.

AVERTISSEMENT (ET TUTOIEMENT)

Personne lectrice, sache que par moments les choses ne seront pas claires : je douterai, tu douteras, nous douterons du « quoi » de ce vers quoi je tends. Par moments, j'exposerai une certaine vulnérabilité (ce qui n'est pas toujours bien vu dans le monde universitaire). Cette vulnérabilité sera toutefois rejointe par ma créativité, laquelle me donnera élan, augmentera ma « puissance d'agir » et me permettra de repousser les limites de ce qu'il m'est possible de savoir et de faire dans et avec la connaissance (Spinoza cité par Jaquet, 2015). Car n'est-ce pas dans et avec la connaissance qu'une thèse doit se constituer ?

D'une manière générale, j'assume la fougue et l'audace derrière cette liberté qui m'a prise et poussée à faire de ma thèse une aventure d'idées. De ton côté, personne lectrice, y sauteras-tu à pieds joints ? Je ne le sais pas. Toi seule sauras ce que tu feras et ce que cette aventure d'idées t'aura permis de sentir et penser. Dans tous les cas, j'espère arriver à t'intéresser. Voilà ce qui est souhaité.

PROLOGUE PARTIE I : UNE RENCONTRE ET CE VOULOIR-SAVOIR SAISIR LE PROBLÈME

« I have a story. Let me give you the bare bones of it. »
(Ahmed, 2017, p. 180)

Une question s'impose : par où et par quoi dois-je débiter l'histoire de cette aventure d'idées ? Eh bien, s'il me faut déterminer un point où l'enclencher, je choisirai l'événement de ma rencontre (« encounter », Massumi, 2015, p. x ; Conolly, 2002, p. 94) avec les théories de l'affect. Cette rencontre a eu lieu lors de la dernière session de cours de mon parcours doctoral, dans un cours qui était consacré à ces théories. « Mais elles servaient à quoi, au juste, les théories de l'affect ? » Cette question, je me la suis posée plusieurs fois, et j'avais beau essayer d'y répondre, mais rien à faire, je n'arrivais juste pas à savoir à *quoi* servaient les théories de l'affect. En fait, je ne saisisais pas ce qu'il y avait à en saisir. Tel était mon constat à l'hiver 2014.

Le printemps a passé et puis l'été aussi. Entre-temps, Louah est né. Puis, à l'automne 2014, j'étais décidée (mais *vraiment* décidée) : j'allais aller voir ce qu'il y avait à savoir dans ces théories. C'était ça que je voulais et que j'allais faire. Mais je m'en allais « où », au juste ? Excellente question. Je dirais même que c'était *la* question à laquelle je voulais être capable de répondre. Un instant toutefois, j'oublie de préciser quelque chose d'important : j'avais aussi l'« impression/intuition » que les théories de l'affect comprenaient la clé d'une énigme pouvant m'aider à résoudre le problème qu'avait ma problématique de thèse. Je m'explique : un problème (d'ordre épistémologique et ontologique — que je ne savais pas encore penser ni nommer) venait d'émerger de ma problématique de thèse et j'avais l'« impression/intuition » que les théories de l'affect pouvaient me permettre de le résoudre. J'allais donc

essayer de saisir ce qu'il y avait à saisir dans les théories de l'affect ; voir si elles pouvaient me permettre de surmonter l'obstacle qu'avait ma problématique de thèse et donc suivre mon « impression/intuition ». La personne lectrice se dit probablement à l'instant : « Un instant, est-ce qu'elle allait vraiment agir sur une "impression/intuition" ? » Eh bien oui, j'allais vraiment faire « ça » ; et je dois dire que ma raison fût bien découragée de me voir partir dans une telle non-direction.

Mais acceptons [l'intuition] provisoirement, promenons-nous avec elle dans les divers départements de notre connaissance : nous la verrons, elle obscure, dissiper des obscurités. Par elle, des problèmes que nous jugions insolubles vont se résoudre ou plutôt se dissoudre. Soit pour disparaître définitivement soit pour se poser autrement. (Bergson, 1938/2017, p. 31-32)

Je souligne que l'aventure d'idées que je présente dans cette thèse est ce vers quoi m'a poussée et emmenée ma volonté de saisir les théories de l'affect et de résoudre le problème que j'ai rencontré à l'automne 2014. Ce problème est complexe et il s'est donné à saisir de manière évolutive. En effet, ce dernier a pris de nouvelles dimensions au fur et à mesure que j'avançais dans la trajectoire de ma pensée. Une progression m'a donc permis de savoir le « poser » (Bergson, 1938/2017), de l'« identifier » (Agamben, 2009). Les « concepts » qui me permettent de l'« aborder » sont également mis de l'avant dans cette aventure d'idées (Agamben, 2009).

« Deleuze a écrit un jour qu'une recherche philosophique implique au moins deux éléments : l'identification du problème et le choix des concepts appropriés pour l'aborder. »
(Agamben, 2009, p. 86)

En bref, que comprend cette aventure ?

Mon aventure d'idées comprend, entre autres, du mouvement, de l'étonnement, des désirs d'être et de devenir — qui passent par l'allure du corps, des désirs d'être et de devenir capable de penser la complexité, « une véritable dynamique d'apprentissage » (Stengers, 2009, p. 40), du « sensible » (Laplanche, 2015), de la « durée » (Bergson 1927/2013 ; 1937/2017), de la « fiction » (Rancière, 2014 ; 2018) et de l'« affect » (Ahmed, 2017 ; Berlant, 2011 ; Gregg et Seigworth, 2010 ; Massumi 2014, 2015 ; Manning et Massumi, 2014 ; Stewart, 2007).

Although affect is all about intensities of feeling, the feeling process cannot be characterized as exclusively subjective or objective : the **encounters** through which it passes strike the body as immediately as they stir the mind. It involves subjective qualities as directly as the object provoking them, or with which they move. It concerns desire as much as what is imperatively given (Massumi, 2015, p. x, je mets l'accent).

Ces rencontres menant à une aventure d'idées

Je signalais, quelques pages plus haut, que ma rencontre (« encounter », Massumi, 2015 ; Conolly, 2002) avec les théories de l'affect pouvait servir de point de départ à cette aventure d'idées. Sans doute faut-il préciser que d'autres rencontres se sont également faites sur la trajectoire de cette aventure d'idées. Je pense à la rencontre avec cette volonté de savoir qui m'a permise de saisir le problème que j'ai rencontré à l'automne 2014. Je pense également à cette rencontre avec ces moments passés, que j'avais oubliés complètement, et qui se sont mis à émerger un à un de ma pensée... Et que penser de cette rencontre avec ces personnages fictifs que j'ai spontanément inventés par l'entremise d'une écriture performative et mouvementée ? Plusieurs rencontres m'ont permis de penser et de créer cette aventure d'idées.

« Thinking is often inspire by surprinsing encounters »
(Connolly, 2002, p. 94).

PRÉCISIONS : UNE ÉCRITURE EN ITALIQUE

Un « “plus” à venir »

Avant de poursuivre, il m’importe de préciser que j’aurai recours dans certains passages de cette thèse à une écriture dont la typographie est en italique. En tendant vers la droite, cette écriture exprime la présence d’un sens qui est *à venir* dans le texte, c’est-à-dire quelque chose que la personne lectrice finira par saisir au fil de sa lecture. L’écriture en italique n’a donc rien de l’évidence de la linéarité ; elle s’inscrit plutôt dans une dynamique de dévoilement. « Nous sommes dans l’attente d’un “plus” à venir, et avant l’*arrivée* de ce plus, la transition est néanmoins dirigée *vers* lui (James, 2005/2017, p. 175). »

Méthode et ontologie : flashbacks et conception pluraliste de la connaissance

Par ailleurs, l’écriture en italique exprimera occasionnellement la présence de moments et d’expériences qui appartiennent à un « autre temps (Rancière, 2018, p. 36) », c’est-à-dire qui sont issus du passé et qui ont refait surface, via la mémoire (la mienne), dans ce que James (2005/2017) nomme l’« expérience immédiate ». Cette dernière notion exprime l’expérience de ce qui se donne vaguement à la pensée, de ce qui se fait sentir en soi. L’« expérience immédiate » de James (2005/2017) se rattache, chez Whitehead (1938/2004), à des « idées inexprimées verbalement » ainsi qu’à un « mod[e] intuiti[f] de compréhension ». Introduire ces moments et ces expériences passées, dans certains passages de mon texte, me permet d’introduire une « connexité » entre des événements qui marquent une vie et une pratique

universitaire. À ce sujet, Whitehead écrit : « La connexité entre dans l'essence de toutes les choses : il est de l'essence même des choses qu'elles soient reliées. Faire abstraction de la connexité, c'est omettre un facteur essentiel du fait considéré (1938/2004, p. 33). » Je souligne que cette « connexité », qui comprend du mouvement sur le plan temporel, nous dirige vers une conception ontologique de la connaissance qui est pluraliste et non moniste et transcendante, et dans laquelle la réalité et le monde se donnent facilement à l'entendement. Dans la conception moniste, la raison stabilise le mouvement de la réalité. Elle n'admet aucun va-et-vient dans la temporalité. Il est ainsi parce que le travail de la raison est de figer et de simplifier la réalité afin de la rendre ordonnable, claire et facilement prévisible. Dans un « pluralisme (Bergson, 1938/2017, p. 241 ; Maldelrieux, 2017, p. 459) » :

[L]a réalité est surabondante et non pas économiquement ordonnée, [...] elle se présente comme un flux d'expériences particulières et non pas comme une somme de choses aux contours bien arrêtés, [...] elle est ouverte sur une pluralité de possibles et non pas nécessairement déterminée dans son cours et sa direction, bref [...] elle est en grande partie multiple, inachevée, chaotique (Maldelrieux, 2017, p. 459).

Dans cet ordre d'idées, je précise que la notion d'expérience que l'on retrouve dans cette thèse-aventure d'idées s'inscrit dans l'empirisme radical de William James (qui se rattache au pluralisme). Voici comment Henri Bergson résume cette expérience :

Certes, notre expérience n'est pas incohérente. En même temps qu'elle nous présente des choses et des faits, **elle nous montre des parentés entre les choses et des rapports entre les faits** : ces relations sont aussi réelles, aussi directement observables selon William James, que les choses et les faits eux-mêmes. Mais les relations sont flottantes et les choses sont fluides. Il y a loin de là à cet univers sec, que les philosophes composent avec des éléments bien découpés, bien arrangés, et où chaque partie n'est plus seulement reliée à une autre partie, comme nous le dit l'expérience, mais encore, comme le voudrait notre raison, coordonnée au Tout. Le « pluralisme » de William James ne signifie guère autre chose. L'antiquité s'était représenté un monde clos, arrêté, fini : c'est une

hypothèse, qui répond à certaines exigences de notre raison. [...] Du point de vue où James se place, et qui est celui de **l'expérience pure** ou de **l'« empirisme radical »**, **la réalité n'apparaît plus comme finie ni comme infinie, mais simplement comme indéfinie. Elle coule, sans que nous puissions dire si c'est dans une direction unique, ni même si c'est toujours et partout la même rivière qui coule.** Notre raison est moins satisfaite. Elle se sent moins à son aise dans un monde où elle ne retrouve plus, comme dans un miroir, sa propre image (Bergson, 1938/2017, p. 241, je mets l'emphase).

Ainsi, les passages en italique que l'on retrouve dans ces pages nous ramènent à une expérience de la pensée (et de la connaissance) qui est empirique et radicale. De plus, les brèches temporelles que l'écriture en italique rend visibles nous amènent dans un mode de pensée « [that] challenge linear conception of time, encouraging us to address the ethical and political implications of adopting a nonlinear conception (Connolly, 2002, xiv). » On verra que ce mode de pensée, qui s'inscrit dans une conception pluraliste de la connaissance et dans laquelle s'inscrivent, entre autres, la théorie de l'empirisme radical de James (2005/2017), la pensée de Whitehead (1938/2004) et de Bergson (1927/2013 ; 1941/2016 ; 1938/2017) donne réponse à la question suivante de Connolly : « What role does affective memory play in the movement of thought (2002, p. 9) ? ».

Par ailleurs, je précise que les passages en italique, qui appartiennent au passé et dont l'écho retentit dans un présent, peuvent être comparés au « flashback » que l'on retrouve au cinéma (Deleuze, 1985). Ces derniers nous permettent de nous orienter dans la diégèse du texte, d'arriver à mieux saisir ce qui nous y est présenté. Ils donnent indices aux questions suivantes : « Qu'est-ce qui s'est passé ? Comment en sommes-nous arrivés-là (Deleuze, 1985, p. 70) ? » Ces flashbacks « [enact] Bergson's view that the past is constituted not simply out of the present that it was but during the time it is called into being (Connolly, 2002, p. 37). » Dans cette perspective, le présent peut être envisagé comme la continuité du passé glissant vers le futur. À ce

sujet, Whitehead écrit : « [é]tudier un fait présent indépendamment de sa référence au passé, au présent concourant et au futur, [c'est] chut[er] dans la banalité (1938/2004, p. 105). » Dans cette aventure d'idées, on retrouve certains événements issus du passé qui n'ont rien de banal et dont la singularité a eu une incidence sur le futur, sur ce qu'allait devenir cette thèse de doctorat. Dans la perspective du pluralisme il n'y a pas un monde, une réalité, un futur, mais des mondes, des réalités et de multiples possibilités quant à ce que peut être et devenir, pour soi/pour nous, le futur. Ainsi, le monde et la réalité ne se rattachent pas à quelque chose qui serait universel, mais bien à quelque chose qui est singulier et vécu. Prigogine et Stengers vont dans ce sens lorsqu'ils écrivent : « [l]e temps vécu, le temps qui est notre vie même ne nous oppose pas à un monde objectif (2009, s. p.) ». Le monde objectif est le monde que met de l'avant le monisme ; monde dans lequel la « *réalité est toute faite et achevée de toute éternité* » (James, 2010, p. 257, en italique dans le texte). Ce que met de l'avant le pluralisme est la question du possible dans le monde. Dans celui-ci la réalité « *est toujours en train de se faire et attend que l'avenir contribue à modeler son caractère* » (James, 2010, p. 257, en italique dans le texte).

D'un point de vue épistémologique et ontologique, intégrer la perspective du pluralisme dans une démarche universitaire permet d'introduire, dans la connaissance, ces moments et événements dont nos vies sont « tiss[ées] (James, 2005/2017) ». Cela permet de rompre avec une conception de la connaissance qui est détachée de ce que Prigogine et Stengers (2009) nomment le « temps vécu ». Cela permet également de rendre visibles ces moments et événements qui nous ont amenés, soi, dans la vie, à s'intéresser à certaines problématiques, c'est donc dire qui nous ont amenés dans l'espace de la connaissance ; un espace qui n'est pas seulement « le monde universitaire », mais bien l'espace d'une pratique dans laquelle les choses se donnent à la fois à sentir et à penser, et où il est possible de concilier divers temps et moments et donc de rendre visibles « des parentés entre les choses et des rapports

entre les faits (Bergson, 1938/2017, p. 241) ». Adopter la perspective du pluralisme dans une approche universitaire nous conduit dans une conception complexe de l'expérience humaine, de la connaissance et permet de faire état de cette « connexité » à laquelle se réfère Whitehead (1938/2004, p. 33).

PROLOGUE PARTIE II : L'ESSAI, CES CONSTATS ET CETTE INTENTION DE RENDRE VISIBLE ET FAIRE SENTIR

Ma thèse est un essai. Mais qu'est-ce qu'un « essai » ? Selon Isabelle Stengers (2009), l'« essai » consiste à « essayer de penser à partir de ce qui est d'abord un constat [et] de donner à ce constat le pouvoir de nous faire penser, sentir [...] agir (p. 23) ». On comprend que le verbe « essayer » implique quelque chose à actualiser, à faire advenir par l'entremise de la pensée, de ce qui est ressenti et par les gestes qui seront posés et qui donneront lieu à l'actualisation de ce quelque chose. Sur le site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (<https://www.cnrtl.fr/definition/essayer>), le mot « essayer » est associé à l'expression « faire l'impossible » ainsi qu'aux verbes « se risquer », « s'aventurer », « s'efforcer », « tâtonner », « vouloir », « oser », « expérimenter », « s'embarquer », « chercher » et « commencer ». Essayer quelque chose évoque ainsi une expérience qui comprend de la volonté, de l'effort, des risques et une forte part d'inconnu. De plus, parmi les définitions et références textuelles qui se rattachent au mot « essayer », on retrouve : « *Essayer de, s'efforcer de, tenter de faire (qqc.)* » ; « *Essayer sa chance. Faire les premiers pas dans une entreprise dont la suite est hasardeuse* » ; « Se mettre à utiliser à tout hasard un moyen qui, quoique imparfaitement éprouvé, a des chances d'être approprié pour résoudre un tel problème » ; « Faire l'épreuve de ses forces » ; « *Depuis l'enfance, je m'essayais à écrire, mais sans avoir l'idée bien nette de ce que je voulais faire* (Martin du G., *Souv. autobiogr.*, 1955, p. XLVI) » ; « *J'étais comme l'oiseau qui s'essaie à voler [...]* (LAMART., *Graziella*, 1849, p. 228) ». De ce qui précède, on comprend que lorsque l'on essaie quelque chose, on ne connaît pas d'avance ce vers *quoi* cela nous mènera. On n'est donc pas dans une logique déterministe à l'intérieur de laquelle il

est possible de projeter les « actions » à poser (Schütz, 2008). Non. On est plutôt dans l'indétermination. Et c'est dans la continuité de l'expérience qu'est d'« essayer » de faire quelque chose que l'on finit par découvrir « comment on s'y est pris afin d'arriver à faire telle et telle chose ».

Je souligne que la référence à l'oiseau qui « *s'essaie à voler* », et que l'on retrouve à la définition du mot « essayer (CNRTL) », a attiré mon attention lorsque je l'ai lue. En effet, en lisant cette référence, j'ai eu l'impression que celle-ci pouvait possiblement m'aider à faire saisir et sentir, à la personne lectrice de cette thèse, l'expérience empirique et radicale qu'est d'« essayer » (de faire saisir et sentir une expérience, d'identifier un problème, de faire de sa thèse une aventure d'idées...) Voyons si cette impression peut s'avérer vraie, utile...

Faire saisir et sentir cette idée d'« essayer » centrale à la pensée de William James

Tout d'abord, je m'imaginerai me transformer en oiseau qui s'apprête à « *s'essay[er] à voler* » à partir d'une branche (voilà, c'est fait). Maintenant, si je tente de déconstruire, d'un point de vue empirique et radical, et dans une saynète fictive, l'expérience d'être un oiseau qui « *s'essay[era] à voler* », j'avancerai que celle-ci comprend une multitude d'expériences et de moments qui se rattachent, entre autres : à la branche (l'expérience qu'est d'avancer au bout de celle-ci) ; aux constats que sont l'incertitude ressentie et le désir (également ressenti) qu'est d'arriver à voler (désir qui, soit dit en passant, m'a sans doute amenée sur cette branche et à cette tentative qu'est de m'essayer à voler) ; à la peur ressentie à l'idée de sauter ; au constat que ma propre raison sème le doute en moi (« c'est impossible de se transformer en oiseau, ça va mal finir cette histoire-là ») ; à l'impression que ma raison a peut-être raison ; au constat que je vais *quand même* me lancer de la branche

(*même si* j'ai peur) et donc ignorer ma raison ; au saut ; au constat que mes ailes se sont spontanément mises à battre (à mon propre étonnement) ; au constat que les battements d'ailes demandent beaucoup d'effort après un certain temps ; au constat que le fait de planer est fort satisfaisant, au constat d'être devenue-capable de « *voler* » (et que cela m'apporte une grande joie), à tous les constats que ce devenir-capable m'aura permis de faire ; aux sensations, pensées, impressions qui s'y rattachent et à la satisfaction (ressentie) qui en découle.

Dans cette saynète fictive, j'ai essayé de rendre saisissable ceci : l'expérience d'« essayer » quelque chose est un processus qui comprend de multiples expériences, désirs, constats, impressions, sentiments et risques ; et elle comprend une « connexité » de moments et d'expériences (Whitehead, 1934/2004, p. 33). De plus, l'expérience qu'est d'« essayer » de faire quelque chose en est une que l'on fait de manière empirique et radicale. En effet, lorsque l'on est dans l'expérience d'essayer de faire quelque chose, on est à l'affût de ce qui se passe en soi ; on constate si ce que l'on essaie permet ou non de progresser, d'agir sur la situation que l'on cherche à modifier. On porte attention aux manières dont on se sent, aux impressions et aux pensées qui nous viennent... On pose des actions *même si* on est dans l'incertitude, *même si* notre démarche sème le doute en soi, *même si* on ne connaît pas d'avance le cours des choses à venir. Dans cette démarche, qui n'est pas particulièrement facile, deux choix s'invitent : abandonner (renoncer, flancher, cesser l'effort) ou persévérer (tenter d'*arriver à*). Il est à noter que cette idée de persévérer nous ramène directement à la méthode de James (2005/2017 ; 2010) qu'est le pragmatisme, et qui est corrélative à sa théorie de l'empirisme radical. Dans le pragmatisme, rien n'est connu d'avance, tout est « aventure » (James, 2010, p. 257). L'aventurier y est « indéterministe ». Il prend une position qui est « en faveur de la contingence des futurs (James, 2010, p. 54) ». Et dans celle-ci, il n'y a pas « de plan déterminé », seulement la volonté d'arriver à faire ce que l'on cherche à faire, et ce, par

l'entremise d'une procédure que l'on ne connaît paradoxalement pas *encore*. Ainsi, ce qui s'invite à la pensée n'est pas un plan savamment projeté, mais bien l'étendue d'une potentialité, d'un « devenir-capable » (Stengers, 2002) qui se fait d'abord sentir en soi sous la forme d'une impression, d'un désir et dans ce que James (2005/2017) nomme l'« expérience pure » ou l'« expérience immédiate ».

L'essai, la volonté d'arriver à... une démarche pragmatique non linéaire

« Je vais prendre le taureau par les cornes
et, n'en déplaise à toute la clique des rationalistes
et des monistes, je répondrai *pourquoi pas ?* »
(James, 2010, p. 280)

Lorsque Isabelle Stengers (2009) avance que l'« essai » consiste à « essayer de penser à partir de ce qui est d'abord un constat [et] de donner à ce constat le pouvoir de nous faire penser, sentir [...] agir » (p. 23), elle pose l'« essai » dans une perspective qui est empirique et radicale (et dans une telle perspective, on essaie de faire quelque chose que l'on ne connaît pas *encore* et qui nous permettra possiblement d'avoir une meilleure prise sur les choses, sur la réalité, sur un problème rencontré — car telle est la visée de la méthode du pragmatisme). À cet effet, je conçois le point de départ du pragmatisme comme étant ce moment dans lequel on se retrouve, soi, à penser : je vais devoir « prendre le taureau par les cornes » afin d'arriver à faire ce que je cherche à faire (James, 2010, p. 280). La méthode consiste à essayer d'arriver à connaître plus que ce que l'on connaît déjà, *même si* l'on ne sait pas *encore* comment l'on finira par s'y prendre afin d'y *arriver*. C'est donc ce à partir de quoi se rattache l'idée d'un *même si* qui déplaît aux « rationalistes » qu'évoque James (2010) dans la situation qui précède. L'autorité du savoir que ces derniers proclament repose sur le contrôle qu'octroie le fait de pouvoir prévoir et ordonner certaines choses. Et, dans

une telle perspective (prédéterminée), on n'a pas à essayer quoique ce soit, on n'a qu'à poser ces actions (que l'on connaît déjà) qui nous mènent là où on tient à aller. Cette manière de procéder est à dix mille lieues de l'action pragmatique (au sens jamésien du terme) qui consiste à tenter de « faire l'impossible », à « se risquer », à « s'aventurer », à « s'efforcer », à « tâtonner », à « expérimenter », à « s'embarquer » (CNRTL, définition : essayer). La méthode du pragmatisme rejoint l'idée de « faire *même si* ». Faire *même si* évoque donc, en quelque sorte, l'indétermination. Cela ne permet pas de se situer, soi, dans la connaissance en position d'autorité et de contrôle. Non. Cela impose plutôt de faire face à cette nécessité de devoir créer et inventer au gré du hasard des manières de faire qui nous permettront d'atteindre une certaine satisfaction (cet *arriver à...* vers lequel on aura tendu et qui nous aura permis d'en faire plus, d'en savoir plus).

Je signalais précédemment que j'ai choisi de poser l'événement de ma rencontre (« encounter », Massumi, 2015, p. x ; Conolly, 2002, p. 94) avec les théories de l'affect comme étant le point de départ de cette aventure d'idées. À cela, il faut ajouter l'expérience de plusieurs « constat[s] » qu'il m'est arrivé de faire (suite à cette rencontre) et auxquels j'ai donné « le pouvoir de [me] faire penser, sentir [...] agir » (Stengers, 2009, p. 23). Finalement on verra qu'il n'y a pas de réel point de départ à cette aventure d'idées, de par la « connexité » des divers moments et événements qui s'y entrecroisent (Whitehead, 1938/2004, p. 33). Le point départ est plutôt une manière d'introduire, diachroniquement, comment certaines choses se sont données à sentir et à penser dans la trajectoire de ma pensée, et ce, dans le cours d'une réalité qui « coule » dans de multiples directions (James, 2005/2017). Ainsi, cet essai ne suivra pas une quelconque forme de linéarité. Sa forme embrassera plutôt la trajectoire pragmatique de l'« aventurier » (James, 2010), laquelle est constituée de « spontanités », de « hasards et de variations » (Debaise, 2007) et d'indétermination.

Dans cet ordre d'idées, je signale que j'ai longuement hésité quant à la manière dont je devais présenter cette aventure d'idée, c'est-à-dire la manière selon laquelle je devais assembler les parties qui la composent. Je dirais même qu'il s'agit de l'une des plus grandes difficultés que j'ai rencontrées durant l'élaboration de cette thèse-aventure d'idées. Fallait-il commencer par les « flashbacks » que comprend celle-ci ? Fallait-il tenter de séparer la dimension théorique des approches représentationnelles de la dimension théorique des approches non représentationnelles ? Fallait-il définir, au tout début de cette thèse, ce que sont les théories de l'affect ? Comment me fallait-il procéder ? Plus d'une fois, je suis arrivée au constat qu'il n'y avait pas de bonne manière de faire. « “Pas de bonne manière”, d'accord, mais comment faire ? ! » Voilà que la question du « comment faire » ressurgissait de nouveau. J'en ai conclu qu'il fallait juste que j'**essaie** de faire en sorte que le mouvement et le désordre² que peut engendrer la logique non linéaire dans laquelle sont présentées les parties constituant cette aventure d'idées deviennent une qualité ontologique et non un défaut. Il fallait que j'arrive à faire saisir cet aspect à la personne lectrice. Il fallait que j'arrive à faire saisir l'« indiscernabilité » : entre le fond et la forme de cette aventure d'idées ; entre sa dimension conceptuelle et sa dimension empirique et radicale ; entre sa dimension épistémologique et sa dimension ontologique ; entre ce que j'ai cherché à savoir et ce qui se dérobe de la surface des mots de ce texte et qui nous transporte au cœur de moments d'expérience comprenant une singularité, une « différence » (Deleuze, 1968/2017). Comment est-ce que j'allais arriver à faire une telle chose ? En essayant de le faire, par diverses techniques, quitte à me transformer en oiseau qui s'apprête à « s'essayer à voler »... Il fallait, certes, avoir recours à ma créativité et il me fallait aussi *arriver à* ce point où j'allais finir par saisir ce qu'il me fallait essayer de faire saisir à la personne lectrice. Il y a donc une différence entre *arriver à* saisir quelque chose et *arriver à* faire saisir ce quelque chose. Il y a également une différence entre écrire quelque chose sur une expérience vécue et *arriver à* faire sentir ce quelque

² Le désordre et le mouvement nous ramènent à une ontologie pluraliste de la réalité.

chose qui a été vécu. La quête qu'est d'*arriver à* faire sentir quelque chose se tient au niveau de l'expression, elle implique de transmettre non pas seulement ce qui a été saisi, mais le *comment* s'est fait le saisissement de ce quelque chose. Comment on fait ça ? Eh bien, par l'essai.

LE PROBLÈME, LE CHAMP, LA BRÈCHE ET LE DEVENIR-SOUHAITÉ

Dans ce qui suit, j'aborderai le problème qu'il m'est arrivé de rencontrer dans ma problématique de thèse en 2014. Je rappelle que les composantes de cette thèse-aventure d'idées me permettent de « poser » ce problème rencontré (Bergson, 1938/2017) comprenant une « connexité » avec le passé (Whitehead, 1938/2004, p. 33) et avec un « autre temps (Rancière, 2018, p. 36) » qui n'est pas celui de la pensée représentationnelle.

« La connexité entre dans l'essence de toutes
les choses : il est de l'essence même des choses
qu'elles soient reliées. Faire abstraction
de la connexité, c'est omettre un facteur
essentiel du fait considéré. »
(Whitehead, 1938/2004, p. 33)

Automne 2014. L'attention portée à l'apparence de soi me semble comprendre une dimension sensible, c'est-à-dire du mouvement, de l'intensité, des désirs d'être et de devenir — *éléments qui se font sentir en soi et donc qui s'articulent au-delà du regard que l'altérité porte sur soi*. J'ai choisi de dédier tout mon parcours doctoral à l'articulation de cette dimension sensible. Pour le dire autrement, ma problématique de thèse porte sur la dimension sensible présente dans l'acte de porter attention à l'apparence de soi. Voilà toutefois que je constate, après la dernière session de cours de mon parcours doctoral, que je ne suis pas arrivée à articuler cette dimension sensible. Quelque chose ne va pas avec ma problématique de thèse³. Je constate que je suis dans le champ d'un point de vue épistémologique. Je n'arrive pas à penser

³ Je signale que les approches représentationnelles de la connaissance (Mead, 2006 ; Schütz, 2007, 2008) avaient guidé l'élaboration de ma problématique. Je reviendrai sur cet aspect.

l'attention portée à l'apparence de soi (et le mouvement qui s'y trouve) au-delà du regard que porte l'altérité sur le corps. Je n'arrive pas à percevoir comment régler mon problème. Je ressens alors un profond sentiment de déception et de frustration. Ce sentiment est en lien avec quelque chose de profond qui s'inscrit dans ma genèse personnelle et que je ne sais pas *encore* penser ni nommer. Ce quelque chose, je ne fais que le saisir vaguement dans un de « ces moments qui f[ait] exploser le temps continu (Rancière, 2018, p. 36) ».

Mais [ce que ce moment, voire instant] produi[t], plus qu'un dynamitage du temps dominant, est l'ouverture d'un autre temps, un autre temps né des brèches opérées dans le premier : non pas un temps du rêve qui ferait oublier le temps subi ou projetterait un paradis à venir, mais un temps qui se scande autrement, donne un poids différent à tel instant, le lie à tel autre en enjambant d'autres instants, se donne d'autres repères dans le passé, se construit une mémoire et se crée par là même d'autres futurs (Rancière, 2018, p. 36-37).

Interception et indices de ce qui est à venir :

J'ai entretenu une passion pour la mode durant toute mon enfance et mon adolescence. Je n'avais pas encore trois ans que je souhaitais devenir mannequin quand j'allais être « grande ». L'allure des corps de mannequins que je percevais dans les magazines ou encore à la télévision engendrait en moi du mouvement et des désirs d'être et devenir. Puis, le hasard de la vie m'a amenée à pratiquer le métier de mannequin à l'international pendant une dizaine d'années. J'ai mis fin à ma carrière de mannequin à l'échelle internationale après avoir constaté l'énorme écart entre la manière dont je m'étais imaginée la vie lorsqu'on est dans les magazines de mode, et ce qu'elle était en réalité. J'avais du mal à devoir constamment porter attention à mon apparence, à vivre sur la surface de mon corps,

sous le regard évaluateur de l'altérité. Il y avait donc un écart entre ce vers quoi je m'étais imaginée que l'actualisation du « devenir-souhaité » mannequin m'amènerait, et la manière dont je faisais et vivais l'expérience d'être devenue mannequin en vrai et dans la vie. Aujourd'hui, le 4 août 2019, je comprends que ce temps à l'intérieur duquel on entretient ce que je nomme le « devenir-souhaité » est « un temps de rêve qui [...] projet[t]e un paradis à venir » (Rancière, 2018, p. 17).

Fin de l'interception.

Retour à l'automne 2014. Lorsque j'ai réalisé que je n'étais pas arrivée à rendre compte, d'un point de vue épistémologique, de la dimension sensible de l'attention portée à l'apparence de soi et que je me trouvais, encore une fois, coincée sous le regard de l'altérité (mais cette fois en tant que chercheuse), j'ai eu l'impression d'être confrontée au plus extraordinaire et ironique des paradoxes : pas même le fait d'avoir fait un doctorat n'allait m'avoir permis de sortir *le* corps de sa surface et de l'emprise du regard de l'altérité. Oui, je croyais naïvement que le « paradis » de la profondeur était « à venir » au bout de cet exercice qui consiste à faire un doctorat (Rancière, 2018, p. 17). Je ne me serais jamais doutée qu'un trop plein de surface finirait par me tomber dessus au bout de l'exercice. Mais voilà, c'était cela. Boum ! Je le constatais. Il y avait répétition, *là*, dans cette vie qui était la mienne. Je me trouvais, encore une fois, coincée dans la dimension visible du corps, mais cette fois en tant que chercheuse. Je le constatais — dans ce que James (2005/2017) nomme l'« expérience immédiate ». Je le constatais sans être capable de le mettre en mots. Ce que je constatais était « non réductibl[e] à une signification discursive (Sauvagnargues, 2009, p. 21) ». Dans cette perspective, on comprend que constater signifie saisir/sentir quelque chose. On verra, dans ce qui suit, que le constat peut être appréhendé comme « quelque chose d'après quoi agir (James, 2017, p. 48) ».

Le sentiment de déception et de frustration que je ressentais était donc en lien avec ma genèse personnelle, avec ce « devenir-souhaité » qui m'avait, par le passé, animée : devenir chercheuse afin de mettre plus de profondeur à mon existence, afin de m'éloigner du trop-plein de surface qui l'avait marquée (l'avoir été mannequin).

« [Here] memory and the past emerge in mediated zones of visceral presence distributed across scenes of epistemological bodily activity (Berlant, 2011, p. 52). »

« Mais [ce que ce moment, voire instant] produi[t], plus qu'un dynamitage du temps dominant, est l'ouverture d'un autre temps né des brèches opérées dans le premier »
(Rancière, 2018, p. 36-37)

Cette « brèch[e] » vers « un autre temps » qui venait de se former en moi, dans l'expérience de ce moment/sentiment de déception et de frustration (Rancière, 2018, p. 36) peut être reliée à ce que Bergson nomme la « durée » (Bergson, 2013).

La durée [...] est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. [...] On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'extraire (Bergson, 2013, p. 74-75).

Cet « autre temps » comprenait ces moments qui m'avaient amenée à souhaiter devenir mannequin, à souhaiter devenir chercheuse, à m'intéresser à la dimension sensible présente dans l'acte de porter attention à l'apparence de soi et à y consacrer mon doctorat (Rancière, 2018, p. 37). Cet « autre temps » comprenait les désirs d'être

et de devenir qui m'avaient animée et amenée à faire ce qu'il me semblait falloir faire afin d'essayer d'actualiser un « devenir-souhaité » : une inscription à un concours de mannequin, une inscription à l'Université ; deux choses qui, en apparence, peuvent sembler éloignées l'une de l'autre, mais qui peuvent aussi, et au fond, être pensées comme étant similaires et rapprochées, car ce dont il est question, dans celles-ci, est cette idée d'actualiser un « devenir-souhaité ». *Devenir mannequin. Devenir chercheuse. Tendre vers des potentialités d'être et de devenir ; vers cette promesse d'un « paradis à venir »* (Rancière, 2018, p. 17).

Cet « autre temps » qui venait de faire irruption en moi dans mon présent, dans ce moment de déception et de frustration (Rancière, 2018, p. 36) comprenait ces « repères [appartenant] au passé » sur lesquels ne s'était jamais posée mon attention de sujet-chercheur (p. 38). Il s'agissait d'un temps dans lequel ma pensée, et mon être tout entier, venaient de se retrouver — boum ! — voilà, c'était cela :

[...] un cela qui n'[était] encore aucun quoi défini, bien qu'il s'apprêt[ait] à être toutes sortes de quoi, riches aussi bien d'unité que de pluralité, mais dans des rapports non apparents, changeant au fur et à mesure mais de façon si confuse que ses phases s'interpénètrent [...] **L'expérience pure**, dans cet état (dans ce moment), n'est qu'un autre nom pour désigner le sentiment ou la sensation. [...] Sa pureté n'est qu'un terme relatif, désignant la proportion de sensation non verbalisée qu'elle renferme encore. Aussi loin que nous remontions, le flux, dans son ensemble et dans ses parties, est fait de choses conjointes et séparées. Les grands continuums du temps, de l'espace et du **Soi** enveloppent tout en leur sein, et coulent ensemble sans interférer. **Les choses qu'ils enveloppent se présentent comme séparées à certains égards, et comme continues à certains autres** (James 2005/2017, p. 90, je mets l'accent).

L'expérience pure de William James : « quelque chose d'après quoi agir »

Dans ce moment de frustration et de déception, je me suis en quelque sorte trouvée dans l'« expérience pure » de William James (2017). Est-ce que je le savais ? Mais bien sûr que non. *J'allais finir par le savoir ; finir par savoir le nommer après m'être fait de James un allié.* L'« expérience pure » peut être définie comme ce qui arrive à la pensée. Elle est ce que James nomme un « ressenti présent » (2005/2017, p. 44), « quelque chose » que la pensée n'arrive pas encore à penser, à nommer, mais qui deviendra néanmoins « quelque chose d'après quoi agir » (2017, p. 48).

La perspective empirique et radicale de James comprend la prolongation du passé qui coule dans le présent, lequel tend vers l'avenir et traîne avec lui son passé. Ce que James (2017) nomme « expérience pure » est cet espace ontologique qui abrite cet « autre temps » (Rancière, 2018). Cet « autre temps » n'est pas le temps « dominant » objectivement partagé de la pensée classique, représentationnelle (Rancière, 2018). Non. Il est un temps qui comprend les éléments appartenant à la genèse d'un « Soi » (James, 2005/2017). Il est un temps qui comprend la mémoire de ces moments qui l'ont marqué, affecté et, dans ce cas-ci, qui l'ont invité à mettre en forme (à actualiser) des désirs d'être et de devenir. *Tendre vers des potentialités d'être et de devenir ; vers un devenir promettant « un paradis à venir »* (Rancière, 2018, p. 17). Cet « autre temps » est en lien avec ce que Bergson nomme « durée », cette « organisation intime [de divers] éléments » dans laquelle notre « état présent et les états antérieurs » se confondent (2013, p. 74-75). L'« expérience pure » de James (2017) comprend le « flux immédiat de la vie », « lequel fournit la matière première de notre réflexion ultérieure (p. 90) » ; « réflexion [qui finit toutefois] par nous masquer ce flux (G. Garreta et M. Girel, 2017, p. 14) » et ce, pour la simple raison qu'on n'y est jamais plus. En effet, on est rendu ailleurs → plus loin, dans l'écho de celui-ci. Dans ce cas-ci, je suis rendue à faire de l'« expérience pure » la « matière

première » de mon aventure d'idées (James, 2017, p. 90). Je reviendrai sur l'empirisme radical de James et je précise que mon intention, ici, est de donner à saisir et sentir l'expérience empirique et radicale que je fis de cette « brèche » ; « brèche » qui engendra en moi déception et frustration (Rancière, 2018) ; « brèche » qui allait finir par me plonger en plein cœur de la complexité.

- Marie-Pierre, ne trouves-tu pas que tu débutes un peu trop rapidement ta thèse dans le mouvement et la complexité ?
- Je ne sais pas si c'est « trop » rapidement. Mais oui, il y a effectivement une complexité tenant de l'entremêlement de ces éléments que je présente d'entrée de jeu et qui s'articulent sur deux plans, à savoir un « temps dominant » où tout est clair, linéaire et ordonné ; et un « autre temps » comprenant mouvement, sentiments, mémoire et multiplicité (Rancière, 2018) ; éléments qui nous ramènent à la genèse d'un « Soi » (James, 2005/2017). Sache que mon objectif est de faire saisir/sentir ce mouvement et cette complexité, et non pas d'alléger la pensée de la personne lectrice en lui donnant quelque chose à lire qui s'inscrirait dans la linéarité, dans ce que Rancière (2018) nomme le « temps dominant ». Sache que ce mouvement et cette complexité ne peuvent pas être saisis/sentis si je procède de manière linéaire. J'ai essayé d'être linéaire et ordonnée dans ma manière de faire et c'est précisément lors de cette tentative que je me suis aperçue que la linéarité et l'ordre ne permettaient pas d'exprimer la moindre complexité ni le moindre mouvement. Ce dont il est question dans cette thèse est complexe et comprend du mouvement, de la multiplicité ainsi qu'un va-et-vient dans la durée. Et la forme de cette thèse s'inscrit dans cette même logique de mouvement, de multiplicité et de complexité. Pour le dire autrement, il y a une certaine « indiscernabilité » entre la forme et le fond de cette thèse (Deleuze, 1985). Le fond passe par sa forme et la forme nous ramène

à son fond. Cette « indiscernabilité » vient ainsi « subordonn[er] la description » se trouvant dans « l'espace » du texte « à des fonctions de la pensée » : savoir exprimer et faire saisir/sentir le mouvement, la multiplicité et la complexité de ce dont il est question dans cette thèse-aventure d'idées (Deleuze, 1985, p. 35).

Le constat de cette impression/intuition ressentie et impensable

Automne 2014. Je me trouve là, dans ma maison, devant mon écran d'ordinateur, à constater que le sujet-chercheur que je suis est dans l'erreur d'un point de vue épistémologique. Je n'arrive pas à penser l'attention portée à l'apparence de soi (et le mouvement qui s'y trouve) au-delà du regard que porte l'altérité sur le corps. Je suis insatisfaite, déçue, frustrée. Sans savoir (me) l'expliquer, j'ai soudainement l'impression/intuition que les « théories de l'affect » (Berlant, 2011 ; Gregg et Seigworth, 2010 ; Massumi 2014, 2015 ; Manning et Massumi, 2014 ; Stewart, 2007) que j'ai découvertes quelques mois plus tôt (et que j'ai bien du mal à saisir) peuvent me permettre d'arriver à articuler cette dimension sensible et donc m'aider à solutionner mon problème. Je constate que je suis tentée de m'aventurer dans la direction que m'indique cette impression/intuition, et donc de donner à cette impression/intuition « le pouvoir de [me] faire penser, sentir [...] agir » (Stengers, 2009, p. 23) ; direction qui implique l'effort et le temps d'arriver à saisir les théories de l'affect ; direction qui n'implique pas une destination, mais bien quelque chose en devenir : la trajectoire d'une aventure d'idées que je ne vois pas *encore* venir.

LES QUESTIONNEMENTS DE LA THÈSE : UNE QUESTION DE « CONSTATS »

Des questionnements surgiront⁴ : comment arriver à articuler, d'un point de vue épistémologique, cette dimension sensible présente dans l'attention portée à l'apparence de soi ? Où est le problème dans ce que j'ai fait jusqu'à maintenant, ce que je n'arrive pas à voir, à saisir ? Vers « quoi » peuvent me mener les théories de l'affect si je tente d'en faire l'apprentissage et de les intégrer dans ma problématique de thèse ?

Les théories de l'affect me mèneront d'abord en pleine noyade épistémologique, en plein « chaos ».

« It is only out of the chaos that the impossible can come.
But as William James notes, there is no such thing as pure chaos.
There is quasi-chaos : a field of divergences and convergences,
comings-together and goings-apart, concatenation
and separation [...] (James, 1996, 65) »
(Manning et Massumi, 2014, p. 114).

« Ce qu'on appelle chaos, c'est la coexistence d'éléments
hétéroclites. »⁵ (Rancière, 2018, p. 58).

⁴ Je signale que ma thèse comprend la mise en résolution de ces questionnements.

⁵ Dans cet ouvrage, Rancière avance que le chaos possède son propre temps. Un temps qui n'est pas celui de la linéarité et de la succession, mais bien celui du mouvement, de l'hétérogénéité, de la coexistence, de la nouveauté et de la création ; un temps qu'il nomme « autre temps ».

Une fois que je serai arrivée à me sortir de ce chaos, de cette noyade, de nouveaux « constats⁶ » m’amèneront tranquillement à savoir saisir quel était mon problème⁷ et à savoir articuler ce que je nomme la dimension sensible présente dans l’attention portée à l’apparence de soi (Stengers, 2009). Mais, pour se faire, j’aurai à effectuer un passage entre les approches représentationnelles de la connaissance et les approches non représentationnelles de la connaissance ; ce qui m’amènera à constater des enjeux épistémologiques, ontologiques, culturels, politiques et éthiques. Ces constats m’amèneront à quitter le point de vue fixe que je tiens sur mon objet de recherche (en tant que sujet-chercheur) et à me « forcer à penser » devant et dans le mouvement d’une pensée, la mienne (Deleuze, 1968/2017). De là, l’objet de mon attention ne sera plus la dimension sensible présente dans l’attention portée à l’apparence de soi, mais bien le désir et la volonté d’essayer de (d’arriver à) faire sens de la complexité, du mouvement et de la multiplicité dans laquelle se sera désormais retrouvée ma pensée. L’apprentissage de « l’empirisme radical » de William James et de sa méthode qu’est le « pragmatisme » (méthode corrélative à son empirisme radical) (James, 2005/2017, 2010 ; Manning, 2015) me permettra d’arriver à faire sens de la complexité, du mouvement et de la multiplicité dans laquelle se sera retrouvée ma pensée. À travers tout cela, des moments d’étonnement issus du passé surgiront de ma mémoire et me permettront de rendre visible un passage entre une problématique de surface (celle où

⁶ Lorsqu’on essaie « [...] de penser à partir de ce qui est d’abord un constat [et que l’on] donn[e] à ce constat le pouvoir de nous faire penser, sentir [...] agir », on ne cherche pas à coincer ni à fixer quelque chose. Non, il s’agit plutôt d’une manière de glisser, de se laisser aller vers quelque chose que l’on ne sait pas *encore* penser et nommer. La méthode est en soi indéterminée comme l’est le pragmatisme de James (2010). Se référer à Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009, p. 23.

⁷ Je me réfère ici à cette impossibilité qu’est de savoir rendre compte, d’un point de vue épistémologique, de la dimension sensible présente dans l’attention portée à l’apparence de soi avec les approches représentationnelles de la connaissance. On verra, dans ces pages, que l’ontologie du corps, au cœur des approches représentationnelles, est ce qui doit être questionnée. J’effectuerai également ce que Corcuff nomme « une mise à distance critique » du concept de soi de George H. Mead qui est des « plus routinisé[s] » au cœur des sciences sociales. Se référer à Philippe Corcuff, *Les nouvelles sociologies*, 3^e édition, Paris, Armand Colin, 2011, p. 114.

un sujet-chercheur porte son intérêt sur un objet qui lui est extérieur) à une problématique de fond (qui comprend de la sensibilité, du cœur, de l'éthique ainsi que le paradoxe du mannequin/chercheur).

Voilà la trajectoire qu'a effectuée ma pensée ; trajectoire que je choisis de rendre visible dans ma thèse doctorale sous la forme d'une aventure d'idées.

DEVENIR-PENSEUR, DEVENIR-CAPABLE ET LA GENÈSE D'UN INTÉRÊT

Se poser comme penseur

Je signale que je me poserai dans ma thèse en tant que penseur, par opposition à un sujet-chercheur. Le devenir-penseur est devenu possible après que je me fus fait des alliés philosophiques dont Bergson (2017), Deleuze (2015), Deleuze et Guattari (1991), James (2010, 2017), Manning et Massumi (2015), Massumi, (2002, 2014, 2015), Stengers (1992, 2002, 2004, 2009). Ces alliés m'ont m'aidée à savoir me repérer devant, et surtout dans, le mouvement et la multiplicité de la complexité dans lequel s'est retrouvée ma pensée. Ces alliés m'ont aidé à « arriver » à savoir « penser » et « nommer » l'expérience de différentes situations dans lesquelles je me suis trouvée (Stengers, 2002) ; expérience que je partagerai dans cette aventure d'idées. Ces alliés m'ont amenée à savoir reconnaître l'importance d'arriver à faire saisir et sentir le mouvement et la multiplicité que l'on retrouve dans cette aventure d'idées, et ce, tant au niveau de sa forme que de son fond. Ils m'ont aussi amenée à savoir reconnaître la nécessité d'intégrer à ma pratique universitaire différentes « techniques » créatives et inventives qui allaient me permettre de faire transparaître ce mouvement et cette multiplicité (Connolly, 2002 ; Manning et Massumi, 2014). Je précise que j'ai dû « faire arriver » ce moment où j'allais devenir capable de « penser » et de « nommer » l'importance qu'avaient le mouvement et la multiplicité que l'on retrouve dans ma problématique. À cet effet, « “faire arriver”, écrit Isabelle Stengers, est premier, ce à partir de quoi nous apprenons à nommer, à discriminer, à caractériser, à penser » (2002, s. p.). D'un point de vue épistémologique, le « faire

arriver » inscrit la compréhension dans un mode de progression, voire de processus⁸. On verra dans ce qui suit que c'est le *faire* du corps (et sa volonté de savoir) qui permet ce « faire arriver ».

Me positionner à titre de penseur me permet de poser la connaissance comme étant au-delà de tout cadre ; comme quelque chose pouvant accueillir du mouvement, de la multiplicité, de la « durée » (Bergson, 1938/2017), du changement, de la nouveauté, de la créativité, un « devenir-capable » de faire ce qu'il nous faut faire afin d'*arriver* à savoir nommer et penser certaines situations et donc d'*arriver* à avancer dans la trajectoire de sa pensée (Stengers, 2002). La trajectoire de cette aventure d'idées s'est donc tracée au fil de mes avancées, au fil de la progression de ma pensée.

Je signale que ce positionnement de soi, en tant que penseur, diffère de la position de sujet-chercheur que l'on retrouve au cœur de la connaissance représentationnelle, de la pensée « classique » (Laplantine, 2015). On verra que la position de sujet-chercheur n'autorise aucun mouvement, aucune multiplicité et qu'elle ne permet pas de remonter la genèse de ce qui nous a amené, soi — tout-court-et-au-grand-complet et dans la vie — à s'intéresser à un objet de recherche. Le positionnement de soi à titre de penseur me permet de remonter cette genèse et d'affirmer que des moments d'étonnement et des désirs d'être et de devenir peuvent être à l'origine de l'intérêt qu'un chercheur porte à « son » objet de recherche. Ainsi, ce à quoi on est intéressé en tant que chercheur, et ce qui nous a amené à le devenir, sont des composantes de cette aventure d'idées.

⁸ Je reviendrai sur cet aspect.

Multiplicité de moments et « soi-tout-court-et-au-grand-complet »

Tel que je l'indiquais précédemment, on retrouvera dans cette thèse plusieurs moments qui appartiennent à ma genèse personnelle. L'assemblage de ces moments me permet de mettre en avant-plan un concept que j'ai inventé et que je nomme le « soi-tout-court-et-au-grand-complet ». Ce « soi-tout-court-et-au-grand-complet » nous ramène à une multiplicité de moments où prévalent des paradoxes et de l'étonnement. Il est constitué :

- de mon soi enfant qui souhaitait devenir mannequin, éprise par l'effet qu'engendre en lui la vision de ces corps qu'il voit dans les revues de mode et au cinéma (les stars habillées telles des cartes de mode) ;
- de mon soi de jeune adulte dont le devenir-souhaité s'est actualisé (le soi est devenu mannequin) et qui finit par se trouver étonné par le trop plein de surface qui s'y trouve, par l'écart entre ce qu'il s'était imaginé et ce qui est ;
- de mon soi d'adulte qui souhaite devenir chercheur, spécialiste de mode et qui poursuit sa maîtrise, son doctorat ;
- de mon soi sujet-chercheur dont le devenir-souhaité-spécialiste-de-mode s'est actualisé et qui se trouve, encore une fois, étonné par le trop plein de surface qui s'y trouve, mais cette fois sur le plan épistémologique — *on verra que le problème tient de l'ontologie du corps dans la connaissance représentationnelle* (Laplantine, 2015).

Le concept de « soi-tout-court-et-au-grand-complet » est né au moment précis où je me suis dit : « non, ça suffit, je vais tenter de savoir s'il m'est possible de donner la profondeur que je souhaite donner à ma thèse doctorale ». Ce concept est une réponse au paradoxe et à ces situations qui font partie de la vie et qui comprennent ce que Lauren Berlant (2011) qualifie de « cruel optimism ». Le concept de « cruel optimisme » évoque un objet de désir, de fantaisie « whose realization is discover either to be impossible, sheer fantasy, or [...] toxic (Berlant, 2011, p. 24). » Et c'est précisément suite à cette réalisation que la dimension cruelle de l'optimisme se fait saisir, sentir. Cette réalisation, bien souvent, se fait dans l'espace d'un flash, dans une expérience « sentie » où s'entrecroisent divers moments de la vie (Bergson, 1938/2017, p. 244). Le concept de « soi-tout-court-et-au-grand-complet » n'est pas un « soi » qui apparaît, qui est visible, qui peut être jugé. Non. Il s'agit d'un « soi » qui ressent et vit des choses. Il s'agit d'un « soi » qui choisit de mettre du sens là où le sens a manqué. La création du concept de « soi-tout-court-et-au-grand-complet » m'a permis de pousser plus loin ma pensée. Dans cet ordre d'idées, Bergson invite à « s'écarter [d]es concepts déjà faits » et à « former » des « concepts nouveaux [...] taillés à l'exacte mesure de l'objet ». Il affirme que ces derniers permettent d'arriver à savoir « s'exprimer » (1938/2017, p. 21). Les « concepts » proviennent de notre propre expérience de vouloir arriver à exprimer quelque chose qui n'est pas déjà objectivé dans le monde. Adorno va dans ce sens lorsqu'il écrit : « concepts on their part are moments of the reality that requires their formation (Bennett, 2010, p. 15) ». C'est parce que l'on a une « expérience immédiate » de l'objet que l'on est capable de créer les concepts qui permettent de l'exprimer (Massumi, 2007, p. 109). Ici, l'objet est la situation dans laquelle on se trouve, celle dont on fait l'expérience et qui comprend un vouloir-savoir.

PRÉCISION : « PERSONNAGES CONCEPTUELS » ET ACTE PERFORMATIF

Je signale que l'on retrouvera dans ma thèse des échanges fictifs entre des personnages que j'ai créés. Chacun de ces échanges est un acte performatif (« performative act », Massumi, 2014, p. 5) qui me permet de donner à saisir et sentir différents moments à l'intérieur desquels s'est retrouvée ma pensée. Ces différents moments comprennent, entre autres, de l'incertitude, de l'indicible, des tensions, des paradoxes, de l'étonnement ; éléments qui se donnent à saisir et sentir par l'entremise d'une écriture créative et ludique.

Peut-être seras-tu parfois étonnée, personne lectrice, de constater *où* t'auront amené ces conversations fictives, et peut-être auras-tu, parfois, de la difficulté à savoir nommer ce « *où* ». Lorsque tu te trouveras étonnée de ne pas savoir quoi penser du *quoi* de ce vers quoi je t'aurai emmenée, rappelle-toi que ces conversations me permettent de mettre en éclats les conventions que soutient le cadre linéaire et déterministe de la connaissance représentationnelle ; rappelle-toi qu'elles visent à te faire saisir et sentir le mouvement qu'engendre — en soi — l'incertitude, l'indicible, des tensions, des paradoxes, la nouveauté...

Les personnages qui peuplent cette aventure se nomment : Marie-Pierre, L'Autrui généralisé,⁹ La Raison, Marie et Personne Lectrice.

⁹ Personnage qui deviendra, en cours de route, un Autrui-qui-reconnaît-le-mouvement-dans-la-pensée.

Marie-Pierre, L'Autrui généralisé, un Autrui-qui-reconnaît-le-mouvement-dans-la-pensée

Le personnage nommé Marie-Pierre me représente, moi, l'auteure et la narratrice de cette aventure d'idées. Ayant effectué la majeure partie¹⁰ de la trajectoire de cette aventure d'idées, ce personnage est (désormais) en contrôle, sur le plan épistémologique, de ce qui est présenté et l'assume, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il répond de manière concise, sans se justifier, aux questions qui lui sont posées. Ces questions, bien souvent, c'est le personnage de L'Autrui généralisé qui les pose. Les questions que pose L'Autrui généralisé ont comme repère ce qui se fait et ne se fait pas dans une thèse « typique » (Berger et Luckmann, 2016 ; Schütz, 2007). D'une manière générale, L'Autrui généralisé est un personnage dont la raison n'est pas familière avec le mouvement, la non-linéarité, la surprise, la créativité... *Mais elle le deviendra au fil de l'aventure. En effet, sa raison finira par saisir qu'il est normal d'avoir du mal à repérer un quelconque ordre dans tout mouvement, puisque tout ordre ne peut qu'y être absent. De là, l'identité de ce personnage en viendra à se transformer ; il se départira de la généralité qui oriente sa pensée et deviendra, en quelque sorte, un Autrui-qui-reconnaît-le-mouvement-dans-la-pensée.* L'Autrui généralisé est celui qui pose, dans le texte, des questions critiques basées sur la logique de la pensée représentationnelle également dite « classique » (Laplantine, 2015). En posant ce type de questions, ce personnage communique en quelque sorte l'étonnement qu'engendre ce qu'il rencontre dans le texte, ce par rapport à *quoi* il a du mal à se situer. Normalement sûr de lui au cœur des approches représentationnelles de la connaissance — là où tout est clair, prévisible et ordonné —, le voilà désorienté dans le mouvement et la multiplicité que comprend le texte. Il doit alors affronter et surmonter le mouvement et la multiplicité devant et dans

¹⁰ Pour le dire autrement, je connais déjà la majorité des composantes de ma thèse. Mon travail est désormais d'arriver à donner à penser et sentir les moments d'expériences que comprennent ces composantes.

lesquels se trouve sa pensée — incertaine de savoir ce qu'elle devrait penser de ce qui l'étonne et de ce qu'elle ne sait pas *encore* nommer. Les repères de sens de L'Autrui généralisé tiennent donc du cadre d'une pensée cartésienne et ordonnée. Dans cet ordre d'idées, je signale que les réponses que je donne aux questions que pose L'Autrui généralisé visent à aider quiconque lit cette thèse, et n'a pas l'habitude de rencontrer du mouvement et de la multiplicité sur le plan universitaire, d'arriver à mieux s'orienter dans son expérience de lecture (et d'initiation à l'indétermination). Ces réponses sont donc, en quelque sorte, pédagogiques. De plus, celles-ci offrent fictivement à L'Autrui généralisé la possibilité de se libérer du cadre de la pensée représentationnelle et donc la possibilité de devenir un Autrui-qui-reconnaît-le-mouvement-dans-la-pensée. Pour le dire autrement, ces réponses éclairent une voie qui permet d'accueillir l'incertitude. Cette voie n'est pas celle d'un mode de pensée déterministe, mais bien celle d'un mode de pensée qui accueille l'indétermination, l'absence de répétition et de typicalités (j'apporterai des précisions à ce sujet dans ce qui suit).

Je souligne que le nom « L'Autrui généralisé » provient d'un concept de George H. Mead (2006). Considéré comme le père de l'interactionnisme symbolique (Le Breton, 2012), Mead soutient que la « conscience de soi se constitue dans et par l'action de prendre ou de sentir l'attitude d'autrui vis-à-vis de soi (p. 237). » Prendre ou sentir cette « attitude » signifie d'imaginer, avant d'agir, la manière dont nos actions et nous-mêmes seront perçus. On comprend que cette « attitude » cadre et maintient notre soi, notre identité (et notre agir) sous le jugement et l'évaluation de l'altérité. L'« Autrui généralisé » est donc une perspective extérieure que l'on imagine portée sur soi ; perspective qui enligne notre conduite et la conception que l'on se fait de soi dans le monde extérieur ; monde que Mead (2006) qualifie de « social ». Je précise que cette perspective extérieure repose sur des repères qui sont : ouvertement légitimés dans le monde social, qualifiés comme étant « typiques », c'est-à-dire

appuyés par le sens commun et perçus comme allant de soi (Berger et Luckmann, 2006 ; Schütz, 2007). Lorsque l'on qualifie quelque chose comme allant de soi ou comme étant « typique », cela signifie que ce quelque chose est facilement envisageable et représentable. Il importe de souligner que ce qui est facilement représentable tient du paradigme représentationnel. Ce dernier paradigme regroupe les approches constructivistes dans lesquelles s'inscrivent notamment l'interactionnisme symbolique (Le Breton, 2012 ; Mead, 2006) et le constructivisme social (Berger et Luckmann, 2006).

D'une manière générale, l'« Autrui généralisé » repose sur une perspective qui n'admet aucune forme de nouveauté, de singularité. En effet, cette perspective tient de la répétition du même, de la prévisibilité, de manières d'être et de faire qui sont communément connues, promues et légitimées dans le « monde social » (Mead, 2006). Il en va de même avec l'ensemble des approches qui s'inscrivent dans le paradigme représentationnel. Ainsi, ce qui est qualifié de « typique » ne provoque aucun tollé, n'engendre aucun étonnement, aucune surprise (Berger et Luckmann, 2016 ; Schütz, 2007).

Par ailleurs, je souligne que les commentaires du personnage qu'est L'Autrui généralisé expriment les appréhensions et les hésitations que j'ai rencontrées durant l'écriture de cette aventure d'idées ; ils expriment ces moments où je me suis imaginée lue ; ces moments où j'ai reporté, sur moi, la perspective d'un « Autrui généralisé » (Mead, 2006), et donc ces moments où j'ai imaginé comment mon écriture et approche universitaire, certainement non « typiques », pouvaient être perçues, interprétées, jugées (Berger et Luckmann, 2016 ; Schütz, 2007). Rendre visibles ces appréhensions et hésitations, par l'entremise de conversations fictives, m'a amenée à les affronter, à les surpasser, ainsi qu'à remettre en question la dimension morale de la connaissance représentationnelle ; à savoir ce qu'elle

détermine comme étant bon ou mal, trop « ci » ou pas assez « cela » lorsque vient le temps d'évaluer une démarche universitaire et particulièrement la forme et le fond que doit avoir une thèse doctorale. De plus, rendre visibles ces appréhensions et ses hésitations par l'entremise de la création de « personnages » m'a permis de mettre de l'avant le mouvement¹¹ et la multiplicité¹² qui peuvent se faire sentir — en soi — dans un processus d'écriture universitaire, et conséquemment de retourner le questionnement moral de ce qui se fait et ne se fait pas dans une démarche universitaire, en une démarche éthique et émancipatrice mettant en avant plan « ce que peut » faire le « corps » (Arnaud, 2017, p. 75-76 citant Spinoza dans la troisième partie de *L'éthique*).

« “Personne n’a jusqu’ici déterminé ce que peut le corps”,
écrit Spinoza dans la troisième partie de *L'éthique* »
(Arnaud, 2017, p. 75-76)

Mais qu'est-ce que « peut » bien faire le « corps » ? Qu'entend Spinoza par là ? Le corps peut se sortir des « jugements sociaux » qui le coïncent, le limitent dans ce qu'il lui est possible d'être, de faire et surtout de devenir (Sauvagnargues, 2009, p. 56). Spinoza a « remplacé la morale, le jugement “qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes” par l'Éthique » (Sauvagnargues, 2009, p. 56 citant Deleuze, 1981, p. 35). Dans l'Éthique on est indifférents « aux jugements sociaux » (Sauvagnargues, 2009, p. 56). Cette indifférence se retrouve dans l'art et dans une écriture créative qui fait éclater le cadre des conventions et cette nécessité (transcendante) qu'est de présenter, de manière linéaire et ordonnée, ce qui se donne à

¹¹ Par « mouvement », je me réfère aux appréhensions et aux sentiments (telle que la honte, la peur) qu'une écriture universitaire créative (et donc non typique) pour engendrer en soi.

¹² Par « multiplicité », je me réfère aux différents points de vue fictifs que je pose dans mon texte et qui évoquent les réponses possibles et imaginées que pourrait susciter mon texte. À cet effet, il importe de bien saisir que cette « multiplicité » est avant tout performative, elle tient d'un acte créatif qui me permet de décoincer le sujet-chercheur du cadre normatif, voire typique, dans lequel doit s'insérer sa pratique universitaire.

penser. Tout cadre n'admet donc aucun mouvement, aucune multiplicité, aucun ressenti. L'écriture créative est donc émancipatrice. Elle ouvre la voie à une nouvelle image de la pensée et nous transporte dans le mouvement de celle-ci ; un mouvement qui est ressenti par le corps. Sauvagnargues va dans ce sens lorsqu'elle écrit : « [l]a littérature créatrice est forcément éthique parce qu'elle [...] néglige les formes sociales stabilisées » (2009, p. 56).

Quant à la transformation du personnage de L'Autrui généralisé à un Autrui-qui reconnaît-le-mouvement-dans-la-pensée, celle-ci représente en quelque sorte la transformation que j'ai eue au cours du processus d'apprentissage et d'écriture sous-jacent à cette aventure d'idées. Cette transformation s'effectue via ce passage entre les approches représentationnelles et les approches non représentationnelles de la connaissance ; c'est donc dire entre une approche qui s'inscrit dans le « temps dominant » (Rancière, 2018, p. 36) et une approche qui peut accueillir du mouvement, de la multiplicité et des vagues de vagues et de complexité (je signale que les approches représentationnelles et non représentationnelles seront circonscrites dans cette thèse).

Ainsi, la transformation du personnage de L'Autrui généralisé à un Autrui-qui-reconnaît-le-mouvement-dans-la-pensée implique ce passage entre une approche déterministe de la connaissance et une approche indéterminée dans la connaissance, ou si l'on préfère entre une approche où tout est ordonné, connu d'avance, facilement représentable, nommable, c'est-à-dire en lien avec ces « notions générales emmagasinées dans le langage » (Bergson, 2017, p. 97) et donc « typiques » (Berger et Luckmann, 2016 ; Schütz, 2007), et une approche qui comprend du mouvement, de la multiplicité, de l'incertitude, de la créativité, de la nouveauté, de l'ineffable et de l'énigme... L'Autrui-qui-reconnaît-le-mouvement-dans-la-pensée exprime une manière de faire l'expérience de la connaissance qui s'exerce dans ce que je nomme

l'« au-delà-de-tous-cadres », concept que j'ai créé au fil de cette aventure d'idées et sur lequel je reviendrai.

La Raison et Marie

On retrouve également les personnages que sont La Raison et Marie dans cette aventure. La Raison, on le verra, hésite à s'aventurer hors du cadre des généralités. Comme L'Autrui généralisé, elle n'est pas familière avec le mouvement puisque ce dernier est chose nouvelle pour elle. Le personnage qu'est Marie est l'instance qui arrivera à tirer et pousser La Raison de sa zone de confort. En effet, Marie emmènera La Raison dans des territoires insoupçonnés. Ce personnage qu'est Marie représente à la fois la nouveauté et la volonté de savoir (ce qu'il est possible de savoir, de faire et d'exprimer dans la connaissance). Il représente cette faculté intuitive et combien vague qu'il est possible de retrouver en soi (et dans la connaissance) que l'on nomme « intuition » et qu'on hésite bien souvent, en tant que chercheur, à reconnaître ; soit parce qu'on ne sait pas comment se la représenter, soit parce qu'on n'en a tout simplement jamais entendu parler... *Quoi ? ! de l'« intuition » dans la connaissance ! ?*

« [L'intuition] ne passe pas par la médiation de lois universelles appliquées de l'extérieur à des cas particuliers. » (Braz, 2012, p. 76)

« L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. »
(Bergson, 2017, p. 27)

[P]enser intuitivement est penser en durée. L'intelligence part ordinairement de l'immobile et reconstruit tant bien que mal le mouvement avec des immobilités juxtaposées. L'intuition part du mouvement [...]. Le travail habituel de la pensée est aisé et se prolonge autant qu'on voudra. L'intuition est pénible et ne saurait durer. [...] Comme nous ne pouvons la reconstituer avec des éléments préexistants, puisqu'elle n'a pas d'éléments, et comme d'autre part, comprendre sans effort consiste à recomposer le nouveau avec de l'ancien, notre premier mouvement est de la dire incompréhensible (Bergson, 1938/2017, p. 30-31).

Mais acceptons-la provisoirement, promenons-nous avec elle dans les divers départements de notre connaissance : nous la verrons, elle obscure, dissiper des obscurités. Par elle, des problèmes que nous jugions insolubles vont se résoudre ou plutôt se dissoudre. Soit pour disparaître définitivement soit pour se poser autrement (Bergson, 1938/2017, p. 31-32).

Le personnage nommé Marie représente cette petite voix/voie intérieure qu'est l'« intuition » (Bergson, 2017) ; voix/voie de la potentialité ; voix/voie que j'ai acceptée de suivre avant même d'avoir su la penser et nommer. Ce personnage exprime cette fougue qui m'a poussée et emmenée à faire de ma thèse une aventure d'idées. Marie est sans aucun doute l'héroïne de cette aventure d'idées. Elle est celle qui a choisi de prendre le « taureau par les cornes (James, 2010, p. 280) ».

Par ailleurs, je souligne que les conversations entre La Raison et Marie rendent compte de ces dualités et même paradoxes au beau milieu desquels je me suis retrouvée d'un point de vue empirique et radical. Par dualités et paradoxes, je me réfère : à un non-sens qui semble évident¹³ et un sens qui est à faire ; à la peur de l'indétermination et au courage de devoir juste foncer sans savoir ce vers *quoi* notre

¹³ Faire de sa thèse une aventure d'idées ? Ce n'est pas un peu « curieux » comme idée (ici, la curiosité évoque une différence qui dérange, quelque chose que l'on a du mal à se représenter et donc qui ne fait, évidemment, pas de sens) ?

approche indéterminée nous mènera ; au découragement et à la peur de ne jamais *arriver à* faire de cette thèse une aventure idées et à l'absolue confiance que l'on peut *arriver à* le faire avec obstination, temps et effort ; au temps qui file et au temps-qui-n'en-finit-plus-de-s'étirer-et-de-passer-et-que-l'on-prend-à-comprendre-ce-qu'il-nous-faut-comprendre afin d'*arriver à avancer*, d'*arriver à* savoir progresser dans cette histoire de thèse et d'aventure d'idées — et ce, avec le but d'*arriver*, un beau jour, à la donner à lire, sentir et penser.

Devant ces dualités et paradoxes qui engendrent — en soi — du mouvement et de l'incertitude, le réflexe de La Raison est de vouloir prendre la voie qui est la plus simple ; à savoir celle qui est la plus sûre, celle qu'elle peut évaluer, mesurer, déterminer *et donc* celle qui comprend le moins de difficultés et d'incertitude, celle qui comprend des « éléments préexistants (Bergson, 2017, p. 31) », c'est-à-dire celle qui tient de cette assurance qu'est de savoir prévoir ce qui est à venir. Devant ces dualités et paradoxes qui engendrent — en soi — mouvement et incertitude, la voix de La Raison nous invite à abandonner au plus vite cette histoire d'aventure d'idées et de s'en remettre à l'ordre (à la linéarité et au bon sens) et ce, afin d'éviter le pire : à savoir le jugement de la personne lectrice qui ne saura sans doute pas *quoi* penser de cette aventure d'idées et dont on sera sans doute la risée — « ha ! ha ! ha ! mais-qué-cé-ça-cette-thèse-là ? »

« [Here the sentence is] not exemplifying a general principle but sampling – listing the possible »
(Sedgwick, 2003, p. 95)

Quant à la voix de l'intuition, elle chuchote de ne pas avoir peur, d'avoir confiance, en soi et en les autres. Elle chuchote de se pousser → soi → à faire l'i-m-p-o-s-s-i-b-l-e. Elle chuchote que se pousser → soi → dans l'inconnu est la seule chose à faire afin d'*arriver à* savoir « dissiper des obscurités », afin d'*arriver à* savoir ce qu'on ne

sait pas *encore* penser, nommer (Bergson, 1938/2017, p. 32). Elle chuchote que se pousser → soi → est la seule chose à faire afin d'*arriver à* surmonter les obstacles¹⁴ qui font partie de l'aventure et qui la sous-tendent en même temps. Car une aventure sans obstacle, est-ce même possible ? « Mais non » finira pas saisir La Raison qui aura (enfin) saisi que le « bon sens » et la logique déterministe n'arrivent pas toujours à faire sens du sens qui est à faire et que l'incertitude est le propre de toute aventure. À partir de ce point, La Raison se sera adaptée à la nouveauté, au mouvement et à la multiplicité d'une approche indéterminée. Elle sera enfin devenue une alliée (yeah !).

La Raison et Marie sont les tout premiers personnages que j'ai créés. Leur création, comme celle des autres personnages de cette thèse, provient d'un agir spontané, ludique et instinctif qui m'a permis de dépasser les obstacles auxquels j'ai été confrontée, d'explorer de nouvelles possibilités dans la connaissance et donc de me libérer des « formes sociales stabilisées » qui maintiennent la pensée dans le cadre déterminant de ce qui se fait et ne se fait pas (Sauvagnargues, 2009, p. 56).

Every instinct act holds a power of variation that we are well within our rights to call **ludic**, in the widest sense of the word. Or aesthetic, given the nature of the yield produced. For play's margin of maneuver is « style » : the –esqueness that performs **possibility**. All of this obliges us to recognize **expression** as a vital operation as primordial as instinct itself. [...] **Adaptation** never comes without inventiveness. Expressivity and inventiveness are the cutting edge of the genesis of forms of life (Massumi, 2014, p. 13, je mets l'accent).

L'élaboration de personnages est en quelque sorte une réponse de la pensée vis-à-vis de la complexité devant (et dans) laquelle elle se (re)trouve confrontée. Dans cette perspective, l'expérience de penser n'est pas réduite « to a series of observational

¹⁴ Telle l'incertitude, l'appréhension du jugement, l'expérience de ne pas savoir...

states. It appreciates the complexity of thinking while encouraging us to deploy **technique** to become more thoughtful (Connolly, 2002, p. 8, je mets l'accent). » Dans cette perspective, avoir recours à sa créativité, c'est s'adapter à la complexité.

And I say : GO, « deploy technique »

(Connolly, 2002, p. 8)

and play

JUST GO →

*Et tu finiras par saisir que
l'« intuition » est à la fois une
voie et une voix ; qu'elle est
en soi et chez Bergson*

une

« méthode »

(2017, p. 76).

*Et à travers tout
cela, elle finira par
devenir ce personnage
que tu nommeras
« Marie ».*

Personne Lectrice

On retrouve également dans cette aventure d'idées un autre personnage que j'ai nommé Personne Lectrice. Il s'agit du dernier personnage que j'ai créé. C'est avec Marie-Pierre qu'il converse dans le texte. On verra que ces conversations sont parfois teintées d'humour, de surprise. Cette manière ludique de faire me permet de détendre, voire de déplier l'atmosphère de complexité dans laquelle se retrouvera la réelle personne lectrice en plus de remettre en question, et sous tension, certaines règles épistémologiques qui vont de soi dans la pensée « classique (Laplantine, 2015) ».

Étant moi-même la première personne lectrice de cette thèse, je précise que les commentaires du personnage Personne Lectrice expriment : la manière dont j'ai réagi au texte, à ce qui y était écrit ; la manière dont la lecture du texte m'a affectée et conséquemment ce vers *quoi* certains de ses passages ont amené ma pensée. Avec du recul, je constate que les échanges entre Personne Lectrice et Marie-Pierre m'ont permis d'apporter certaines précisions au texte, de l'étoffer. Cette manière de faire s'est également faite avec spontanéité, créativité et « instinct (Massumi, 2014) ». Pour le dire autrement, cette manière de faire n'a pas été réfléchi ; elle s'est plutôt faite. Juste **faite**. Oui.

Instinct is a mode of thinking. One with **doing**. Being directly lived, gestured rather than represented, its mentality is of a degree that is by nature resistant to cognitive definition. There is always something extra about it that enthusiastically eludes cognitive referencing. It is always thinking-doing in excess over denotation (Massumi, 2014, p. 31, je mets l'accent).

Instinctive action plays its own creativity against the limitative conditions of the external milieu. Whether an instinctive action is induced by an external stimulus or a situation of external necessity or happens in the

absence of either, there is a degree of « hallucinatory » freedom in the deformational variations it performs. Instinct, Bergson emphasizes, is not just triggered, it is played (1998, 145, 180). It plays itself, as it plays upon. It is always the playing out of a **true act**, never just a stereotype of action (Massumi, 2014, p. 19, je mets l'accent).

L'acte performatif : une identité multiple

Je signale que je n'identifierai pas spécifiquement les personnages appelés à échanger dans ces conversations fictives. D'une manière générale, ces conversations se tiendront entre L'Autrui généralisé et Marie-Pierre ; La Raison et Marie ; Marie-Pierre et Personne Lectrice ; et parfois entre Marie et Marie-Pierre. Je n'identifierai pas l'identité de ces personnages qui échangent entre eux parce que ce qui m'importe de faire importer est ceci : les échanges entre ces personnages expriment des moments d'expérience dans lesquels s'est retrouvée ma pensée. Ces échanges expriment ce vers *quoi* m'a amenée l'expérience de m'être forcée à penser et d'être arrivée, un beau jour, au constat que je devais laisser aller ma créativité et découvrir ce vers *quoi* ce mode de faire pouvait m'amener. Ainsi, l'acte performatif « frees identity into states [...] of possibility » (Phillips, 1997, p. 156). Autrement dit, il est une manière de (se) sortir de ce cadre qui maintient et restreint l'agir à l'intérieur de conventions (en plus de le coincer sous le jugement de l'altérité). De plus, on verra que l'acte performatif permet de mettre un frein « [to] the theory of individualism set in the simplicity of a centered self whose exchanges with itself and others are organized around a will (Connolly, 2017, p. 59). » L'acte performatif exprime donc un agir spontané et créatif qui permet de progresser sur la trajectoire de sa pensée. Il n'exprime pas un « qui » ou un « quoi », mais bien ce « dans quoi *et* devant quoi » peut se retrouver une pensée. Et ce « quoi » implique mouvement, tension, indétermination, créativité et multiplicité.

« To be all or not to be at all ! »
(Puig de la Bellacasa, 2017, p. 71).

« “I believe in all sincerity”, Valéry wrote, “that if each man were not able to live a number of lives beside his own, he would not be able to live his own life.” Valéry’s ironic sincerity [...] invites us, like Butler, to multiply our versions of self as some kind of psychic necessity »
(Phillips, 1997, p. 156).

« One never writes alone. As Deleuze and Guattari say, one writting alone is already a crowd »
(Manning et Massumi, 2014, p. viii).

« You do not know for sure what will bubble up when you become a guinea pig of your own complex, layered self »
(Connolly, 2017, p. 56).

Ainsi, lorsqu’il est question d’acte performatif, on n’est pas dans la désignation, l’explication ou la signification, mais bien dans le mouvement de l’expression. On est dans le *faire* du corps. Et qu’est-ce que fait le corps ? Il rend compte de son expérience de la réalité par la création d’actes performatifs qu’il crée et découvre (en même temps). Dans cette perspective ce qui est adressé :

[is some] aspects of experience and reality that do not present themselves in propositional or even in verbal form alongside others that do, rather than submit to the apparent common sense that requires a strict separation between the two and usually implies an ontological privileging of the former (Sedgwick, 2003, p. 6).

L’expérience empirique et radicale que l’on fait de la réalité, et qui comprend celle de penser, est mouvante et coule dans bien des sens. C’est précisément à ce mouvement et cette multiplicité que nous ramènent l’acte performatif et les multiples personnages que l’on retrouve dans cette thèse-aventure d’idées. Ces derniers sont une réponse de

l'expérience vécue qu'un soi a faite de, et dans, la réalité. Ils sont une réponse à ce que peut (faire) le corps.

« “Personne n’a jusqu’ici déterminé ce que peut le corps”,
écrit Spinoza dans la troisième partie de *L'éthique* »
(Arnaud, 2017, p. 75-76).

L'acte performatif, l'anthropologie et une éthique de la pensée

Par ailleurs, je signale que l'acte performatif et les multiples personnages que l'on retrouve au cœur de cette thèse peuvent être pensés telle une réponse créative qui nous ramène directement à l'« objet de l'anthropologie ». L'objet n'est pas ici « le type de personnalité prédominant dans une société donnée, ni les formes générales de cette société, mais l'expérience individuelle en tant qu'elle rend tangibles et publiques les virtualités du monde où elle a lieu (Zask, 2007, p. 146) ». Ce qui est virtuel évoque ce qui se fait sentir en soi. Le virtuel nous ramène à cette capacité que l'on a à affecter et à être affecté. Cette capacité est ce qui nous définit en tant qu'Humain. En effet, les manières de se sentir de telle et telle manière, dans son corps, dans la vie, sont communément partagées. À cet égard, l'expression créative peut être pensée telle l'actualisation de ce virtuel. Elle comprend en son centre « un effort d'ouverture, de disponibilité à une expérience qui demande à être acceptée [...] dans sa vérité fluide et vivante (Stengers, 2007, p. 151) ». L'expression créative comporte un « saut à pieds joints (Stengers, 2007, p. 153) ». En effet, elle demande que l'on quitte le monde du déterminisme, de l'univers moniste, celui où les possibles sont déjà déterminés ; celui qui nous indique qu'il n'y a rien à penser là où on s'apprête à s'aventurer. Faire un tel saut implique un « choix ». Et ce « choix », écrit Stengers (2007), ne vise pas à déterminer l'être dans ce qu'il est ou fait (p. 153). Il ne vise donc pas à identifier quiconque. (*Est-ce Marie, Personne Lectrice, La Raison... ?*) Non. Il s'agit plutôt d'un « choix du monde auquel il s'agit de

contribuer » (p. 153). Le choix peut être pensé tel un « acte de confiance [...] en la possibilité que ce vers quoi [on] saute vienne à [notre] rencontre, c'est-à-dire devienne ingrédient dans la fabrication de ce monde » (Stengers, 2007, p. 153). De là, l'expression créative est la réponse, l'effet de cet intérêt que l'on a accepté de porter sur ce qui s'est d'abord fait sentir en soi (ce que je nomme l'« impression/intuition »). L'expression créative est la réponse, l'effet d'une pensée (spéculative) qui choisit de croire que « quelque chose de l'expérience » peut être « “rich[e] en possibles” » et ce, bien qu'il y ait du déraisonnable dans l'acte en question (Stengers, 2007, p. 156). L'expression créative est la réponse, l'effet d'une pensée qui choisit de faire un « saut à pieds joints » *même si, même si*.

C'est là ce que je voudrais appeler une « éthique de la pensée ». Toute pensée est, en quelque sorte, un choix de la vie, l'affirmation qu'il y a quelque chose à penser, et qu'on peut le penser, c'est-à-dire contribuer au monde, faire le saut qui permet de quitter la terre ferme où se cantonnent les autres. [...] [S]i la pensée est un saut « vers », ce qui vient à la rencontre du saut peut être redoutable. Mais cette pensée en tant que telle, même si elle conclut à la condamnation de la vie, en est une affirmation (Stengers, 2007, p. 155-156).

L'acte performatif : rupture et critique des « oppositions premières »

L'acte performatif me permet de briser en éclats les conventions et le cadre de la connaissance représentationnelle. Je me réfère à ces conventions et ce cadre qui maintiennent les objets de pensée (et la connaissance) dans une « logique de séparation » et dans ces « grands dualismes » et « oppositions premières » que sont : le sujet/l'objet, le subjectif/l'objectif, la forme/le fond, la surface/la profondeur, le corps/la pensée, le sensible/l'intelligible, l'expérience/la réalité. De ces « oppositions premières [...] découlent toutes les autres (Laplantine, 2015, p. 51) » telles que : le soi/l'altérité, le vague/la clarté, la création/la recherche, le mouvant/le linéaire, le

ludique/le sérieux, l'intuitif/le rationnel, le désordre/l'ordre, l'étonnement/la prévisibilité, l'art/la science, le début/la fin... Je souligne que la connaissance représentationnelle maintient ces termes dichotomiques comme étant inconciliables. Laplantine (2015) va dans ce sens lorsqu'il écrit :

[Chacun de ces termes n'a] aucune raison (savante) [de] se rencontrer. Si cela ne se produit pas, c'est parce que l'on estime que les uns doivent rester impassibles pour se prémunir précisément des autres, un tantinet hallucinés et fort mal élevés (p. 49).

Par ailleurs, la connaissance représentationnelle maintient les termes de ces dichotomies dans un rapport hiérarchique où le deuxième terme est pensé comme étant le bon, alors que le premier est pensé comme étant « débauch[é] » (Laplantine, 2015, p. 47). D'ailleurs, à la lecture de ces premières pages, la pensée représentationnelle pourrait m'adresser ce discours :

Ton objet doit être clair, Marie-Pierre, et ta pensée, intelligible. Le problème c'est que ta démarche n'est pas assez linéaire. Sur le plan du fond ça va, mais la forme est trop mouvante. Sois plus rationnelle, plus sérieuse, plus objective, plus ordonnée, plus prévisible... On dirait que tu commences par la fin... Et que seront l'apport et la contribution de ta thèse au champ des connaissances ?

À cet effet, je précise que je n'ai point cherché à intégrer les rangs de l'« idéal ascétique de scientificité » qui est au fondement de la pensée classique et représentationnelle (Laplantine, 2015, p. 48). Je n'ai point cherché à grossir les rangs de cet idéal pour une seule et unique raison : j'ai fini par comprendre que ces rangs ne pouvaient me permettre de savoir « résoudre » et « poser » le problème qu'il m'est arrivé de rencontrer (Bergson, 2017). On verra dans cette thèse que la remise en question de la pensée représentationnelle est ce qui me permettra d'*arriver* à « résoudre » et « poser » ce problème.

Je signale que les actes performatifs que l'on retrouve dans cette thèse nous transportent (conceptuellement) au centre des « oppositions premières », c'est donc dire dans cet espace qu'est la barre oblique « / ». D'un point de vue conceptuel, l'acte performatif dissout les séparations. Il permet au terme « sujet » de rencontrer le terme « objet » ; au terme qu'est le « subjectif » de rencontrer l'« objectif » et il en va de même pour la forme et le fond ; la surface et la profondeur ; le corps et la pensée ; le sensible et l'intelligible et ainsi de suite. L'espace de la barre oblique « / », de l'entre-deux, devient ainsi un espace de décloisonnement propice aux possibilités et à la nouveauté.

L'espace du milieu et l'expérience de l'indétermination

Par ailleurs, je signale que je conçois l'espace la barre oblique « / » comme étant celui dans lequel le sujet se situe lorsqu'il se trouve affecté par l'expérience qu'il fait d'un objet qu'il rencontre et qui l'échappe (c'est-à-dire qu'il ne sait pas encore penser et nommer). Je conçois cet espace comme étant celui à partir duquel on fait l'expérience de l'indétermination. Faire l'expérience de l'indétermination signifie faire l'expérience d'un espace ouvert et propice à la création et à la nouveauté. Dans cet espace, on saisit qu'il se passe quelque chose, tout en saisissant que l'objet de ce quelque chose est vague, qu'il fuit à notre entendement. L'indétermination peut, selon-moi, être appréhendée tel cet espace mouvant dans lequel se retrouve la pensée lorsqu'elle constate qu'elle n'arrive pas à savoir saisir ce dans quoi et devant quoi elle se trouve. Je crois que l'on peut également rattacher l'indétermination à l'« expérience pure » de James (2017) que j'ai précédemment abordée. Je rappelle que l'on peut définir l'« expérience pure » comme étant un « ressenti présent » (James 2005/2017, p. 44), « quelque chose » que la pensée n'arrive pas encore à

penser ni à nommer, mais qui devient néanmoins « quelque chose d'après quoi agir » (James, 2005/2017, p. 48).

Les actes performatifs que l'on retrouve dans mon aventure d'idées te transporteront possiblement — toi aussi — dans l'espace de la barre « / » ; espace à l'intérieur duquel m'apparaît s'effectuer le mode de progression de toute pensée confrontée à l'indétermination. Peut-être ne sauras-tu pas toujours quoi penser de ce qui te sera donné à saisir et à sentir. Dans ces moments, rappelle-toi qu'il y aura « plus » à venir (James, 2005/2017), que la lecture de cette aventure s'inscrit dans un mode de progression de la pensée qui tend vers l'avant, qui est tourné vers le futur ; un futur dans lequel les choses sont appelées à se dévoiler.

Par ailleurs, je signale que les personnages que tu rencontreras dans cette thèse-aventure n'ont pas comme fonction de représenter quelque chose, mais bien de faire quelque chose. En effet, l'acte performatif est au service d'un projet épistémologique qui se veut antiessentialiste (Sedgwick, 2003, p. 5). « [It] is about how language constructs or affects reality rather than merely describing it (Sedgwick, 2003, p. 5) ».

L'AVENTURE D'IDÉES COMME ASSEMBLAGE ET LA THÈSE EMPIRISTE RADICALE DE WILLIAM JAMES

Cette aventure d'idées peut être pensée tel un assemblage de pièces dont la formule est « ontologically one, formally diverse » (Bennett, 2010, p. xi citant Deleuze, 1992). Et ces pièces représentent des moments d'expérience qui s'inscrivent dans la trajectoire qu'a effectuée ma pensée de manière empirique et radicale. Ces pièces (moments d'expérience) sont hétéroclites, elles établissent des connexions entre le passé, le présent et le futur. Elles sont ce vers quoi m'a amenée la trajectoire de ma pensée ; j'en ai donc « directement » fait l'« expérience » (James, 2005/2017, p. 58).

Mais qu'est-ce que l'empirisme radical ?

Voici la définition que James (2017) donne à son empirisme radical :

Ma description des choses commence [...] avec les parties et fait du tout un être de second ordre. C'est par essence une philosophie en mosaïque, une philosophie de **faits pluriels** [...] **Pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience**, et n'en exclure aucun **dont on fait directement l'expérience**. Pour une telle philosophie, *les relations qui relient les expériences doivent elles-mêmes être des relations dont on fait l'expérience, et toute relation, de quelque type qu'elle soit dont on fait l'expérience, doit être considérée comme aussi « réelle » que n'importe quoi d'autre dans le système*. Bien entendu, **les éléments peuvent être redistribués et la disposition initiale corrigée**, mais une place réelle doit être trouvée dans **l'agencement philosophique final pour chaque genre de chose dont on fait l'expérience**, qu'il s'agisse d'un terme ou d'une relation (p. 58-59, je mets l'accent).

Ainsi, chacune des pièces, voire moments d'expérience, représente ce vers *quoi* m'a amenée mon aventure d'idées. Ce *quoi* comprend les connaissances que cette aventure m'a permis d'acquérir, c'est-à-dire ce que je suis arrivée à saisir, à percevoir ; il comprend ce qui s'est passé, ce dans *quoi* s'est retrouvée ma pensée ; et il comprend ce que je suis arrivée à penser, à nommer et à exprimer. Ce dernier point a une importance particulière puisque mon aventure d'idées comprend un « devenir-capable » de penser, de nommer et d'exprimer quelque chose qui s'est d'abord fait sentir et donc qui ne se donnait pas facilement à l'entendement (Stengers, 2002). L'agencement final des pièces (voire scènes) que l'on retrouve dans cette thèse-aventure d'idées peut être comparée à une mosaïque. Je souligne que ce n'est pas la disposition de ces pièces qui importe, mais bien ce vers quoi chacune d'entre elles amène la pensée.

Un peu plus de détails sur la thèse empirique et radicale s.v.p.

« La thèse empiriste radicale » de William James, porte « sur la continuité de l'expérience (James, 2017, p. 15) ». Dans celle-ci, la connaissance se pose « comme une chaîne d'expériences tissées dans le matériau de la vie (Latour, 2007, p. 22) » et « prise dans la même trajectoire » qui nous mène à ce qui « est connu » (Latour, 2007, p. 24). « C'est une "échelle de transitions" ». Mais cette échelle, écrit Latour, « ne va pas de l'esprit à l'objet entre seulement deux points d'ancrage. Elle va plutôt des perceptions vagues à une perception directe en passant par un nombre indéfini d'étapes intermédiaires » (2007, p. 24). La connaissance se fait et passe par ces « étapes » ; elle comprend donc des moments de « transitions » (p. 24). Et ces « transitions » sont elles-mêmes des expériences dont on fait l'expérience. Elles sont ces seuils qui permettent à la pensée d'arriver à savoir voir plus clair, de réajuster son

tir *et donc* qui l'amènent à savoir à voir plus loin, ou si l'on préfère, à en savoir plus sur ce qu'elle ne savait pas *encore* penser et nommer.

Décrite [...] comme *relation* au sein de l'expérience : [la connaissance] n'est pas « l'acte » d'un sujet connaissant, un spectacle pour une « conscience », elle est la façon dont une expérience conduit à une autre. Une expérience en « connaît » une autre quand elle y aboutit (James, 2005/2017, p. 15).

La connaissance comme trajectoire et le corps comme perspective

Dans la perspective empirique et radicale de William James, la connaissance peut donc être pensée tel un processus, une « trajectoire » (Latour, 2007, p. 21). Elle tient de l'expérience d'un vouloir savoir, car dans celle-ci, on avance pour savoir, voilà ce que l'on fait. On avance jusqu'à ce que les choses deviennent plus claires. Le « résultat » recherché est la « satisfaction » (Solhdju, 2007, p. 99). On sent en soi la nécessité de savoir ce qu'on ne connaît pas *encore*. Rien n'est donc connu d'avance. La démarche n'est pas linéaire, déterministe. « L'activité est d'abord de l'ordre de l'indétermination (Despret et Galetic, 2007, p. 60) ». Ce qui se présente à l'avance est vague et senti par le corps. Ce qui se présente à l'avance est le « constat » d'un éveil, d'une curiosité, d'un intérêt que l'on sent en soi (Stengers, 2009). La pensée ne connaît pas *encore* ce qu'elle cherche à penser, mais on sent, soi, qu'il y a quelque chose à penser *même si* on n'arrive pas *encore* à savoir le nommer ; on sent soi qu'il y a un problème *même si* on n'arrive pas encore à le saisir, à savoir le « poser »¹⁵ (Bergson, 1938/2017, p. 52). Paradoxe il y a.

¹⁵ Sur la trajectoire de notre pensée, on finira par comprendre que le problème ne peut être clairement communiqué puisqu'il comprend énormément de mouvement. Tenter de le communiquer de manière claire, c'est-à-dire à l'intérieur d'une logique représentationnelle, n'est donc pas possible. Du coup, ce vers quoi l'on doit tendre est d'arriver à poser le problème pour ensuite arriver à savoir l'exprimer. À ce sujet, Bergson écrit : « Mais la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de **trouver le problème** et par conséquent de le **poser, plus encore de le résoudre**. Car un problème

Dans cette perspective :

Notre corps est devenu perspective : « le monde dont on fait l'expérience [...] se présente avec notre corps pour centre, centre de vision, centre d'intérêt [...] tout tourne autour de lui et est ressenti de ce point de vue¹⁶ ». **Les choses nous intéressent, disons-nous [...] les choses rendent notre corps intéressé, parce qu'elles agissent sur lui, tout autant que lui-même leur accorde son intérêt.** Ce que signifie « centre », dès lors, désigne tout autant le foyer d'action et d'intérêt que ce qui est au centre d'actions et d'intérêts (Despret et Galetic, 2007, p. 58, je mets l'accent).

Dans la citation qui précède, Despret et Galetic (2007) écrivent que les « choses [...] agissent » sur le corps. De là, le corps n'est plus le centre d'une vision, il n'est plus une chose observable. Non. Le corps « est devenu perspective ». C'est à travers le corps, notre corps que l'on est sensible à l'expérience de ce qui nous anime et affecte ; à cette déception et insatisfaction qu'est de ne pas savoir penser ce que l'on souhaite arriver à savoir penser ; à la curiosité qu'éveillent en soi les théories de l'affect... puis l'empirisme radical jamésien... puis la philosophie deleuzienne... Dans cette perspective où le corps est lui-même « perspective (p. 58) », on est sensible à ce désir qui nous prend (et pousse) à aller voir ce qu'il y a à savoir dans ce qu'on ne connaît pas *encore*. On se met alors à porter notre attention sur quelque chose qui est avant tout senti. C'est cette attention qui nous permet d'avancer, d'arriver à savoir voir plus clair ; d'arriver à savoir voir plus loin *et donc* d'arriver à

spéculatif est résolu dès qu'il est posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la *découvrir*. Mais poser le problème n'est pas simplement le découvrir, **c'est l'inventer**. La découverte porte ce sur qui existe déjà, actuellement ou virtuellement ; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. **L'invention donne l'être** à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne jamais venir ». Se référer à Henri Bergson dans *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, 1938/2017, p. 51-52, je mets l'accent.

¹⁶ Despret et Galetic citant W. James dans *Essays in Radical Empirism*, New York, Bombay and Calcutta, Longmans, Green and co., 1912, p. 143.

savoir plus. Oui. Puis de là, on porte de nouveau attention, on avance de nouveau, on arrive à percer-voir, à (sa)voir-saisir ce qu'il y a à saisir et ainsi de suite... L'expérience que l'on fait de et dans la connaissance est transitive. Elle est constituée de « transitions » (Latour, 2007, p. 24). L'*arriver à* saisir est un point d'arrivée. Mais il est aussi un point de « transition ». Il y a toujours plus et plus à saisir...

La perception directe : cet arriver-à-en-savoir-plus et l'importance sentie

Dans toute perspective empirique et radicale, selon Latour (2007, p. 27), « la perception directe est la fin et non le début du processus de production des faits ». La « perception directe » est ainsi un résultat, une « fin », un *arriver à* qui est soutenu par — et qui sous-tend (en même temps) — une trajectoire dont on fait l'expérience et qui nous amène à savoir plus *et donc* à avancer dans la connaissance. Pour le dire autrement, la connaissance (qui comprend l'activité scientifique) ne repose pas, ici, sur des états de fait qui seraient donnés à notre « perception directe » ; la connaissance n'est pas, ici, le savoir que l'on possède *sur* le monde et qui tiendrait de « rapports d'observation » et d'une conception ontologique moniste de la connaissance (Latour, 2007, p. 15). Non. La connaissance comprend l'expérience d'un vouloir-savoir, c'est donc dire l'expérience que l'on fait de l'activité scientifique et de ce qui nous intéresse. Le savoir devient ainsi « vecteur de transformation et non pas [un] ensemble évoluant vers quelque chose qui reste immobile et qui “n'a” pas d'histoire (Latour, 2007, p. 19) ». Lorsque l'on constate être arrivés à en savoir plus que ce que l'on savait déjà, on saisit qu'une approche indéterminée peut amener de la nouveauté. Le fait de prendre conscience de cette possibilité transforme notre rapport à la connaissance. On saisit soudainement la dimension éthique de la connaissance, à savoir les devenirs possibles qu'elle peut contenir lorsqu'on y avance de manière volontaire et indéterminée.

Les pièces et moments d'expérience que l'on retrouve dans cette thèse expriment une connaissance en train de se faire, ils expriment l'« importance » sentie d'un arriver-à-en-savoir-plus (Whitehead, 1938/2004, p. 28), ils expriment et font partie d'une « trajectoire¹⁷ (Latour, 2007) » ; et dans celle-ci, l'attention et l'intérêt sont toujours dirigés vers un « “plus” à venir (James, 2005/2017, p. 175) », vers cette « transition (Latour, 2007) » qui nous aura permis de saisir ce « plus » vers lequel tend toute démarche empirique et radicale.

L'importance qui se fait sentir avant d'être pensée

Dans l'empirisme radical de James (2005/2017), l'attention et l'intérêt ne sont pas dirigés sur quelque chose qui se donne à la « perception directe (Latour, 2007) » — un objet au pourtour défini facilement représentable. Non. Ils sont dirigés vers ce qui nous semble avoir une « importance ». À cet effet, Whitehead décrit l'« importance » comme étant un « vif sentiment de ce qui gît sous les mots (1938/2004, p. 29) ». L'importance est donc en lien avec un « vague “au-delà”, qui attend d'être pénétré (p. 30) ». Elle est en lien avec une « intuition » dont on fait l'expérience de manière radicale (Bergson 1938/2017 ; James, 2005/2017 ; Whitehead, 1938/2004).

Sous cette optique, « [l]a compréhension n'est jamais un état d'esprit statique achevé. Elle a toujours le caractère d'un procès de pénétration, incomplet et partiel (Whitehead, 1938/2004, p. 64). » La connaissance est donc un « processus de pénétration ». Elle sous-entend « une relation à un certain environnement indéfini donné, imposant une perspective et attendant d'être exploré », voire dévoilé (Whitehead, 1938/2004, p. 64-65). Mystère et énigme il y a.

¹⁷ ... trajectoire que j'ai encourue et sur laquelle je me situerai jusqu'au moment où je constaterai que ma thèse est enfin prête à être déposée.

Éclatement de la dichotomie sujet/objet et absence d'un gouffre épistémologique

Avoir recours à une démarche empirique et radicale, c'est donc mettre de l'avant : ce qui s'est passé, ce qui nous est arrivé, ce dans *quoi* la pensée s'est (re)trouvée et ce vers *quoi* ce *quoi* nous a (a)mené¹⁸. Dans la perspective empirique et radicale de William James (2005/2017) la « connaissance » est « en transit et en chemin (p. 76) ». Et sur ce chemin :

Le champ instantané du présent est toujours expérience à l'état « pur », actualité brute et sans qualité, un simple *cela*, pas encore différencié entre chose et pensée [...]. C'est seulement dans l'**expérience ultérieure** qui supprime l'expérience présente que cette immédiateté naïve est scindée rétrospectivement en deux parties, une « conscience » et son « contenu », et que le contenu est [...] confirmé (James, 2005/2017, p. 76-77, je mets l'accent).

¹⁸ Je dirais que ce vers quoi nous mène cette manière de faire, radicale, ce sont des constats car la « transition (Latour, 2007) » ne peut être saisie que par l'entremise de ce moment où l'on constate avoir avancé, où l'on comprend que l'on comprend désormais « plus » que ce que l'on connaissait. La connaissance passe ainsi par un faire indéterminé du corps — lequel est déterminé à arriver à savoir « plus » que ce qu'il ne connaît *déjà* (James, 2005/2017). Le présent essai s'inscrit dans cette logique empirique et radicale car ce dont il est question dans celui-ci est avant tout la question du faire du corps, à savoir ce qu'il arrive à faire et à exprimer après qu'il se soit intéressé à quelque chose qu'il ne savait pas *encore* penser ni nommer et qu'il a **quand même** choisi de poursuivre *même si...* On retrouve ainsi, dans cette manière de faire, une logique du paradoxe car ce dernier, écrit Deleuze « brise l'exercice commun et porte chaque faculté devant sa limite propre, [...] la pensée devant l'impensable qu'elle est pourtant seule à pouvoir penser ». Ce quelque chose qu'on ne sait pas *encore* penser ni nommer (d'où le paradoxe de poursuivre **quand même**) est ici « l'impensable [que la pensée] est pourtant seule à pouvoir penser » — mais qu'elle ne sait pas *encore* penser ni nommer (le mot *encore* indique, ici, quelque chose à venir, à faire arriver, à actualiser). Se référer à Gilles Deleuze dans *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968/2017, p. 293. Évidemment, la pensée (ma pensée) est *arrivée à* (*et donc* le corps est devenu capable de) savoir penser et nommer cet « impensable » avec l'aide de ces alliés que sont, entre autres, Deleuze (1968/2017) et James (2005/2017). Toutefois, ce que la pensée est arrivée à savoir penser et nommer n'est pas une chose claire et définie. Il s'agit de quelque chose qui a été créé et qui tient d'une trajectoire, d'un *arriver-à* (penser, nommer, exprimer, faire). *L'arriver-à* exprime le faire du corps, un faire qui lui permet d'arriver à savoir « plus » et qui comprend cette expérience de soi par soi qui passe par des constats, par des moments de transition qui sont eux-mêmes des expériences dont on fait l'expérience.

Pour le dire autrement, le *quoi* de ce vers *quoi* on tend, lorsqu'on se trouve dans une perspective empirique et radicale, ne devient connu qu'à partir de l'« expérience ultérieure » qu'on arrive à en faire, qu'à partir de ce constat que l'on fait et dans lequel on constate être arrivé à progresser, à en savoir plus. Le *quoi* de ce vers *quoi* on tend, dans toute perspective empirique et radicale, est donc à venir, et cet à-venir s'actualise lorsque l'on témoigne de sa propre avancée. De là, ce n'est que « rétrospectivement » que l'on arrive à se poser comme sujet connaissant un objet ou si l'on préfère, à « scind[er] en deux parties, une “conscience” et son “contenu” ». Mais l'objet dont il est question, ici, n'est pas dissociable de la trajectoire qui nous a amené à le connaître. Pour le dire autrement, je me pose ici comme un sujet connaissant l'objet qu'est l'empirisme radical. Seulement, je suis arrivée à le connaître par l'entremise d'une trajectoire que j'ai effectuée de manière empirique et radicale. Le savoir que je possède sur l'objet qu'est l'empirisme radical (et sur tous les autres objets que l'on retrouve dans cette thèse qu'il s'agisse des théories de l'affect, de la philosophie bergsonienne, de leurs concepts...) provient de la trajectoire que j'ai encourue ; trajectoire qui comprend l'expérience de vouloir en savoir plus sur quelque chose que l'on ne saisit pas *encore*. Le mot *encore* est en italique, il tend vers l'avant, vers un *à-venir* qui est désormais actualisé puisque je suis désormais capable de nommer ce qu'est l'empirisme radical : j'en ai directement fait l'expérience empirique et radicale. Ce devenir-capable est donc un « plus » que la trajectoire effectuée aura engendré (James, 2005/2017).

L'empirisme radical écarte ainsi la thèse de la transcendance. Les choses, voire les objets ne sont pas donnés d'avance à notre interprétation, à notre « perception directe (Latour, 2007) » comme le fait la pensée représentationnelle. Non. On fait directement l'expérience des choses et des objets dans l'empirisme radical.

Ce saut par-dessus le gouffre de la pensée classique

Quant à la pensée classique, voire représentationnelle, cette dernière pose le sujet et l'objet de part et d'autre d'un « gouffre épistémologique (James, 2005/2017, p. 72) ». En elle, le sujet se positionne comme ayant l'autorité et le pouvoir de définir l'objet qui se tient là, face à lui, et qui se donne à être interprété et défini par lui. Le « gouffre » représente : un *je* suis ici et les choses sont *là* ; elles existent, j'existe et j'arrive à les définir, *là* où elles sont, à partir de mon ici, à partir de l'observation que je fais de celles-ci ; nous existons donc de part et d'autre d'un gouffre ! Ce que James avance, quant à lui, est que la « référence objective [...] est un effet secondaire (p. 72) » qui provient des expériences que l'on fait des objets avec lesquels on interagit et dont on fait l'expérience. Dans la perspective empirique et radicale de William James (2005/2017), la connaissance est à faire et passe toujours par le *faire* du corps. Elle se fait dans l'expérience d'un *avancer-vers* et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle James la décrit comme étant « en transit et en chemin (p. 76) ». Mais, afin de se mettre à avancer, il importe d'arriver à sauter au-dessus du gouffre, et pour se faire on doit prendre son courage à deux mains (métaphoriquement, l'acte de prendre son courage à deux mains implique le *faire* du corps et cette nécessité qu'est de se tourner vers soi-même afin de réaliser quelque chose d'incertain).

C'est là ce que je voudrais appeler une « éthique de la pensée ». Toute pensée est, en quelque sorte, un choix de la vie, l'affirmation qu'il y a quelque chose à penser, et qu'on peut le penser, c'est-à-dire contribuer au monde, faire le saut qui permet de quitter la terre ferme où se cantonnent les autres. [...] [S]i la pensée est un saut « vers », ce qui vient à la rencontre du saut peut être redoutable (Stengers, 2007, p. 155-156).

La connaissance n'est donc aucunement statique, hors du temps, mais bien dynamique et en mouvement. On avance pour savoir, voilà ce que l'on fait (et la personne lectrice doit avancer dans la diégèse du texte afin d'*arriver* à savoir saisir davantage cette aventure d'idées).

Notre corps, la confiance, le « devenir-capable »

D'après ce qui précède, on comprend que c'est du corps « que tout part et c'est à lui que tout revient. Il est ce par quoi le monde nous touche », nous affecte, nous étonne, nous intéresse (Despret et Galetic, 2007, p. 70). « L'intérêt, écri[t] James (2017), construit l'expérience bien plus qu'il n'est construit par elle : *mon expérience est ce à quoi j'accepte de m'intéresser* (p. 74) ». Ici, « accept[er] de [s]'intéresser » ; c'est aussi « [...] essayer de penser à partir de ce qui est d'abord un constat [et] de donner à ce constat le pouvoir de nous faire penser, sentir [...] agir (2004, p. 24)¹⁹. »

La perspective radicale et empirique de James est pragmatique, elle tient de l'agir, du faire et du sentir. On ne connaît pas *encore* ce qu'elle nous permettra de connaître et de faire. Mystère et énigme il y a ; enfin, certainement pour soi. De là :

[N]otre corps mérite notre confiance. Parce que lui-même fait confiance au monde ; parce que les choses du monde ne sont pas inertes, et qu'elles agissent sur lui, qu'elles le touchent au plus intime, qu'elles revendiquent une **importance** et une signification (Despret et Galetic, 2007, p. 59, je mets l'accent).

Au sujet de l'« importance », Whitehead écrit : « Une caractérisation de l'importance est [...] qu'elle est cet aspect du sentir par lequel une perspective est imposée à

¹⁹ Je rappelle qu'il s'agit là de la définition que donne Isabelle Stengers à l'« essai ».

l'univers des choses senties (1938/2014, p. 34). » Dans cette perspective, le corps devient :

[...] cette portion de la nature avec laquelle chaque moment de l'expérience coopère intimement. Il y a un va-et-vient de facteurs entre l'actualité corporelle et l'expérience humaine, de sorte que chacune participe à l'existence de l'autre (Whitehead 1938/2014, p. 134).

De là :

[L]es activités corporelles et les formes d'expérience peuvent être interprétées en fonction l'une de l'autres. De plus, le corps fait partie de la nature, et ainsi nous interprétons finalement le monde en fonction des types d'activités qui se révèlent dans notre expérience intime (Whitehead, 1938/2014, p. 135).

- J'ai une question.
- D'accord, c'est quoi ?
- Mais c'est quoi que t'as cherché à savoir ?
- Il m'est impossible de répondre simplement à cette question. Je dirais que j'ai cherché, au début de tout, à savoir s'il y avait réellement une importance à approfondir les théories de l'affect comme me « l'indiquait » mon « impression/intuition » (à savoir qu'elles pourraient possiblement m'aider à articuler ce que je nommais la « dimension sensible » présente dans l'attention portée à l'apparence de soi).
- Et puis ?

- Eh bien, j'ai été voir.
- Quoi ?
- S'il y avait vraiment quelque chose à savoir d'important dans celles-ci.
- Mais où ? Et puis comment est-ce que t'as été voir ?
- Et bien c'est précisément cela que je mets de l'avant dans mon aventure d'idées (le où, le comment et le *quoi* — lequel est composé de moments de « transition » (Latour, 2007). L'expérience que j'ai faite de cette aventure s'est faite de manière empirique et radicale (James, 2005/2017). Mais n'as-tu pas lu ce qui précède ?
- Oui j'ai lu, mais je n'ai pas tout compris. C'est compliqué ton histoire.
- Mais c'est sûr que ça l'est. Ça ne peut quand même pas être simple que d'aller voir s'il y a quelque chose d'important à savoir dans ce que l'on ne connaît pas *encore*, surtout quand tout part d'une « impression-slash-intuition ». Penses-y un instant.
- Je ne sais pas trop comment penser cela. Tel est ce que je constate.
- Moi non plus je ne savais pas comment j'allais finir par *arriver à savoir*²⁰ penser une pareille situation, mais c'était important pour moi d'« essayer » de

²⁰ Pour le dire autrement, je ne savais pas comment me « comporter » devant et dans la situation dans laquelle je me trouvais. À un moment, j'ai compris que je devais faire *plus* que ce que je savais faire. Ce *plus* signifiait sortir de ma zone de confort ; il signifiait expérimenter, faire plus, juste plus. Et ce plus exprime la nouveauté ainsi que de nouveaux modes de faire et d'être dans la connaissance. « Nous connaissons une chose dès que nous avons appris comment nous comporter à

le faire (Stengers, 2009) et ce, *même si* je ne savais pas *encore* faire sens de cette « importance » (Whitehead, 1938/2004). Et j’y suis arrivée — de manière empirique et radicale. Et parmi les éléments que je suis arrivée à saisir sur la trajectoire de cette aventure, il y a des choses que je n’aurais jamais même pu m’imaginer — comme sujet-chercheur. C’est le « devenir-capable » de penser la complexité, c’est la sortie du cadre représentationnel qui m’a donné la possibilité d’arriver à saisir et à exprimer ce que je suis arrivée à saisir. Au bout du compte, je me rends compte que c’est un « devenir-capable » que j’ai fini par trouver dans cette aventure d’idées (Stengers, 2002).

« Affect as a promise : increase in capacities to act [...] the start of “**being-capable**” (Uexküll, quoted in Agamben 2004, p. 51) [...] being open to more life or more to life (Massumi 2002). »
(Gregg et Seigworth, 2010, p. 12, je mets l’accent).

J’en suis là quatre ans plus tard, j’en suis là aujourd’hui le 2 septembre 2018. À quelque part, cette méthode qu’est le pragmatisme de James (méthode corrélative à sa théorie de l’empirisme radical) est une expérimentation (de l’impossible) possible, de ce que l’on peut devenir capable de faire. L’acte en cours devient ainsi un acte éthique. Il nécessite un certain courage et, paradoxalement, une certaine audace ; celui et celle d’être capable de dire : je ne sais pas *encore* si je vais être capable, mais je veux le devenir. Le devenir comprend ainsi un certain pouvoir, un « empowerment » (Drumm, 2013/2017, p. 194) qui tient de l’expérience (et de la volonté) qu’est d’avoir essayé de faire l’impossible.

son égard [...]. Jusque-là, elle nous demeure “étrangère” » (Despret et Galetic, 2007, p. 51 citant W. James dans *The Will to Believe and Other Essay in Popular Philosophy*, London, Bombay and Calcutta, Longmans, Greens and co., 1897, p. 85 (trad. fr. *La Volonté de croire*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 109.)

L'assemblage de ces pièces : ce dans *quoi* s'est retrouvée une pensée

Ainsi, l'assemblage des pièces que l'on retrouve dans cette thèse me permet de rendre compte de ce qui s'est passé sur le chemin de ce que je nomme une aventure d'idées ; il rend visibles des moments dont j'ai « directement » fait « l'expérience ». À ce sujet, James écrit :

Pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience, et n'en exclure aucun dont on fait directement l'expérience (James, 2005/2017, p. 58).

L'assemblage de ces pièces représente ce vers *quoi* m'a(ura) amenée mon aventure d'idées. Je rappelle que ce *quoi* comprend les connaissances que cette aventure m'a(ura) permis d'acquérir, c'est-à-dire ce que je suis arrivée à saisir, à percevoir ; il comprend ce qui s'est passé, ce dans *quoi* ma pensée s'est retrouvée ; et il comprend également ce que je suis arrivée à penser, à nommer, à exprimer et à faire. Ce dernier point a une importance particulière puisque mon aventure d'idées comprend un « devenir-capable » de penser, de nommer, d'exprimer quelque chose qui n'est pas facilement représentable (Stengers, 2002).

PETITE NOTE DE PASSAGE

Chère Personne Lectrice, sans doute as-tu hâte de mieux saisir ce dont il est question dans cette thèse-aventure d'idées. Peut-être que tu as l'impression que les choses ne vont pas assez vite à ton goût. Peut-être que tu as l'impression d'avoir oublié certains des éléments que j'ai présentés dans les pages qui précèdent. Peut-être que tu as l'impression de stagner, et même de reculer sur la trajectoire de ta pensée alors que tu cherches à saisir ce qu'il y a à saisir dans cette thèse. Les choses n'iront pas plus vite ; enfin pas tout de suite. Du coup, essaie de profiter de ta balade au cœur de l'indétermination. Essaie d'observer ce vers *quoi* ce qui t'est présenté emmène ta pensée. Je te présente une aventure d'idées tout en t'y amenant. À quelque part, tu n'es pas toute seule. Je tiens une petite lampe de poche à tes côtés et je projette sa lueur à tes pieds, et, dans cette lueur, plusieurs choses te sont données à penser, à sentir. Il m'est impossible de t'expliquer toutes ces choses. Plusieurs de ces choses ne s'expliquent pas. Plusieurs d'entre elles se donnent uniquement à sentir, et la plupart demandent un « effort de compréhension (Whitehead, 2004, p. 66) ». La traversée d'une aventure peut-elle être facile ? J'en doute. Le rythme est lent pour l'instant, c'est vrai, mais la traversée de cette aventure d'idées comprendra également différentes vitesses. Tout ce que tu rencontres dans la diégèse de mon texte représente ce dans *quoi* s'est retrouvée ma pensée. Il importe de ne pas l'oublier.

LA FICTION MODERNE COMME « STRUCTURE DE RATIONALITÉ »

Mon essai comprend de la « fiction (Rancière, 2014 ; 2018) ». Intégrer de la fiction dans un cadre universitaire est une stratégie permettant de rendre visible et de faire sentir quelque chose qui n'est pas facilement représentable. La fiction agit ainsi tel un vecteur de l'indicible, de l'irreprésentable. Elle est « une structure de rationalité : un mode de présentation qui rend des choses, des situations ou des événements perceptibles et intelligibles ; un mode de liaison qui construit des formes de coexistence (Rancière, 2014, p. 11) ». Je souligne que les éléments qui sont mis en « coexistence » dans mon aventure d'idées sont, entre autres : une thèse doctorale, une écriture créative et performative qui comprend de la fiction, l'étonnement que cette approche peut susciter ; les enjeux politiques, épistémologiques et ontologiques qu'elle soulève ; et divers moments d'expérience qui appartiennent à ma genèse.

La dimension politique et émancipatrice de la fiction

Introduire de la fiction dans un travail universitaire permet de remettre en question l'ordre établi des conventions qui soutient ce qui se fait ou ne se fait pas dans une thèse doctorale classique et plus généralement dans la connaissance. Le recours à la fiction est un geste « politique ». À cet effet, je précise que seule la fiction « moderne » admet cette dimension « politique » (Rancière, 2014). Pour le dire autrement, la fiction classique n'admet pas la présence d'une telle dimension. Elle n'offre pas la possibilité de troubler l'ordre des conventions, de donner lieu à de nouvelles possibilités.

C'est à Aristote que l'on doit l'invention de la fiction classique (Rancière, 2014 ; 2018). Pour Aristote, la différence entre « la fiction et la vie ordinaire » tient au fait que la première a « un commencement, un milieu et une fin » alors que la deuxième est parsemée d'événements qui peuvent aller en plusieurs directions (Rancière, 2014, p. 9). La linéarité est donc règle d'or au sein de la fiction classique. Les événements présentés dans celle-ci doivent s'inscrire dans une évolution ordonnée et structurée et c'est à l'auteur qu'il revient d'élaborer cet ordre et cette structure. Dans la conception classique de la fiction, l'enchaînement des événements repose sur le « modèle de la causalité (Rancière, 2018, p. 22) ». Son « développement temporel » est « orienté par une fin à venir », c'est-à-dire par une fin qui bouclera ce qui aura été raconté à l'intérieur de l'espace d'un texte (Rancière, 2018, p. 13). Sur le plan de l'écriture, l'auteur connaît d'avance ce qui est à venir. L'enchaînement des événements est donc maîtrisé et planifié. Un parallèle peut être établi, ici, entre une thèse classique et un texte de fiction classique.

Quant à la « fiction moderne », cette dernière rejette toute logique de causalité et toute exécution ordonnée (Rancière, 2014). Elle ne cherche pas à mettre d'un côté la pensée de l'auteur (qui structure et ordonne son texte), et de l'autre l'aventure qui se déroule dans le texte et que l'on offre à lire à la personne lectrice. Non, ce qu'elle cherche est de permettre à la pensée (de l'auteur et de la personne lectrice) de se laisser porter par l'imprévu que peut suivre le cours des événements. Un parallèle peut être fait ici avec la vie, puisqu'il arrive que des événements que l'on n'aurait pas pu prédire se produisent dans celle-ci. Dans la fiction moderne, l'auteur se permet (se donne) la liberté de se laisser porter par « la puissance du moment (Rancière, 2018, p. 38) ». Il accepte de suivre le chemin qu'entrouvrent les « brèch[es] » qui surgissent de sa pensée, de son imagination. Son écriture s'inscrit et s'opère alors dans un temps qui n'est plus linéaire, mais qui accueille (et comprend) « des directions multiples et imprévisibles » (Rancière, 2018, p. 40). Il s'agit d'un temps qui n'est pas tourné vers

une fin déterminée, mais bien tourné vers ce que rencontre la pensée. Il s'agit d'un temps tourné vers ce que le geste d'écriture convoque (dans le texte) lorsque la pensée s'autorise à s'aventurer dans l'indétermination, dans l'inconnu ; lorsqu'elle s'autorise à accueillir la nouveauté. Dans cette perspective, le temps n'est plus « simplement [une] ligne tendue entre un passé et un futur ». Le temps est un « milieu de vie » qui comprend l'expérience que l'on fait du surgissement de choses, de situations, de rencontres (Rancière, 2018, p. 53). L'expérience de ce surgissement peut engendrer — en soi — un certain mouvement, des sensations, des sentiments, de l'incertitude et même de l'énigme : « Mais vers *quoi* allons-nous ? ». L'auteur et la personne lectrice peuvent alors se situer dans ce « nous » et appréhender, ensemble, le *quoi*. Ils font, ensemble, l'expérience du temps de la fiction moderne. Ils partagent cette expérience qu'est de ne pas savoir *encore* ce qui est à venir. Ils partagent cette expérience qu'est de faire l'expérience de l'indétermination. Cette expérience comprend une manière de se sentir, une modalité d'être (dans l'indétermination) et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Rancière écrit que le temps, dans lequel surgissent des événements, nous ramène à « une forme de partage du sensible (2018, p. 53) ». Ce qui est partagé est une manière, une modalité, d'être dans l'inconnu, dans l'indétermination, sur le qui-vive de ne pas savoir *encore* ce qui est à venir. Puis, le philosophe souligne que c'est uniquement dans un temps « présent » que se fait sentir le « sensible » (Rancière, 2018, p. 53). Pour le dire autrement, c'est dans l'espace d'un moment que l'on ressent quelque chose (à un moment, je me suis sentie... À un moment, j'ai senti que je devais agir... À un moment, j'ai eu l'« impression/intuition » qu'il y avait quelque chose d'important à saisir dans les théories de l'affect...). Toute pensée et écriture qui accepte l'aventure s'inscrit et s'opère dans ce temps et « milieu de vie » qu'est le présent (Rancière, 2018, p. 53).

L'essai, la fiction moderne et la pensée spéculative : choix politique et possibilités

D'un point de vue épistémologique, le recours à la « fiction moderne (Rancière, 2014) » et à l'« essai (Stengers, 2009) » offre de nouvelles manières de faire qui sont en rupture avec la pensée « classique (Laplantine, 2015) », traditionnelle, représentationnelle. La fiction moderne nous permet d'intégrer une pensée qui est « spéculative (Whitehead, 2004) ». Alors que la pensée classique repose sur la « fixité » de l'expérience humaine, sur les « présuppositions courantes » et donc sur la « sécurité » que procurent la répétition, la prévisibilité, le communément connu (Whitehead, 2004, p. 191) ; la pensée spéculative vise à « élargir la compréhension du champ d'application de toute notion qui entre dans la pensée courante (p. 189) ». Par exemple, si à un moment j'affirme dans un contexte universitaire : « j'ai l'«impression/intuition» qu'il y a quelque chose d'important à saisir dans les théories de l'affect, mais je n'arrive pas à saisir quoi » ; la pensée spéculative va m'inviter à me demander : « qu'est-ce que cela signifie ? » (Whitehead, 2004, p. 189) ; comment m'est-il possible de faire sens de cette chose que je nomme « impression/intuition » ? ; comment m'est-il possible de déconstruire, d'un point de vue épistémologique (mais aussi ontologique), l'expérience de cette importance ressentie que je perçois chez ces théories (et ce, même si je n'ai aucune idée, pour l'instant, de comment je pourrais m'y prendre afin d'y arriver) ? Devant cette même affirmation, la pensée classique me reprochera d'avoir posé, dans un cadre universitaire, l'expression ma foi mystique d'« impression/intuition ». Elle me fera comprendre que toute « personne sensée » sait bien qu'une chose nommée « impression/intuition » n'a point sa place dans le savoir (Whitehead, 2004, p. 190). Elle me dira aussi : « Mais qu'est-ce qui te prend d'inventer des mots ? C'est quoi cette manière de faire ? Et surtout, tu te crois “où”, exactement ? » Elle me posera ces questions, mais n'attendra aucune réponse en retour. La pensée classique est une pensée qui critique. Elle questionne afin de couper l'herbe sous le pied. Sa position ne lui permet pas d'admettre la créativité ni de

nouvelles manières de faire. La pensée classique occupe une « position conventionnelle » (et elle cherche à nous y maintenir). Il s'agit d'une position que Whitehead qualifie de « primitive ». Selon Whitehead, dès que l'on s'estime « satisfait par les idées et les propositions primitives (p. 190) » et donc dès que l'on maintient la pensée dans « les limites du dictionnaire (p. 191) » (c'est-à-dire dans ce qui est facilement représentable, envisageable), il devient impossible de philosopher. Pour Whitehead, philosopher signifie mettre de l'avant, par l'effort de la pensée, des « idées nouvelles » (p. 191) qui permettent de rendre compte de l'expérience humaine du monde et de la vie au cœur de la « pensée courante » (p. 189). L'idée d'« impression/intuition » peut donc très certainement devenir le « thè[m]e d'une future enquête (Whitehead, 2004, p. 190) » dans une approche spéculative de la connaissance. Contrairement à la pensée classique, la pensée spéculative est une pensée et une méthode dirigée à l'endroit de l'ouverture, de la curiosité, de l'invention, de la « nouveauté » et des « possibles » (Whitehead, 2004) et il en va de même avec la fiction moderne et l'essai.

Ontologie, autre temps et capacité

L'ontologie structurale de la fiction moderne et de l'essai repose sur la « puissance du moment », sur l'expérience de ce qui s'y passe (Rancière, 2018, p. 38). On se situe alors dans l'« expérience immédiate (James, 2017) ». On porte notre attention sur ce qui se présente à la pensée (de manière empirique et radicale). On porte notre attention sur ce que l'on rencontre et constate dans le présent (une importance ressentie ? une « impression/intuition » ? un souvenir qui émerge ?). Le temps de la fiction moderne et de l'essai n'est point le « temps dominant » de la pensée classique et représentationnelle où tout est prévisible, planifié et dans lequel rien ne surgit, étonne et dérouté la pensée. Non, en fait, c'est un « dynamitage [du] temps dominant

(Rancière, 2018, p. 36) » que proposent la fiction moderne et l'essai. Ces derniers procèdent à une critique des limites de la pensée représentationnelle (et c'est d'ailleurs ce qui caractérise le paradigme spéculatif). Ils proposent un « autre temps » (Rancière, 2018, p. 53) ; il s'agit d'un temps qui est hors cadre, hors-limite. Cette particularité octroie une dimension politique et émancipatrice à la fiction moderne. À ce sujet, Rancière (2018) soutient que cet « autre temps » peut être un « temps de l'émancipation », « un temps nouveau qui peut partir de n'importe quel moment et s'étendre dans des directions imprévues en inventant à chaque fois ses propres connexions (p. 38) ». Il s'agit d'un « temps » qui peut créer d'autres potentialités, « d'autres futurs (p. 37) » et qui refuse de se soumettre à l'ordre et au contrôle de la pensée représentationnelle (qui rejette la liberté, la nouveauté et la créativité). Quant à la dimension émancipatrice de la fiction moderne, cette dernière tient de cette capacité qu'est de pouvoir partir à l'aventure et d'avancer sur les « chemins d'une progression inédite (Rancière, 2018, p. 38). » La fiction moderne et l'essai s'inscrivent dans un temps où « des événements [...] peuvent arriver ». Il ne s'agit donc pas d'un temps où les « choses [...] arrivent les unes après les autres, [un] temps rétréci et répétitif » où tout est ordonné, sans surprise et nouveauté (Rancière, 2018, p. 20).

Par ailleurs, je signale que la fiction moderne, l'essai, la pensée de James (2005/2017), de Whitehead (2004) et même celle de Bergson (1927/2013, 1938/2017, 1941/2016) mettent de l'avant « la capacité pour n'importe qui de vivre n'importe quelle sorte d'expérience (Rancière, 2014, p. 31) ». Et, plus encore, ils mettent de l'avant la possibilité de faire de cette « capacité » un objet de pensée dans la connaissance et de poser cette « capacité » comme terme ontologique d'une méthode.

De là, il appert que la fiction moderne se pose telle une « structure de rationalité » qui maintient à distance la pensée moniste et représentationnelle (Rancière, 2014, p. 14). Elle évoque un temps et un espace de possibilités, de nouveauté, d'émancipation ainsi que cette « capacité » de penser et de créer (Rancière, 2014, p. 31).

Être dans le mauvais paradigme et la fiction comme voie du salut

Dépasser les approches représentationnelles n'est pas un projet qui survient intentionnellement dans la pensée un beau matin. On ne se dit pas : « Tiens, tiens, je vais diriger mon attention sur ce projet qu'est de dépasser le cadre de la pensée classique. » Non, il s'agit plutôt d'un point que l'on est appelé à franchir dans la trajectoire de sa pensée. De mon côté, c'est un beau matin de novembre 2015 que j'ai eu le déclic : « Wow, les approches représentationnelles ne permettent pas d'arriver à savoir penser le problème auquel je suis confrontée. Elles ne m'offrent pas la possibilité d'aller *là*, dans cette contrée que je ne sais pas *encore* penser ni nommer et qui me permettrait d'arriver à régler mon problème. » Lorsque tu fais l'expérience d'un tel constat et que tous tes repères de sujet-chercheur reposent sur les approches représentationnelles de la connaissance, le mot « wow » ne renvoie pas seulement à de l'étonnement, il renvoie aussi à la tragique ironie de ce que signifie ce que tu viens de saisir (et ce, d'une manière qui n'est épistémologiquement pas soutenue par lesdites approches) : t'es dans le mauvais paradigme. Mais comment est-ce même possible que d'être dans le mauvais paradigme ? Tu n'avais jamais pensé à cette possibilité.

- Que diable vas-tu faire ?

Voilà ce que tu te dis. Tu ne te dis pas : « je vais me demander ce que je vais faire ». Non. Tu le fais, tout simplement. Tu es dans l'« expérience pure » de James (2005/2017) et tu impliques aussi le diable dans l'affaire. Mais cette implication-là, elle vient d'un passage de Geertz que t'as lu il y a bien des années (« L'astuce est d'arriver à comprendre ce que diable ils pensent être en train de faire (Geertz, 2003a, p. 74) »). Le mot « diable » t'avait marquée. Tu t'en rappelles. Et voilà qu'il émerge *out of the blue*, alors que tu constates que ton savoir (basé sur les approches représentationnelles de la connaissance) ne te permettra jamais d'arriver à te sortir de l'extraordinaire (et ma foi impossible) situation dans laquelle tu as fini par te retrouver. T'as soudainement le goût de pleurer parce que tu saisis très bien ce que signifie être dans le mauvais paradigme (même si tu n'as jamais entendu parler d'une chose aussi abracadabrante). Tu es un sujet-chercheur damné. C'est ça que ça veut dire être dans le mauvais paradigme. Et c'est correct de pleurer. Go, cry. Just cry.

- Non, non. Il n'y a personne qui va pleurer ici.

Tu viens encore de parler toute seule. Ça va vraiment mal à shop. Et même le chat te regarde. Depuis quand tu (te) parles toute seule ? Cette question ne t'intéresse pas. Celle qui t'intéresse est :

- Mais, Marie-Pierre, qu'est-ce que tu vas faire ?

Et c'est à partir de là que l'aventure, le suspense, l'énigme commence...

BRIÈVEMENT, LES APPROCHES REPRÉSENTATIONNELLES, C'EST QUOI ?

Les approches représentationnelles de la connaissance s'inscrivent dans le « cadre » de l'entendement, du social et à l'intérieur de dichotomies telles que : sujet/objet ; intérieur/extérieur ; conscience/corps ; identité/altérité (Gregg et Seigworth, 2010). Elles s'inscrivent dans une conception « classique » de la connaissance (Laplantine, 2015). Dans celle-ci, la capacité de faire sens d'un objet (humain ou non-humain) repose sur la faculté de l'entendement, sur une conception optique du réel (Doy, 2005, p. 44 ; Laplantine, 2015, p. 74). Pour le dire autrement, les êtres et les choses sont déterminés (définis) d'après la manière dont ils apparaissent. De là, ce que l'on est, soi, dépend : d'un jugement évaluatif qui est extérieur à soi et qui se pose sur soi ; de ces conventions générales qui omettent la singularité des êtres ; d'un jugement et de conventions dont l'autorité est certainement discutable. Afin d'en arriver à questionner cette autorité, il faut d'abord arriver à prendre une certaine distance vis-à-vis de la pensée représentationnelle — ce qui ne va pas de soi pour l'entendement ni dans le milieu universitaire. Ce qu'il y a de problématique avec les approches représentationnelles tient, entre autres, du fait qu'elles maintiennent et coïncent le corps et l'identité de « soi » (Mead, 2006) dans : des étiquettes, des « typifications (Schütz, 2007) », des « codifications (Whitehead, 1938/2004) », un cadre et sous le regard et jugement évaluateur de l'altérité. Dans cette optique, ce qu'il nous est possible d'être, de devenir et de faire dans la vie (ainsi que ce vers *quoi* il nous est possible de tendre dans celle-ci) est déjà mis à notre disposition (déjà connu d'avance) et se rapporte au cadre de conventions générales et légitimées par ce que l'on nomme le bon sens ou encore le sens commun. Quant à ce qu'il nous est possible de savoir (de penser, de découvrir, d'apprendre), le possible est mis à notre disposition dans un cadre (le cadre des possibles) dont le mot d'ordre est : « Ne

cherche pas trop à sortir du cadre parce qu'on va vite te ramener à l'ordre, aux codes et à l'intérieur des limites de la pensée représentationnelle ». Whitehead va dans ce sens lorsqu'il écrit : « Les codifications nous mènent au-delà de nos propres intuitions immédiates directes. Elles font intervenir les jugements usuels valables pour les occasions usuelles de l'époque en question (1938/2004, p. 37). » Les « intuitions immédiates directes » évoquent ce qui peut être senti en soi, il s'agit de l'impensable pensable que la pensée représentationnelle ne peut pas admettre comme étant pensable. Le mot d'ordre de la pensée représentationnelle peut, selon moi, être évoqué par ce poème mis de l'avant par Whitehead (1938/2004, p. 64) :

Je suis Maître de ce Collège,
Et ce que je ne connais pas
N'est pas une connaissance.

De là, enjeu(x) politique(s) il y a, puisque la mesure du possible nous est imposée par la pensée représentationnelle. Puis le philosophe poursuit : « Cette attitude prévaut toujours dans le monde savant. Elle stérilise la pensée imaginative, et par là même arrête le progrès de la connaissance (Whitehead, 1938/2004, p. 64). »

Il se peut que je sois trop rapidement passée à la critique de la pensée représentationnelle sans avoir abordé suffisamment les approches représentationnelles. Je vais faire quelques pas en l'arrière : je reprends en essayant d'être la plus claire qui soit.

Les approches représentationnelles approfondissent la manière dont les individus se représentent le monde qui les anime et les entoure, monde qui comprend d'autres que soi. Ce monde est prévisible, mis à la disposition de leur « intentionnalité », de leurs « actions » (Schütz, 2007). On est donc dans une approche déterministe, voire linéaire

de la connaissance. L'étonnement et la singularité de certains événements ne sont pas (et ne peuvent être) pris en compte. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'« événement » est un concept philosophique qui est un vecteur de changement, de transformation (Mons, 2004).

[La pensée représentationnelle] se trouve encore démunie pour analyser non plus ce qui est donné et se répète, mais ce qui arrive par hasard, advient survient ou devient alors (ce) que l'on ne s'y attendait pas : **l'événement** (propos de François Laplantine recueillis par Alain Mons, 2004, p. 26, je mets l'accent).

Les approches représentationnelles nous répètent : « soyez conscients du sens socialement construit avec lequel on appréhende les choses, les individus, certaines pratiques ». OK, mais on fait quoi après ? Quelles sont les possibilités que nous offrent ces approches une fois que l'on est conscients que nos manières d'être, de faire, de penser et de se situer dans le monde peuvent être « socialement » construites ? Vers *quoi* peut-on aller une fois que l'on a compris cela ? Le truc, c'est qu'on ne peut pas compter sur les approches représentationnelles afin de nous dire quoi faire et quoi penser puisqu'elles nous laissent aux prises avec ce qu'on l'on connaît déjà (avec ce que l'on peut déjà se représenter). Elles nous maintiennent là, dans ce cadre, dans cette dimension sociale et construite du sens, de l'existence, du corps, de soi. Si l'on veut aller plus loin, comme arriver à penser à la vie (à la vraie de vraie), à ce qui s'y passe, à ce qu'on y ressent, à ce qui se passe en soi lors de moments, d'événements (!) qui comprennent de l'étonnement (*et donc* qui sont hors de l'ordinaire et intypifiables), eh bien on doit effectuer une sortie du cadre représentationnel. Je signale que c'est la trajectoire qu'a effectuée ma pensée, après l'événement de ma rencontre (« encounter (Massumi, 2014, p. viii) ») avec les théories de l'affect qui m'a permis de constater tout cela. De là, j'ai « donn[é] à ce constat le pouvoir de [me] faire penser, sentir [...] agir (Stengers, 2009, p. 23) ».

Voilà que ces présentes lignes, celles qui précèdent et celles qui suivront, s'inscrivent dans un « agir » déterminé à savoir plus que ce qu'on ne connaît déjà.

- Marie-Pierre, ne crois-tu pas qu'il serait souhaitable que tu abordes davantage ce qui te paraît problématique avec les approches représentationnelles de la connaissance ? Ce que tu présentes ici est plus un survol qu'un approfondissement rigoureux des approches représentationnelles.

- Effectivement, il s'agit d'un survol. Je délimite et pose, « brièvement²¹ », ce qu'est le problème, ou plutôt ce que sont les limites des approches représentationnelles de la connaissance lorsque l'on tente de faire progresser notre compréhension par l'entremise de celles-ci.

²¹ D'où le titre de cette section.

LES DEUX MODES DE PROGRESSION DE LA COMPRÉHENSION

Selon Whitehead : « [l]a compréhension a [...] deux modes de progression : le rassemblement du détail dans un modèle imposé, et la découverte d'un modèle nouveau mettant l'accent sur le détail qui innove (1938/2014, p. 78) ». On comprend que le premier « mod[e] de progression » de la compréhension se rattache à la pensée représentationnelle. Dans ce mode de progression, la compréhension n'a pas la possibilité d'accueillir de la nouveauté, elle tient d'un « rassemblement de détails [provenant de] modèles imposés ». Y progresser signifie de rassembler des « détails » qui sont déjà mis à notre disposition et qui n'ont certainement rien de singulier (« qui innov[eraient] »). On se trouve alors en présence de ce que Whitehead nomme « la progression sécurisante d'esprits dogmatiques (1938/2014, p. 78). » Dans ce modèle, l'intelligence plafonne ; elle est « tenue en arrêt par un dogmatisme (p. 78) » qui repose sur la « certitude d'un savoir complet (p. 79) » (« Ce que je ne connais pas [n]'est pas une connaissance (p. 64). »). Le mode de progression de la compréhension tient ainsi de « la pure conformité avec la moyenne du passé (p. 83) ». Répétition et stabilité il y a, car ce que l'on comprend (dans ce mode de progression de la compréhension), on le comprenait *déjà*. Il n'y a donc rien à dévoiler, rien qui soit susceptible de nous étonner.

Le deuxième « mod[e] de progression » de la compréhension auquel se réfère Whitehead en est un qui introduit de la « nouveauté » et qui met, tel que je l'écrivais plus haut, « l'accent sur le détail qui innove (1938/2014, p. 78) ». « Ce faisant, des détails jusque là non distingués ou disqualifiés comme des cas sans pertinence » intègrent ce mode de progression de la compréhension (p. 78). Soudainement, ce qu'on n'aurait jamais pu concevoir comme étant pertinent, important, ou encore

problématique le devient. L'étonnement se fait alors sentir en soi, il se fait sentir dans le processus de compréhension et de dévoilement que produit l'attention et l'intérêt que l'on porte à cette nouvelle pertinence, importance. Progression et dévoilement il y a. La compréhension engendre alors en soi du mouvement, de la satisfaction ; une satisfaction non pas de tout savoir, mais d'être arrivé à savoir « plus (James, 2005/2017, p. 175) ». Ce dernier mode de progression se tient au-delà de tout cadre. Il fait place au particulier, au singulier, à la créativité. Il rejette toute généralité. Il tient de l'aventure et non de la sécurité et de la conformité. On retrouve ici un mode de pensée non représentationnel. Le corps arrive à progresser dans sa compréhension du monde et des choses qui l'intéressent. Le corps est en mouvement. Voilà comment il se pose. Il n'est pas celui d'un sujet-chercheur connaissant un objet, non. Il cherche à connaître plus qu'il ne connaît déjà. Voilà ce qu'il fait. On est dans un mode de progression de la compréhension qui passe par le *faire* du corps. On est dans l'ajout, dans l'*arriver* à connaître plus ; et pour se faire, il faut essayer d'*arriver* à avancer sur la trajectoire de sa propre pensée.

Un mode de pensée représentationnel « omet nos modes intuitifs de compréhension (Whitehead, 1938/2004, p. 155) », nos « intuitions immédiates directes (p. 37) ». Alors qu'un mode de pensée non représentationnel accepte l'impensable, le sensible, l'importance ressentie de quelque chose que l'entendement ne sait (et ne peut) se représenter. C'est d'ailleurs ce que nous rappelle Deleuze lorsqu'il écrit :

Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient (1968/2017, p. 188).

Tu auras compris que la sensibilité et l'intensité sont ressenties dans le corps. Le corps n'est pas objet ; il n'est pas vu. Il ressent. Il veut *arriver* à savoir plus, et il se poussera à y arriver.

DIS-M'EN PLUS SUR LES APPROCHES NON REPRÉSENTATIONNELLES

« Such approaches dwell more fully in the “now” and are therefore intent on articulating spaces of time that were theretofore thought to be inarticulable (Thrift, 2004, p. 146) ». Autrement dit, ces approches prennent en compte la manière dont le corps peut être affecté lors de moments infiniment petits qui ne sont pas réflexivement saisissables ; ces moments où l'on sent, perçoit quelque chose sans être capable de le mettre en mots. Il peut s'agir d'un moment à l'intérieur duquel on ressent, en soi, une impression de potentialité (« potentiality (Thrift, 2004 ; Massumi, 2002) ») ou encore où l'on se sent pris, voire coincé sous la mainmise d'un enjeu politique, d'un non-sens, d'un paradoxe, dans les limites du cadre de la pensée représentationnelle...

Au cœur des approches non représentationnelles se trouvent fréquemment : des moments, des scènes (« scenes ») « [where s]omething thows itself together in a moment as an event and a sensation ; a something both animated and inhabitable (Stewart, 2007, p. 1) ». Ces scènes ne doivent pas être appréhendées sur le plan statique d'analyse ; et elles n'attendent pas, non plus, d'être définies, classifiées ou rationalisées (*Ibid.*, p. 3).

Their signifiante lies in the intensities they build and in what thoughts and feelings they make possible. The question they beg is not what **they might mean in an order of representation**, or whether they are good or bad in an overarching scheme of things, but where they might go and **what potential modes of knowing**, relating, and attending to things are already somehow present in them in a state of potentiality and resonance (Stewart, 2007, p. 3, je mets l'accent).

Ce dont il est question dans les approches non représentationnelles ne se donne pas de manière claire et définie, mais plutôt « in disparate scenes and incommensurate forms and registers ; a tangle of potential connections (Stewart, 2007, p. 4) ». La fin, voire l'objectif de présenter ces scènes dans un cadre universitaire n'est pas de figer quoi que ce soit, mais bien de présenter une manière de penser ce qui arrive au corps, ce que fait le corps²² « and what mode of knowing²³ » cela rend possible (p. 3). On retrouve ces scènes dans ma thèse. Elles comprennent ce que Thrift nomme « a performative refiguring of time as knotted but also held open (eg. Abram 1997 ; Kerridge and Samells 1998) (2004, p. 146) ».

Ces scènes me permettent de rendre visible :

- une manière de faire et de penser l'expérience de la connaissance ;
- une manière de faire et de penser l'expérience de la mode, de l'attention que l'on porte à l'apparence de soi ;
- une manière d'exprimer, de manière académique et vivante, ces expériences.

On comprend que ces manières de faire, de penser et de s'exprimer se tiennent sur un plan non représentationnel, là où le corps est « sensible (Laplantine, 2015) ».

Voici ce qu'il y a de stimulant avec le **sensible**, qui est un autre nom pour désigner le corps dans tous ses états et ses multiples métamorphoses. **Il résiste à être arrêté, fixé, enfermé, stabilisé, généralisé. Il fait éclater l'imposture, ou du moins le caractère fictif, d'une adéquation du réel**

²² Dans cette perspective, le corps n'est pas défini tel un objet : il ressent.

²³ La philosophe des sciences Isabelle Stengers évoque une « ouverture de nouvelles possibilités de penser et de dire ce que nous pensons (1988/2009, p. 259). »

et du rationnel. Il n'est nullement la valeur ajoutée, l'habit, le vêtement, l'écorce, encore moins le véhicule et l'instrument servant à « exprimer » ou à transformer des idées. Il est la sève vivante de la pensée et du langage. Il n'est nullement la *forme* soumise à variation d'un *sens* qui, lui, serait doté d'un contenu immuable. [...] le sens est relatif au sensible et non l'inverse, le politique n'acquiert de sens que dans le sensible en acte (Laplantine, 2015, p. 154, je mets l'accent).

Ces manières de faire, de penser et de s'exprimer n'ont pas pour visée de donner des réponses claires et définies, mais bien de rendre visible des modes (modalités) d'être et de faire ainsi que des situations et des expériences dans lesquels une pensée s'est retrouvée. Les approches non représentationnelles de la connaissance rendent compte de ces moments où quelque chose frappe et étonne la pensée, le corps, l'être tout entier ; moments qui le poussent à agir, à se « forcer à penser » sans qu'il sache, d'avance, où cela le mènera (Deleuze, 1968/2017). Sous cette optique, ce n'est pas la raison (et une quelconque intentionnalité qui poussent le corps à agir), mais bien cette impression qu'il importe de le faire. L'importance ne repose pas ici sur un en-vue prédéterminé, mais bien sur une sensation viscérale, sur la nécessité d'activer le corps ; corps qui ne connaît pas *encore* ce qui est à *venir*, mais qui ressent néanmoins (quoique vaguement) la potentialité d'un « “plus” à venir (James, 2005/2017, p. 175) ». Dans cette optique, la destination devient le périple, la destination devient l'aventure. L'être-soudainement-devenu-aventurier, après qu'il se soit activé et retrouvé dans cet espace qu'il ne sait pas *encore* penser et nommer, se considère alors, et à son propre étonnement, un peu foufou de chercher à « y » avancer. « Mais, misère, qu'est-ce qui me prend ? » me pousse à me demander ma propre raison qui se tient là, incrédule et dépassée de ne pas savoir me suivre dans cet acte indéterminé (qui semble complètement foufou). Dans ces moments on se prend la tête, on soupire et on continue d'essayer d'avancer, jusqu'à ce qu'on *arrive à se faire le savoir* qui nous permettra d'*arriver à savoir* penser et nommer la situation devant et dans laquelle on se trouve (en même temps). L'on doit poursuivre la route (que l'on trace

en avançant), se pousser et se tirer (oui, en même temps) jusqu'à ce qu'on *arrive* à ce point où on aura constaté avoir progressé.

Aujourd'hui, le 28 juillet 2019, ma raison arrive désormais à me suivre dans mon processus d'élaboration de cette thèse, non pas qu'elle connaît tout ce qui est à venir, elle a plutôt appris (avec le temps et l'expérience) que l'expérience de ne pas savoir le *quoi* de ce vers quoi on tend (à savoir ce « plus » qui est « à venir ») fait partie de l'expérience de toute approche créative, indéterminée et expérimentale (James, 2005/2017, p. 175). Elle comprend désormais que la méthode consiste à faire *arriver* ce « plus » (qui devient toujours plus, plus, plus au fur et à mesure que l'on avance dans la trajectoire de sa pensée).

Ainsi, les scènes que l'on retrouve dans cette thèse comprennent l'expérience de se pousser vers l'inconnu ; elles comprennent une aventure d'idées animée par la confiance et le doute, l'incertitude et le courage. Et mon rôle, à ce stade-ci de l'aventure, est d'en faire la mise en récit. Mon rôle est de faire la mise en récit de ce qui s'y est passé, de ce vers *quoi* et dans *quoi* s'est retrouvée une pensée, et ce, après qu'elle ait accepté de s'intéresser à ce qu'elle ne connaissait pas *encore* et accepté de croire qu'il pouvait y avoir (un) « "plus" à venir (James, 2015/2017, p. 175) ». On comprend que c'est le faire du corps qui arrive à faire arriver ce « plus ».

- Attends minute, es-tu en train de mettre de l'avant un lien entre méthodologie et aventure ?
- Entre autres.

- OK, d'accord. Et excuse-moi, je ne voulais pas t'interrompre. C'est juste que ça m'a étonnée. Je veux dire, ce lien-là m'a étonnée. Du coup, je voulais juste valider (mon étonnement).
- Mais c'est sans problème. Et sache que je vais revenir, plus loin, sur la notion d'aventure (et d'étonnement).
- OK, merci (c'est bien qu'elle revienne là-dessus parce que j'aimerais bien arriver à comprendre un peu plus, car jusqu'à maintenant ce n'est pas hyper clair ; en fait, c'est ce qui est à comprendre qui n'est pas hyper clair, et le fait de ne pas comprendre me rend inconfortable. Bon, ça y est, je dois me parler : « Reste calme. Ce n'est pas le temps de paniquer. Respire. Embrace complexity, you know, like cool chilled people do. » Bon, ça va mieux et je crois avoir trouvé ce que je dois faire : je vais me mettre en mode « let go » et je vais juste attendre de voir ce qui va se passer, ce dans *quoi* ma pensée va finir par se retrouver. Tel est ce que je vais essayer de faire. Mais oui, c'est exactement ça que je vais essayer de faire. À suivre...).

Au cœur des approches non représentationnelles, on est en présence d'une rupture avec le familier, d'un certain décroisement.

[It's] about how moving forces are immanent in scenes, subjects, and encounters [...]. It suggests that thought is not the kind of thing that flows inevitably from a given « way of life », but rather something that takes off with potential trajectories in which it finds itself in the middle. It doesn't mean to come to a finish. [...] It's transpersonal or prepersonal – not about one person's feelings becoming another's but about bodies affecting one another and generating intensities: human bodies, discursive bodies, bodies of thought (Stewart, 2007, p. 128).

On comprend que les approches non représentationnelles s'inscrivent au-delà d'une pensée linéaire, de tout cadre qui « fix[e], enferm[e], stabilis[e], généralis[e] » lorsqu'il est question du corps, de la vie, de ce qui s'y passe, des expériences qu'on y fait (Laplantine, 2015, p. 154). Les approches non représentationnelles prennent en compte ces événements qui nous forcent à penser, à agir, et qui nous mènent, on le verra, à aborder des enjeux politiques où se mêlent désirs d'être et de devenir. Elles visent à ralentir ce que Stewart définit comme « the quick jump to representational thinking and evaluative critique long enough to find ways of approaching the complex and uncertain objects that fascinate because they literally hit us or exert a pull on us (2007, p. 4). »

Les approches non représentationnelles sont en lien avec des moments singuliers qui comprennent de l'intensité et de l'étonnement, ces moments qui nous animent et dans lesquels on ressent de la potentialité, un « "plus" à venir » (James, 2005/2017, p. 175). Pour arriver à actualiser ce « plus », il importe de faire ce qu'il y a à faire, et bien souvent, il s'agit de faire plus que ce que l'on fait déjà...

- Mais il faut faire quoi ?
- Il faut que t'essaies d'*arriver* à ce point où tu vas être arrivée à saisir ce que tu cherchais à saisir (et donc ce qu'il fallait que tu fasses pour *arriver* à le faire). Pour y arriver, il faut faire « plus ». Tu comprends ?
- Est-ce que tu veux dire que le faire et le quoi sont le « plus », mais qu'on ne sait pas *encore* exactement ce qu'ils sont ? Donc, il y a comme une espèce d'énigme dans l'affaire... (Des énigmes dans la connaissance ; je n'aurais jamais cru lire ça dans une thèse. Sérieusement, je suis toute mêlée et je ne sais même pas qui c'est qui s'adresse à moi dans cette conversation en aparté.) Pour être honnête, je ne sais pas trop quoi penser de ce que je lis. J'ajouterai que je

ne suis pas super à l'aise. Ma raison n'est pas à son aise sur cette page, dans ce paradigme.

- Il n'y a pas de problème à ne pas savoir quoi penser et à constater que notre raison n'est pas à son aise. La question c'est : qu'est-ce que tu vas faire par rapport à ça ?
- Qu'est-ce que je vais faire ? Qu'est-ce que je vais faire ? Mais comment veux-tu que je le sache ? ! Je ne sais même pas j'suis où, pis j'suis qui, pis c'est qui qui me parle, pis c'est quoi le *quoi* qu'il faut que je fasse pour faire arriver le « “plus” à venir » de James (2005/2017) qui va arriver si j'arrive à faire je-ne-sais-pas-quoi et ché-pas-comment (euh... Est-ce que je viens juste d'écrire « ché » ? ! Mais, misère, qu'est-ce qui m'arrive, me prend et se-passe-en-même-temps ?)... Mais veux-tu bien me dire dans *quoi* je me suis mise les pieds ? Et puis, qué cé ça, cette thèse-là ?
- Tu es dans les approches non représentationnelles et l'expérience de ne pas savoir ce qui est à venir fait partie de celles-ci. Imagine-toi être sur une embarcation à voile. L'idée est de partir à l'aventure, au gré du vent. L'aventure est la destination ; elle est le *quoi* de ce vers quoi on tend. On ne connaît pas d'avance la trajectoire que l'embarcation prendra. On est dans l'imprévisibilité et le « non-savoir [y est] une condition première (Bachelard, 1957/2013, p. 15) ».
- Ah, OK, je comprends. L'idée est d'être ouvert à ce qui va arriver, à ce qui va se passer. J'avais l'intention, toute à l'heure, de laisser aller (to let go), mais ça n'a pas vraiment marché mon affaire. Je vais essayer de nouveau. Le truc, c'est que je ne suis pas vraiment habituée à cette idée (et approche) qu'est de lâcher prise sur le plan universitaire et de me trouver dans l'incertitude et

l'imprévisibilité. Tout cela est nouveau pour moi, tu sais. Ce sont des « images invécues » de la connaissance que tu m'offres à l'instant (Bachelard, 1957/2013, p. 13) et ma raison se trouve étonnée et déstabilisée de ne pas trop savoir quoi penser de ce que tu écris, de ton style d'écriture et de la manière dont tu t'exprimes.

[I]l s'agit de passer, phénoménologiquement, à des images invécues, à des images que la vie ne prépare pas et que le poète crée. Il s'agit de vivre l'invécu et de s'ouvrir à une ouverture du langage [...]. L'ensemble des critiques littéraires ne prend pas assez nette conscience de cette imprévisibilité qui, précisément, dérange les plans de l'explication psychologique habituelle. Mais le poète le déclare nettement : « La poésie, dans sa surprenante démarche actuelle surtout, (ne peut) correspondre qu'à des pensées attentives, éprises de quelque chose d'inconnu et essentiellement ouvertes au devenir (Bachelard, 1957/2013, p. 13 citant Pierre-Jean Jouve, s. d.). »

- Essaie, Personne Lectrice, de lâcher prise, mais ce n'est pas juste ça. L'idée est de porter attention sur ce vers quoi l'écriture que tu rencontres dans le texte t'amène ; sur les pensées qu'elle engendre en toi. En ce moment, tu n'as certainement pas besoin de chapeau, d'échasses ou de sabots de chercheur. Ce n'est pas à un chercheur que s'adresse ce texte, mais à tout humain qui a un intérêt pour la connaissance et pour ce qu'il est possible de faire dans et avec celle-ci. Pour le dire autrement, le sens des scènes que l'on retrouve dans cette thèse, de ce qui y est écrit et, plus généralement, des approches non représentationnelles :

[...] lies in the intensities they build and in what thoughts and feelings they make possible. The question they beg is not what they might mean in an order of representation, or whether they are good or bad in an overarching scheme of things, but where they might go and what potential modes of knowing, relating, and attending to things are already somehow present in them in a state of potentiality and resonance (Stewart, 2007, p. 3).

- Donc, il y a vraiment de l'énigme. Wow ! Je ne savais pas qu'un truc pareil pouvait même être possible dans la connaissance.
- Moi non plus je ne le savais pas avant ma rencontre avec les approches non représentationnelles (dans lesquelles s'inscrivent les théories de l'affect). Cette possibilité fait précisément partie de ce que je suis *arrivée à saisir* (de manière empirique et radicale), et la manière, voire la modalité à partir de laquelle je m'exprime fait partie de la nouveauté et des possibilités qu'a engendrées mon approche créative et indéterminée. Cette manière d'écrire t'étonne, certes, mais elle me permet d'avancer sur la trajectoire de ma pensée et donc d'apprendre, c'est-à-dire d'arriver à penser de nouvelles choses dans et sur la connaissance.
- Entre toi et moi, cette petite scène dans laquelle on se trouve en ce moment, l'as-tu pensée avant de l'écrire ou tu l'as juste écrite ?
- Je l'ai juste écrite. Mais elle est composée de différents moments/segments qui se sont ajoutés à elle avec le temps. Tu vois, par exemple, aujourd'hui on est le 30 décembre 2019, mais trois pages plus haut, on était le 28 juillet 2019 et je me poserai de nouveau sur cette page le 5 mai 2020. L'expérience de penser peut être mouvante et couler dans bien des sens.

« Aussi loin que nous remontions, le flux,
dans son ensemble et dans ses parties, est fait
de choses conjointes et séparées. »
(James 2005/2017, p. 90)

L'écriture de cette thèse-aventure d'idées s'est faite dans une suite ininterrompue de va-et-vient. En effet, je l'ai tissée en allant dans bien des sens, dans bien des temps. En procédant ainsi, les sens et les temps « passent l'un dans l'autre, se tissent l'un

avec l'autre (Montello, 2008, p. 12) ». Tisser permet de « sortir de l'opposition » entre l'avant, le ici et l'après ; entre le passé, le présent et le futur. L'acte de tisser évoque une espèce de « patchwork [...] qui est ouvert plutôt que fermé sur une trame, qui s'obtient par foulage [...] voire assemblage de pièces (Montello, 2008, p. 13) ».

Mouvement et écriture

« C'est, nous dit Montaigne, le détail de la vie
ainsi que le mouvement de l'écriture, qui génèrent les pensées,
et non pas les idées qui, de leur trône, gèreraient les accidents du texte. »
(Laplantine, 2015, p. 182)

L'écriture que l'on retrouve dans cette thèse engage un mode de faire (du corps) qui est indéterminé, spontané. Elle accueille la nouveauté et sème, en soi, l'étonnement. On la suit alors qu'elle nous tire vers ce que l'on ne connaît pas *encore*. Ce n'est pas tant que l'on procède tel un zombie qui serait possédé par une force extérieure ; c'est plutôt que l'on se prête au jeu de l'aventure et que l'on fait « confiance » au *faire* du corps *même si* cette manière de faire est étonnante, non ordinaire et qu'elle ne met pas particulièrement notre raison à son aise (Despret et Galetic, 2007, p. 59).

À cet effet, comprends, Personne Lectrice que le mouvement qui est repérable sur le plan de l'écriture me permet de rendre visible et de faire sentir la manière dont le corps est pensé dans les approches non représentationnelles de la connaissance. Dans ces dernières, on pense le corps en tenant compte de ce qu'il fait, de ce qui se fait sentir en lui (des impressions, de l'intensité, des potentialités, du mouvement) et de ce qu'il engendre (à savoir la nouveauté, de nouveaux modes d'être, de savoir, de faire

d'écrire !) dans la Connaissance (Vannini, 2015)). Le mouvement ne peut pas être représenté.

« Movement in itself, as itself, can only be felt. »
(Manning et Massumi, 2014, p. 36).

Par ailleurs, je signale que l'écriture que tu parcours, *Personne Lectrice*, est celle d'une « pensée en cours » qui « porte la marque de sa genèse ». C'est une écriture « ouverte » et créative « [qui] se déploie dans les espaces libres », « [qui] se livre avec le processus même qui lui a donné naissance (Roux, 2002, p. 11) ».

De plus, je souligne qu'un travail d'ajustement s'est fait au niveau de l'écriture. Je suis repassée et repassée sur les lignes que comprend cette thèse de nombreuses fois — après m'être prêtée au jeu d'une écriture libre et spontanée. Le travail créatif comprend donc un laisser-aller (condition nécessaire au jeu d'une telle écriture), ainsi que de la rigueur et du temps (lesquels m'ont permis de légitimer cette aventure d'idées dans une perspective universitaire). Ce que tu lis sous-tend donc un processus résultant :

- d'un avoir-tenu-à-arriver-à-devenir-capable-de-saisir ce qu'il y avait à saisir dans ce qui me posait problème (et ce problème n'a jamais été simple et clairement délimité ; il s'est plutôt présenté, tout au long de mon aventure d'idées, comme étant complexe, multiple et évolutif ; il évoluait au fil des énigmes que j'arrivais à résoudre et au fil de ce vers quoi ces dernières me dirigeaient) ;
- d'un-avoir-tenu-à-arriver-à-devenir-capable-de-trouver-la-manière-d'exprimer ce que j'arrivais à saisir durant la trajectoire de cette aventure d'idées (à savoir

les éléments me permettant de poser le problème et constituant mon aventure d'idées).

FLASHBACKS AUTOETHNOGRAPHIQUES

Personne Lectrice, laisse-moi te ramener au cœur de flashbacks autoethnographiques, au cœur de la « durée », à savoir cette « organisation intime [de divers] éléments » dans laquelle un « état présent et les états antérieurs » se confondent (Bergson, 1927/2013, p. 74-75). De là tu pourras prendre meilleure connaissance du contexte à partir duquel ma problématique de thèse est devenue une aventure d'idées. Je reprends du début, enfin, non pas du début-début-début, mais du début, de ce moment à partir duquel j'ai choisi de faire débiter cette aventure d'idées : l'événement de ma rencontre avec les théories de l'affect.

L'étonnement devant l'impression — impensable — de devoir faire un effort

Session de l'hiver 2014. Je suivais le dernier cours de mon parcours doctoral : *La théorie de l'affect*²⁴. Ce cours était donné à l'Université de Montréal par l'une des principales figures de cette théorie, Brian Massumi. Les théories de l'affect m'échappaient, sans doute parce que ma vision épistémologique²⁵ de la connaissance

²⁴ Je souligne que le nom de ce cours était : « La théorie de l'affect ». Toutefois, plusieurs écrits portant sur l'affect ont recours à une terminologie plurielle, « les théories de l'affect », terminologie que j'emprunterai.

²⁵ Jusqu'à la dernière session de cours de mon parcours doctoral, je maîtrisais principalement les approches représentationnelles de la connaissance. Ces dernières se rapportent à la manière dont les individus font réflexivement sens de leur expérience du monde. Il s'agit donc d'approches basées sur le régime de la représentation. Ces dernières permettent, entre autres, de rendre compte de certaines dynamiques sociales. Sur le plan épistémologique, ces dynamiques sont approfondies à l'intérieur de dichotomies : individu/monde social ; soi/corps ; identité/altérité (Mead, 2006 ; Schütz, 2007, 2008). Je reviendrai sur cet aspect. Je signale que je n'avais jamais pensé à remettre en question ces approches — mon désir d'arriver à saisir les théories de l'affect allait m'amener à le faire.

se situait à dix mille lieues de ce dont il était question chez elles. Et, à mon propre étonnement (« wonder », Whitehead, 1968, p. 168), j'avais l'impression que ces étranges théories comprenaient une « importance » (Whitehead, 2004). Voilà, ce que je ressentais.

L'« importance » est une « particularité insistante (Whitehead, 2004, p. 28) ». Cette particularité peut être vague, mais elle nous pousse néanmoins à nous y intéresser. L'importance est un « intérêt » que l'on porte à quelque chose qui nous attire. Elle est un appel. Elle est en lien avec un « vague “au-delà”, qui attend d'être pénétré (Whitehead, 2004, p. 30) ». « [L]a notion d'importance est comme la nature en elle-même : chassez-la avec une fourche, et toujours elle revient au galop (p. 32). »

Quelque chose en moi me disait de faire l'effort de comprendre ce qu'il y avait à comprendre dans ces théories. Ce quelque chose était vague, de l'ordre de l'intuition ; c'était une espèce d'impression. Voilà, c'était cela : une « impression/intuition ». L'expérience de cette impression/intuition pouvait-elle être articulée d'un point de vue épistémologique ou même ontologique ? Je ne me suis pas posé cette question (*quoiqu'elle allait finir par venir*). Je me suis plutôt posée dans la réalité des choses : j'en étais à la fin de mon parcours doctoral et il m'aurait fallu suspendre le temps afin d'arriver à me familiariser avec les théories de l'affect. Je ne les avais apparemment pas rencontrées au « bon moment ». C'était un mauvais timing comme on dit... *Un peu comme celui d'un coup de foudre dont on fait l'expérience à l'autre bout du monde, et ce, quelques heures avant son vol de retour à la maison. Puis, ce n'est qu'au-dessus des nuages que l'erreur de ne pas avoir reporté son vol vient nous frapper. Et ce qui est frappant, dans ce qui nous frappe, c'est cette capacité que semble avoir le cœur de crier l'erreur, de la faire savoir ; c'est l'étonnement d'avoir à mettre sa main sur un cœur durant tout le vol pour le consoler — lui qui semble savoir ce qui aurait pu être et devenir et qui ne s'actualisera point.*

Mettre sa main sur un cœur pour le consoler ; un cœur qui est le sien. Un geste de sympathie qui nous échappe, dépasse. Un geste de sympathie qui nous prend librement²⁶ de faire sans qu'il nous soit possible de le penser. Ce geste, on l'a juste fait. Tout simplement. Il nous a juste pris de le faire. « Just like that. Just like this (Manning et Massumi, 2014, p. 37). » Faire librement l'impensable, « l'impossible à imaginer (Deleuze, 1968/2017, p. 186) » : cela est si paradoxal. Saisir/apprendre qu'une telle chose peut se faire, dans la vie, laisse sans mots. Dans ce « moment » d'étonnement, on comprend que quelque chose vient de nous arriver dans la vie, de nous marquer dans celle-ci. Dans ce « moment » d'étonnement, « [i]n the rhythm of the passing event that is life in this moment (Manning et Massumi, 2014, p. 37) », on comprend que l'on a sans doute manqué un bateau.

Tenter de se représenter dans le cadre de la conscience ce qui s'exerce dans le ressenti convie à frapper le mur de l'« impensable », à se retrouver coincé en plein « paradoxe (Deleuze, 2017, p. 293) ». Il n'y a pas de « loi » qui permet de rendre saisissables ces éléments dans le cadre de la pensée du sens commun (Bergson, 2013, p. 196). Afin d'arriver à penser l'« impensable », la « différence », le « paradoxe »²⁷, il faut sortir du cadre de l'entendement, du « bon sens » (Deleuze, 1968/2017,

²⁶ À ce sujet, Bergson écrit : « [S]i notre action nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi ». Se référer à Henri Bergson dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, 1927/2013, p. 196.

²⁷ À ce sujet, Deleuze écrit : « Subjectivement le paradoxe brise l'exercice commun et porte chaque faculté devant sa limite propre, devant son incomparable, la pensée devant l'impensable qu'elle est pourtant seule à pouvoir penser, la **mémoire** devant l'oubli qui est aussi son immémorial, la **sensibilité** devant l'insensible [...]... Mais en même temps, le paradoxe communique aux facultés brisées ce **rappor**t qui n'est pas de bon sens, les situant sur la ligne volcanique qui fait flamber l'une à l'étincelle de l'autre, sautant d'une limite à l'autre. Et objectivement, le **paradoxe** fait valoir l'élément qui ne se laisse pas totaliser dans un ensemble commun, mais aussi la **différence** qui ne se laisse pas égaliser ou annuler dans la direction d'un bon sens. On a raison de dire que la seule réfutation des paradoxes est dans le bon sens et le sens-commun eux-mêmes ; mais à condition qu'on leur donne déjà tout, le rôle de juge avec celui de partie, et l'absolu avec la vérité partielle. » Je mets l'accent. Se référer à Gilles Deleuze dans *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 293.

p. 293). *Whitehead va dans ce sens lorsqu'il écrit : « pour acquérir [...] un savoir, il faut d'abord s'en libérer ; on doit saisir grossièrement le sujet avant de le délimiter et de lui donner une forme (2004, p. 29). » Autrement dit, il est impossible de penser la nouveauté à partir d'un système fermé, à partir d'idées générales. Dans la pensée spéculative whiteheadienne (2004), deleuzienne (2017) et jamesienne (2005), la nouveauté provient de « thought-imbued intensities and feelings » qui agissent « below the level of linguistic sophistication ». Ces « thought-imbued intensities and feelings » s'exercent dans le ressenti (Connolly, 2002, p. 107). Elles sont « ineffables (p. 124) ». Lorsque l'on cherche à exprimer, avec des mots, de telles expériences (qui ne ressemblent à rien), un extraordinaire effort devient nécessaire ; celui de trouver la manière qui nous permettra d'y arriver. Et ce n'est pas en se tournant vers le dictionnaire que l'on y arrive.*

Il existe une présupposition persistante qui stérilise continuellement la pensée scientifique. C'est la conviction, tout à fait naturelle, que l'humanité a consciemment entretenu toutes les idées applicables à son expérience, et que de plus le langage humain, par ses mots ou ses expressions, exprime explicitement ces idées. J'appellerai cette présupposition le Sophisme du Parfait Dictionnaire. C'est ici que le philosophe, en tant que tel, se sépare de l'érudit. L'érudit | fait des recherches sur la pensée humaine et les réalisations humaines, armé d'un dictionnaire (Whitehead, 2004, p. 190-191).

Ce n'était pas le bon timing pour approfondir les théories de l'affect. Et la mémoire de cette rencontre à Tokyo avec ✕ qui me revenait vingt ans plus tard... Mais c'était quoi le rapport ? Quel pouvait bien être le rapport de cet événement avec mon doctorat à finir, avec mon précieux diplôme à obtenir ? Il ne pouvait pas réellement en avoir, de rapport. Mais non. La mémoire de cette rencontre, et des étonnantes actions, pensées et impressions qu'elle avait engendrées, « [had to be] occluded, hidden or swept away as insignificant (Blackman, 2008, p. 52) ». Mais oui. C'était ça. Il n'y avait pas de rapport à tout cela.

L'attitude philosophique est une tentative résolue d'élargir la compréhension du champ d'application de toute notion qui entre dans la pensée courante. L'effort philosophique prend chaque mot et chaque tournure de l'expression verbale de la pensée, et demande : qu'est-ce que cela signifie ? Il refuse de se satisfaire de la présupposition conventionnelle selon laquelle toute personne sensée connaît la réponse. Dès lors que vous vous estimez satisfait par les idées et les propositions primitives, vous cessez d'être philosophe. (Whitehead, 1938/2004, p. 189-190)

*« Le type d'idées auxquelles nous prêtons attention, et celui que nous reléguons à un arrière-plan négligeable, gouvernent nos espoirs, nos craintes, le contrôle de notre comportement. Comme nous pensons nous vivons. »
(Whitehead, 1938/2004, p. 83)*

L'insatisfaction et ce bateau que l'on s'apprête à manquer

Deux mois ont passé.

La session d'hiver 2014 finissait. J'allais donner naissance à Louah d'un jour à l'autre et entamer un congé de maternité d'un an durant lequel j'avais prévu de remettre mon projet de thèse (qui était alors au stade de figolage). Quelque chose clochait soudainement avec ma problématique de thèse qui portait sur la dimension sensible présente dans l'acte de porter attention à l'apparence de soi. J'étais insatisfaite. Voilà ce que je constatais, ressentais. Et ce n'était pas une petite insatisfaction « coin-coin ». Non, c'en était une vraie, une grave : je ne voyais pas ce que ma future thèse allait apporter (dans le monde) ; je ne voyais pas ce qu'elle allait m'apporter (à moi) dans la vie ; je ne comprenais plus/pas ce qui m'avait pris de consacrer un doctorat à cette problématique qui m'apparaissait soudainement si superficielle. Le doctorat arrivait à sa fin et j'avais l'impression de m'apprêter à « manquer le bateau ». Mais

quel bateau ? Eh bien, je ne saurais l'expliquer. C'était l'impression/intuition, « [the] internal resonance » que j'avais (Grosz, 2017, p. 183).

Thinking does not arise « naturally » — this is the place of « habit ». It arises from what Bergson understands as an intuition and Spinoza understands as knowledge of the second kind, an awareness that touches one from the **deepest regions of oneself**. Intuition is prephilosophical, the raw material of philosophy (and the arts and sciences) (Grosz, 2017, p. 146, je mets l'accent).

Puis à l'automne 2014, j'allais finir par constater, comme je l'ai indiqué précédemment, que j'étais dans le champ d'un point de vue épistémologique. Je n'arrivais pas à articuler l'attention portée à l'apparence de soi (et le mouvement qui s'y trouve) au-delà du regard que porte l'altérité sur le corps. Je n'arrivais pas à percevoir comment régler mon problème. Ma problématique de thèse me semblait faire une espèce d'apologie de la surface et cela engendrait en moi un profond sentiment de déception et de frustration. Je ressentais l'urgence d'agir, l'urgence de faire en sorte que les choses soient autrement. Je voulais être satisfaite de ma thèse ; je voulais être satisfaite — dans-la-vie — d'avoir fait un doctorat dans celle-ci. Voilà ce vers *quoi* je tendais. La satisfaction était ce *quoi*. Mais ma problématique de thèse, telle qu'elle était, n'avait pas la moindre possibilité de me satisfaire. Je le constatais — sans savoir ce qu'il m'était possible de faire pour qu'il en soit autrement. J'avais juste cette « impression/intuition » que les théories de l'affect pouvaient me conduire à cette satisfaction. Mais cette idée d'« impression/intuition » était innommable et impensable. Elle ne faisait pas partie du « langage humain », du « dictionnaire » (Whitehead, 2004, p. 190-191). Elle tenait de « thought-imbued intensities and feelings » qui agissent « below the level of linguistic sophistication (Connolly, 2002, p. 107) ». À ce moment-là, je n'avais pas les connaissances qui m'auraient permis d'écrire les présentes lignes et d'articuler, sur le plan épistémologique, ces expériences qui concilient le non-dit, ce qui s'exerce dans le ressenti et la

connaissance. Mes connaissances sur la connaissance étaient plutôt « classiques » (Laplantine, 2015). Elles n'autorisaient pas cette conjonction entre le sensible et la connaissance. Elles tenaient du paradigme représentationnel.

Comprends, Personne Lectrice, que je te fais part de moments qui font partie de la trajectoire de ma pensée et qui ont eu une importance et une incidence sur la suite du cours des choses à venir. Ces moments, je te les partage par l'entremise de ce que je nomme des flashbacks autoethnographiques.

MA PROBLÉMATIQUE DE THÈSE : SA DIMENSION DE SURFACE ET L'ÉMERGENCE DE SON FOND

Dans cette section, je mets en contexte la problématique de thèse qui a fait l'objet de mon attention tout au long de mon parcours doctoral, et ce, jusqu'à ce que celle-ci devienne problématique et insatisfaisante. De plus, je rends visible l'origine de cette problématique qui porte sur la dimension sensible présente dans l'attention portée à l'apparence de soi.

Approches constructivistes : vers qui est dirigée l'attention portée à l'apparence de soi.

Jusqu'à l'automne 2014, ma problématique de thèse portait sur la dimension sensible présente dans l'attention portée à l'apparence de soi. Cette problématique s'inscrivait dans le prolongement de questionnements nés de mon mémoire de maîtrise en communication (UQAM). À l'intérieur de celui-ci, j'ai cherché à comprendre « vers *qui et/ou quoi* » est dirigée l'action de porter attention à l'apparence de soi avec des objets de mode et/ou de luxe (David, 2012, p. 24, je mets l'accent). La dimension théorique de mon mémoire de maîtrise avait été élaborée à l'aide des approches constructivistes que sont l'interactionnisme symbolique de Mead (2006), la phénoménologie sociale de Schütz (2007, 2008) et le constructivisme social de Berger et Luckmann (2006). Ces approches constructivistes (qui s'inscrivent dans une approche représentationnelle de la connaissance) me permettaient de déconstruire la relation soi-altérité présente dans l'action de porter attention à l'apparence de soi avec des objets de mode et/ou de luxe, et donc d'approfondir le *vers qui* de ladite action. Je précise que la question spécifique de ma recherche portait sur le rôle

attribué à l'altérité dans l'expérience de porter attention à l'apparence de soi avec des objets de mode et/ou de luxe (David, 2012, p. 26).

Le vers quoi, des désirs d'être et de devenir ; et le vers qui, cette chose facile

J'ai débuté ma maîtrise en communication à l'UQAM avec l'impression que l'action de porter attention à l'apparence de soi (avec des objets de mode et/ou de luxe) n'était pas forcément dirigée vers l'altérité, vers le regard que celle-ci porte sur soi. L'action me semblait être vécue telle « une “reconquête de soi, un territoire à explorer à l'affût de sensations à percevoir²⁸” (Le Breton, 1999, p. 49). » (David, 2012, p. 22) En portant attention à l'apparence de soi, l'individu me semblait « *vouloir* matérialiser [via son apparence] ce qui : le fascine [et l']attire » dans son environnement (David, 2012, p. 24). Tel était-ce vers *quoi* m'apparaissait être dirigée l'attention portée à l'apparence de soi. Ainsi, la question du vers *quoi* me semblait comprendre un certain « devenir » (p. 16), c'est-à-dire des « désirs d'être » (p. 23), des « aspirations » qui tendent vers le futur (p. 7). Je précise que j'ai cherché, durant mon parcours de maîtrise, des repères théoriques et épistémologiques qui auraient pu me permettre de déconstruire cette question du vers *quoi*, mais je n'ai pas réussi à trouver quoi que ce soit. De tels repères semblaient indisponibles. *J'allais finir par comprendre, beaucoup plus tard, que le paradigme à partir duquel je cherchais ces repères (celui de la pensée représentationnelle) n'avait pas la possibilité, sur un plan ontologique, de m'amener à saisir ce que je cherchais à saisir. J'étais, en quelque sorte, dans le mauvais paradigme. Dans la vie, la « chercheuse » Marie-Pierre David n'était pas dans le paradigme qui pouvait lui permettre de savoir ce qu'elle avait à cœur de savoir, mais celle-ci ne le savait pas. Elle ne le savait pas parce qu'elle n'avait*

²⁸ Je précise que Le Breton soutient que la relation au corps peut comprendre des sensations, mais il n'indique toutefois pas comment il arrive à ces conclusions ni la manière d'avoir accès à ces sensations sur le plan épistémologique.

jamais même pensé à remettre en question le paradigme de la pensée représentationnelle. Pour elle, celui-ci était « the one and only » (elle n'avait jamais entendu parler du paradigme non représentationnel). Lorsqu'elle comprit (finalement) que le paradigme dans lequel s'inscrivait sa pratique universitaire ne lui permettait pas d'avoir accès à ce qu'elle avait à cœur de savoir et qu'elle comprit ce que cela signifiait d'un point de vue ontologique, eh bien son rapport à la connaissance fut complètement transformé. En effet, elle venait de comprendre que le point de départ de la connaissance n'avait pas (forcément) à être un paradigme, mais qu'il pouvait être en lien avec ce qui attise l'intérêt et la curiosité ; en lien avec ces désirs²⁹ d'être et de devenir capable de saisir ce que l'on ne saisit pas encore et que l'on a à cœur de savoir. Lorsque l'on saisit que l'expérience d'avoir à cœur de saisir quelque chose peut faire partie de la connaissance, le désir de devenir capable de saisir cette chose peut alors prendre la forme d'une véritable aventure. Voilà que l'on vient de rentrer dans l'éthique tout en sortant (en même temps) de tous ces cadres (ou structures) qui confinent et restreignent ce qu'il nous est possible de savoir et de faire dans la connaissance. Voilà que cette idée d'avoir à cœur de savoir quelque chose devient soudainement envisageable dans le savoir, c'est donc dire pensable et nommable dans celui-ci. Voilà que le vent d'une potentialité se fait sentir et que l'on apprend, en même temps, qu'il peut y avoir du vent et des embarcations dans la connaissance. Je signale que c'est l'impression d'avoir à cœur de savoir quelque chose et le désir d'arriver à saisir ce quelque chose qui nous poussent vers l'aventure...

*Aventure qui estre dit
ne poet remaindre qu'el ne seit,
e chose qui deit avenir
ne poet por nule chose faillir.*

²⁹ Je note que ces désirs d'être et de devenir prennent forme à partir de l'expérience de la vie.

*L'aventure qui doit être
il ne peut se faire qu'elle ne soit,
et ce qui doit arriver pour rien
au monde ne peut manquer.
(Roman de Rou, v, 5609-5616)
(Agamben, 2016, p. 29)*

... De tels repères semblaient indisponibles. Comme je ne disposais pas des repères ni des connaissances me permettant de savoir déconstruire ce vers *quoi* est dirigée l'attention portée à l'apparence de soi, il allait de soi que je dédie le cadre théorique de ma maîtrise à la question du vers *qui* est dirigée celle-ci. J'ai donc fait de ce dernier aspect ma question spécifique (on comprend que la spécificité est, ici, pratique). De là, les approches représentationnelles m'ont permis d'opérationnaliser ma question de recherche, à savoir cette question du vers *qui* est dirigée l'attention portée à l'apparence de soi ; question en lien avec le rapport à l'altérité et au « soi » (Mead, 2006).

Quant à la question du vers *quoi*, elle était quelque chose qui m'intriguait réellement, seulement, je ne savais pas comment l'aborder d'un point de vue épistémologique. Je m'étais dit que je profiterais des éventuelles entrevues que j'allais mener sur le terrain (et dans le cadre de ma maîtrise) afin d'explorer cette question du vers *quoi* (enfin, si le contexte de ces entrevues me le permettait). En donnant à mon mémoire de maîtrise la question générale : « vers qui et/ou quoi est dirigée l'attention portée à l'apparence de soi ? », je m'étais laissé cette possibilité d'en apprendre davantage sur la question du vers *quoi*, et ce, même si je ne savais pas *encore* « comment » j'allais pouvoir m'y prendre afin d'*arriver* à faire une telle chose. J'allais tenter ma chance, essayer de le faire une fois venu le temps d'effectuer mes entrevues. J'allais toutefois commencer par me rendre à ces entrevues. Tel était mon plan.

- Marie-Pierre est-ce que c'est important ce que tu rapportes et qui est en lien avec cet aspect du « vers quoi » qui faisait partie de ton mémoire de maîtrise ?

- Oui, cela est très important. Je suis en train de rendre visibles certains aspects qui ont contribué à la résolution du problème que j'ai rencontré dans ma problématique de thèse après ma dernière session de cours (2014)³⁰. Pour le dire autrement, c'est en effectuant un retour dans ce que Bergson nomme la « durée », cette « organisation intime [de divers] éléments » et dans laquelle notre « état présent et les états antérieurs » se confondent (2013, p. 74-75), que je suis arrivée à saisir divers aspects qui ont contribué à la progression de ma pensée. La notion ontologique de durée traverse l'entièreté de ma thèse. Elle va également de pair avec la « thèse empiriste radicale » de William James qui porte « sur la continuité de l'expérience (2005/2017, p. 15) ». Dans la pensée de James, la « connaissance » est « la façon dont une expérience conduit à une autre ». Pour le dire autrement (et très simplement), à un moment donné et alors que j'étais au doctorat et que je cherchais à saisir ce qui clochait dans ma problématique de thèse, j'ai réalisé que je devais revisiter ce qui s'était passé durant le parcours de ma recherche de maîtrise. Je venais de réaliser que ma problématique de thèse avait ses racines dans ma recherche de maîtrise. J'ai donc pris à rebours la trajectoire de ma propre pensée, de ma propre problématique. Au final, j'ai effectivement trouvé des réponses qui m'ont aidée à mieux saisir le problème que j'avais.

³⁰ On verra dans ce qui suit que ce problème tient de ce que ne permet pas de penser la connaissance représentationnelle (« classique »). Se référer à François Laplantine dans *Le social et le sensible : introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2015.

La dimension ethnographique de ma recherche de maîtrise

J'ai mené, dans le cadre de ma recherche de maîtrise en communication à l'UQAM, une série d'entretiens individuels auprès de quatre femmes qui avaient un goût pour des objets de mode et/ou de luxe et qui avaient quotidiennement recours à ceux-ci. En plus des approches constructivistes qui animaient la dimension théorique de mon mémoire (Berger et Luckman, 2006 ; Mead, 2006 ; Schütz, 2007, 2008), l'approche ethnographique de Geertz (2003) allait guider ma recherche de terrain. Mon but était de sonder comment les participantes de ma recherche se représentaient l'attention qu'elles portent à leur apparence, ce qui s'y passe, ce qu'elles « sentent, imaginent (Geertz, 2003) » (lorsqu'elles le font), pourquoi elles le font (leurs « motifs (Schütz, 2007) ») — et le rôle qu'y tient l'altérité. Je rappelle que je cherchais à approfondir tant ce vers *qui*, que ce vers *quoi* est dirigée l'attention portée à l'apparence de soi avec des objets de mode et/ou de luxe. Je précise que toutes les questions que je prévoyais poser afin d'approfondir le vers *qui* avaient été formulées avant la tenue de ces entretiens. Quant aux questions relatives au vers *quoi*, celles-ci ont spontanément pris forme durant les entretiens.

Cette différence sentie : une tension non résolue

Des entretiens menés sur le terrain, il est ressorti que le « rôle [...] attribué à l'altérité » dans l'acte de porter attention à l'apparence de soi était appelé à varier selon les intentions de définitions identitaires qui soutenaient la médiation de l'apparence de soi (David, 2012, p. 26). Plus on cherchait à définir son identité par la forme que prenait son apparence, plus on portait attention à l'altérité et lui attribuait un rôle, une importance (p. 135). Des quatre participantes de ma recherche, une seule (Sandie) a affirmé ne pas attribuer d'importance à l'altérité. À plusieurs reprises, elle

a insisté sur le fait qu'elle portait attention à son apparence — avec des objets de mode et de luxe — pour elle-même et non pas « pour les autres » (p. 105). L'attention que portait cette femme à son apparence n'était pas dirigée vers l'altérité (vers le regard de celle-ci). Elle le faisait parce qu'elle aimait le faire. Voici un segment de mon mémoire de maîtrise (David, 2012, p. 103) :

Sandie : J'ai un bracelet de diamants et je le porte à tous les jours.

Q. Et d'après toi, qu'est-ce que les gens pensent quand ils le voient ?

Sandie : C'est une fille avec de l'argent (pause), mais je suis complètement indifférente à ça.

Q. Comment ça te fait sentir quand tu le portes ?

Sandie : Je le porte parce que je l'aime, c'est tout. Pas pour démontrer que ce bracelet vaut 10 000 \$, ça change absolument rien. Je le porte parce que je l'aime. C'est ce prix-là parce que c'est des diamants. Je peux porter des boucles d'oreilles à 2000 \$ ou des boucles d'oreilles à 19,99 \$ et je me sens absolument pareille. Je suis toujours constante, un bracelet à 10 000 \$ ou un bracelet à 4,99 \$, je suis toujours la même. Moi je porte une sacoche Prada pour aller travailler ou pour une soirée comme je porte des sacs à 20 \$. Je vais donner la même attention à l'objet parce que sinon t'es pas toi, sinon t'es en train de te déguiser³¹. Mais c'est pas tout le monde [...]. J'ai mon bracelet parce que j'en ai envie. Je peux porter des

³¹ Je souligne qu'un parallèle peut être fait entre l'idée de déguisement qu'évoque Sandie et le concept de « rôle » que l'on retrouve au cœur de l'interactionnisme symbolique. Dans celui-ci, l'individu est un « acteur » qui interprète (tient) un « rôle ». Il construit ainsi une certaine « façade » qui lui permet d'« élaborer son personnage sur la scène sociale en vue de définir la situation qu'il souhaite proposer ». Dans la perspective interactionniste, l'apparence de soi et l'identité de soi sont toujours livrées à la lecture interprétative des autres. Se référer à David Le Breton dans *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 111.

objets trois fois et d'autres fois je les porte de semaine en semaine pendant trois ans. [...] Mon bracelet, c'est un classique, je vais le garder toute ma vie, mais il y a d'autres choses que non, je ne m'attache pas vraiment (David, 2012, p. 103).

J'essayais de cadrer les propos de Sandie dans la perspective des approches constructivistes et interactionnistes qui animaient la dimension théorique de mon mémoire de maîtrise et je n'y arrivais pas. À l'intérieur de ces approches, le « soi » des individus est ontologiquement « social », il nécessite les « réponses » des autres afin d'arriver à faire sens de ce qu'il est (Mead, 2006, p. 244). « Puisque le soi est social, c'est un soi qui se réalise par sa relation avec les autres (p. 264). » De son côté, Sandie semblait se réaliser par elle-même sans la nécessité d'obtenir des « réponses » de l'altérité (p. 244) : « Je suis toujours constante, un bracelet à 10 000 \$ ou un bracelet à 4,99 \$, je suis toujours la même » (David, 2012, p. 103).

La connaissance de soi était assumée par soi. Ce dernier soi-sans-guillemets n'était pas celui de Mead (2006) ; il était celui de Sandie qui se connaissait elle-même et donc qui ne cherchait pas à se définir dans ce cadre qu'est le regard de l'altérité. Le soi de Sandie m'était alors apparu comme étant authentique.

Autant les propos de Sandie me dépassaient d'un point de vue épistémologique, autant ils m'étonnaient et m'inspiraient. *Il fallait bien qu'il soit possible d'appréhender l'expérience de porter attention à son apparence, et plus loin dans ce raisonnement, la connaissance de ce que l'on est, soi, au-delà du regard de l'altérité et donc de la dichotomie individu/altérité. Il n'y avait pas de doute, il le fallait...* Je percevais une « différence » dans les propos de cette femme, mais je n'arrivais pas à me la représenter et encore moins à en faire sens sur un plan épistémologique et

ontologique (Deleuze, 1968/2017)³². Cet entretien avec Sandie m'avait donc laissée perplexe devant cette tension non résolue entre le « soi » de Mead (2006) et un soi authentique-qui-se-connaissait-lui-même et qui semblait ne pas avoir de place dans la connaissance. *Mais il fallait bien que ce soi ait une place dans la connaissance. Mais oui. Mais elle était où cette place ? Et quel était ce soi ? Je ne le savais pas. J'allais finir par m'attarder à ces questions...*

*« Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être sujet défini par son adéquation à lui-même. »
(Foucault, 1983 cité par Corcuff, 2016, p. 80).*

Cette « différence » que comprenaient les propos de Sandie allait me revenir, par la mémoire, trois ans plus tard (Deleuze, 2017, p. 80). J'étais en train de faire l'effort de comprendre les théories de l'affect et un beau jour de 2015, mon entretien avec Sandie surgit de ma mémoire sans même que je fasse l'effort de le chercher. Ce moment d'étonnement, qui appartenait au passé et dans lequel je m'étais trouvée perplexe devant les propos de Sandie, venait de me tomber dessus, de me frapper. Bim ! Bam ! Pouf ! « Just like that. Just like this (Manning et Massumi, 2014, p. 37). » J'ai été étonnée d'être ramenée à la mémoire de cet événement et je l'ai été encore plus lorsque j'ai eu l'impression/intuition qu'il y avait une « importance » à la mémoire de cet événement qui me revenait, là, comme ça, out-of-the-blue (Whitehead, 2004). Mais était-ce même possible que ce moment, qui m'avait marquée,

³² Afin d'y arriver, je devais quitter le paradigme des approches représentationnelles de la connaissance et intégrer le paradigme des approches nonreprésentationnelles de la connaissance ; là où le corps n'est pas conçu comme un objet qui se donne à l'interprétation du regard ; là où le corps n'est pas pensé à partir de la structure qu'est le social ou encore coincé dans un cadre dichotomique : individu/altérité, corps/pensée... La lecture de plusieurs auteurs associés aux théories de l'affect dont Blackman (2008 ; 2012) et Gregg et Seigworth (2010) allait me permettre de saisir cette impossibilité, dans la pensée représentationnelle, qu'est d'articuler la question du soi en dehors de la dimension visible du corps. Mes lectures allaient me diriger vers la philosophie spéculative qui procède à une critique la pensée représentationnelle et dans laquelle s'inscrit notamment la pensée de Deleuze, de James et de Whitehead.

étonnée et qui émergeait du passé, puisse réellement avoir une « importance » ? Voilà ce que j'ai pensé. Voilà ce que je me suis véritablement demandé.

Faire importer l'« importance » ressentie

Attention, voici quelque chose qui importe ! Oui, c'est l'expression la meilleure — le premier vacillement de la conscience révèle quelque chose qui importe. Cette expérience provoque l'attention, obscure et tout juste subconsciente (Whitehead, 1938/2014, p. 136).

J'avais donc l'impression/intuition que cette mémoire qui ressurgissait du passé, et qui était en lien avec les propos de Sandie, avait une « importance » (Whitehead, 1938/2004). Je me suis également demandé si ce à quoi je pensais pouvait réellement être pensable. Mais à quoi diable est-ce que j'étais en train de penser ? Je devais (sérieusement) être rendue « loin » dans mes pensées. Mais oui, c'était ça. J'étais rendue juste trop « loin ». J'avais été trop loin. Ça faisait un an que j'avais « décidé » (entre gros guillemets) que j'allais aller saisir ce qu'il y avait à saisir dans les théories de l'affect, et ce, sans même savoir ce que j'allais faire avec ces théories une fois que j'allais être arrivée à saisir ce qu'il y avait à saisir chez celles-ci. Je m'étais dit que « j'allais finir par le savoir ». Oui, tel était mon non-plan. On comprend que le plan était impossible à suivre (d'où l'appellation de non-plan). Ce dernier consistait, dans un premier temps, à me rendre à un point — sans savoir comment j'allais m'y rendre ; et dans un deuxième temps à finir par savoir ce qu'il y avait à faire une fois que j'allais m'y être rendue (je me réfère à ce point où j'allais avoir saisi ce qu'il y avait à saisir chez les théories de l'affect et où j'allais avoir fait « quelque chose » avec celles-ci). Je précise que pour le rationalisme, un tel raisonnement est tout simplement intenable. Pourquoi ? Parce que ce dernier se pose comme « guide pertinent pour l'action (Morin, 2015, p. 109) ». Propulser l'agir dans

une non-direction et sur le coup d'une « impression/intuition », c'est communiquer au rationalisme que l'on a aucun problème à avancer dans la connaissance sans la voie qu'il nous impose d'avoir tracée avant d'agir (un magistral pied de nez).

*« Je vais prendre le taureau par les cornes et, n'en déplaise à toute la clique des rationalistes et des monistes, je répondrai pourquoi pas ? »
(James, 2010, p. 280)*

Une fois que l'on a propulsé notre agir dans une telle non-direction, le réel problème devient de trouver comment arriver à avancer dans une telle trajectoire indéterminée. Pour le dire autrement, la trajectoire à emprunter n'est pas encore connue. En fait, rien n'est connu ni prévisible. On est dans une espèce de brouillard où l'on doit essayer d'avancer à tâtons.

*As Isabelle Stengers (2005, p. 192) has written, « The “**how**” is a question which exposes, which puts at risk those who are obliged » to think, because the nature of this obligation, and of the process of its emergence, always remains an open question (McCormack, 2015, p. 89, je mets l'accent).*

Ainsi, j'étais définitivement rendue loin dans mes pensées. J'étais rendue en dehors du cadre du bon sens et de la raison, j'étais dans l'indétermination. J'étais en train de porter mon attention sur une mémoire, sur le souvenir d'un moment qui appartenait au passé, qui m'avait étonnée et qui comprenait les propos de Sandie. Une mémoire était devenue l'objet de mon attention, et l'impression que cette dernière avait possiblement une « importance » avait également capté mon attention (Whitehead, 1938/2014). Oui, c'est exact. J'avais perdu l'objet de ma problématique de thèse (au sens où je ne savais plus sur quoi elle allait finir par porter — parce que j'avais fini par abandonner mon projet de thèse après avoir constaté que j'étais dans le champ d'un point de vue épistémologique et que ma problématique de thèse

n'avait pas le potentiel de me satisfaire dans la vie (oui, ma visée n'était plus tant l'obtention d'un Ph. D., mais bien la satisfaction) ; il y avait quatorze livres qui traînaient autour de mon ordinateur — parce que je m'étais mise à les lire tous en même temps — « [j]ust like that [, j]ust like this (Manning et Massumi, 2014, p. 37) » ; quinze autres livres s'en venaient par la poste (j'avais beaucoup de choses à saisir, d'où l'importance de ces quinze livres à venir), douze autres livres traînaient à côté de ma chaise (il y avait beaucoup beaucoup de choses que je n'arrivais pas encore à saisir), trois autres livres étaient en dessous du chat (« arrête de mâchouiller mes post-its, Jaja »), cinq autres livres se trouvaient à côté de mon lit (je lisais le jour et parfois même la nuit afin d'essayer de saisir ce que je ne saisisais pas) ; j'avais trois enfants à la maison, Jaja le chat, le chien... et j'étais en train de m'attarder à une espèce de mémoire dans laquelle se trouvait un soi qui me semblait être authentique (et non pas de surface) et à l'impression que cette mémoire pouvait avoir une « importance » pour la suite des choses (Whitehead, 1938/2004). Se ramener à l'ordre et au bon sens, par sa propre raison, et dans ce type atypique de moment, se fait ainsi :

- *Bon. Marie-Pierre permet-moi de te ramener à l'ordre et dans le cadre du sens : comprends il n'y a sans doute rien à penser dans cette mémoire issue du passé. Tu es clairement rendue trop loin dans tes pensées. Tu spécules.*

Voilà, on s'est parlé calmement, intérieurement. Il faut désormais attendre de (sa)voir si l'ordre du bon sens reprend. Stand-by... All that to say that the memory of Sandie had to be « occluded, hidden or swept away as insignificant (Blackman, 2008, p. 52) ». Mais oui. C'était ça. Il fallait arrêter de porter attention à cette mémoire et à l'impression/intuition d'importance qui l'accompagnait...

- *Mais non.*

- *« Mais non » quoi ?*
- *Il y a quelque chose là, mais je n'arrive pas à le penser.*
- *Mais comment « l'impensable » pourrait-il être pensable (Deleuze, 2017) ?*
- *Je ne le sais pas. C'est une bonne question.*
- *Es-tu sérieuse ?*
- *Oui — même si le fait d'être sérieuse n'engage normalement pas dans ce type atypique de réflexion. J'ai véritablement l'impression/intuition qu'il y a quelque chose à penser dans les propos de Sandie qui émergent du passé, mais je ne sais juste pas comment rendre ce quelque chose académiquement saisissable, pensable... Mais j'ai envie d'essayer d'arriver à le faire. Voilà ce que je constate, ce que je ressens.*
- *Je suis bouche bée que tu puisses même penser à essayer de rendre pensable et saisissable ce à quoi tu es en train de penser et que tu ne sais pas encore nommer.*
- *Moi aussi je suis un petit peu étonnée de constater que je pense, effectivement, à faire « l'impensable » (Deleuze, 2017), mais la réalité, c'est que j'ai véritablement l'impression/intuition que cette mémoire, qui vient de ressurgir du passé, comprend une espèce de potentialité. J'ai réellement l'impression/intuition que cette mémoire peut être l'indice de quelque chose... Et je constate, en moi, cette envie, ce désir paradoxal de devenir capable de saisir ce quelque chose. Et la seule façon d'y arriver, c'est de suivre la piste de cet indice, c'est-à-dire de tenter de résoudre l'énigme de cette mémoire qui semble comprendre, en son centre, un « soi » authentique. Je dois arriver à*

trouver les concepts qui vont me permettre de faire sens de la présente situation et donc poursuivre mes lectures...

- *OK, Sherlock Holmes. Comme tu veux. De mon côté, je vais faire comme si je n'avais pas vu passer, dans tes pensées, ce que tu viens de penser. Je préserverai ainsi ma dignité issue d'une très longue tradition qui refuse la « **contradiction** (Morin, 2015, p. 155, je mets l'accent) ». Je vais me retirer et me mettre en stand-by. Cela dit, je t'ai écrit une petite note et la voici : « Si t'as besoin d'ordre et de bon sens, je ne serai pas loin. Merci de ton attention. Signé : La Raison ».*

*La rationalité doit [...] être conçue comme une composante indispensable de la pensée, mais non comme le tout de la pensée. Il y a dans la pensée un en-deçà et un au-delà de la raison. La raison doit ainsi affronter le stade aporétique, alors qu'elle vivait dans l'illusion d'échapper, elle, et elle seule, à la **contradiction**. [...] La science contemporaine découvre la contradiction dans tout un approfondissement du réel. [...] Le réel excède le rationnel. Il y a en effet quelque chose d'excessif, de surcroît, de surcharge, d'inutile, de gratuit, de fabuleux, dans le réel. Le réel est lui aussi en-deçà et au-delà du rationnel (Morin, 2015, p. 155, je mets l'accent).*

[L]a pensée ne pense que contrainte et forcée, en présence de ce qui « donne à penser », de ce qui est à penser — et ce qui est à penser, c'est aussi bien l'impensable ou la non-pensée [...]. Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient (Deleuze, 1968/2017, p. 188).

*La **contradiction** [est] la manière dont la bourgeoisie se défend et se conserve, l'ombre derrière laquelle elle maintient sa prétention à décider des problèmes. **On ne « résout » pas les contradictions, on les dissipe, en s'emparant du problème qui ne faisait que projeter son ombre en elles** (Deleuze, 1968/2017, p. 344-345, je mets l'accent).*

La question : « Est-ce que ça se pouvait réellement que ce moment, qui m'avait marquée, étonnée et qui venait de ressurgir du passé, puisse avoir une "importance" et un lien avec cette satisfaction que je souhaitais obtenir via ma thèse de doctorat ? » allait finir par prendre la forme d'une énigme à résoudre...

Dans ce moment, qui venait d'émerger de ma mémoire, se tenait une « différence » (Deleuze, 1968/2017) : le soi de Sandie n'était pas celui que l'on retrouve dans les approches représentationnelles de la connaissance et dans lesquelles s'inscrit l'interactionnisme symbolique de Mead (2006). À l'intérieur de ces approches, le « soi » des individus est ontologiquement « social », il nécessite les « réponses » des autres afin d'arriver à faire sens de ce qu'il est (Mead, 2006, p. 244). « Puisque le soi est social, c'est un soi qui se réalise par sa relation avec les autres (p. 264). » De son côté, Sandie semblait être capable de se réaliser, elle-même, sans la nécessité d'obtenir des « réponses » de l'altérité (p. 244) (« Je suis toujours constante, un bracelet à 10 000 \$ ou un bracelet à 4,99 \$, je suis toujours la même (David, 2012, p. 103)) ».

J'avais été inspirée par les paroles de Sandie. Il y avait quelque chose de beau dans celles-ci ; quelque chose qui m'avait touchée, impressionnée. Mais je ne savais pas comment le nommer. Elle était là, la « différence (Deleuze, 1968/2017) » — cet indicible qui nous touche.

*« Nous voilà forcés et de sentir
et de penser la différence. »
(Deleuze, 1968/2017, p. 293)*

*« [L]a différence n'est pas le donné lui-même,
mais ce par quoi le donné est donné.
[...]elle doit d'abord être sentie, comme
ce qui donne le divers à sentir. »
(Deleuze, 1968/2017, p. 293)*

Résultat du mémoire : la dimension sensible et la question du *vers quoi*

Retour en 2012. Les entretiens effectués dans le cadre de mon mémoire de maîtrise m'ont permis de comprendre que l'expérience de porter attention à l'apparence de soi comprenait une dimension sensible. En effet, le fait de porter certains objets de mode et/ou de luxe sur son corps, et donc de donner une certaine allure à celui-ci, permettait de ressentir en soi un certain mouvement et une impression de potentialité : pouvoir « intervenir sur le cours des choses à venir, sur sa destinée », pouvoir actualiser des désirs d'être et de devenir (David, 2012, p. 120). Les segments qui suivent permettent de rendre visible cette dimension sensible :

Esther : *You have to look the part*, si tu veux devenir quelque chose *you have to look like it*. [...] C'est sûr que si tu veux avoir du succès, de l'argent, tu ne vas pas t'habiller comme un clochard, il faut que tu projettes le succès, les gens ne te feront pas confiance. [...] C'est sûr que tu influences un peu ta destinée en faisant attention à ton apparence, les gens vont te voir d'une certaine manière et en projetant cette image-là... On dit que si tu veux que quelque chose t'arrive dans la vie : tu y penses, tu le projettes et ça arrive (David 2012, p. 121).

Isabelle : On crée toujours ses besoins quand ça vient à des affaires comme le luxe [ou] la mode. Je sais ce que je veux dans la vie. Je veux une belle vie et malheureusement parfois ça passe par le matériel, mais bon c'est comme ça. Les objets m'inspirent, ça peut être des bijoux, des chaussures, l'architecture, un jardin. J'aime les belles choses. Il y a des objets qui donnent un élan supplémentaire. Moi dans mon quotidien, je vais vers ce que j'aime, ce qui m'anime. C'est peut-être une espèce de fantaisie. Mais c'est ce que je fais. J'ai toujours vécu comme ça. Même mon chien est

beau. Ça sonne ridicule dit comme ça, mais c'est la vérité. J'aime le beau, ça m'allume. Ç'a toujours été comme ça (David, 2012, p. 121).

Isabelle : C'est comme un tout, je veux dire, il s'agit que tu portes une belle montre ou des boucles d'oreilles en diamants et là, t'as l'air de quelqu'un qui a accès à ces choses-là. Ça revient à l'idée de contrôle un peu. Si tu possèdes ces choses-là, c'est parce que tu contrôles bien ta vie d'une certaine manière. T'as accès à ça. C'est un privilège, mais c'est toi qui te le donnes, tu travailles. Ça ne te tombe pas sur la tête. Moi ça me calme, ça m'apaise. Mais c'est dans ma tête tu comprends (David, 2012, p. 120).

Sandie : Il y a une de mes clientes qui va me dire : « Je ne comprends pas ton look aujourd'hui ». Ce n'est pas grave ça. Moi je crée mon look. Je vais me lever et je vais me dire : « Aujourd'hui, je vais porter mon décolleté, j'ai envie d'être très sexy » (David, 2012, p. 97).

De ce qui précède, on comprend que l'action de porter attention à l'apparence de soi ne vise pas forcément la définition de soi par le regard de l'altérité. Elle comprend des désirs d'être, de devenir, de se sentir d'une certaine manière qui passent par l'allure que prend le corps (parmi d'autres que soi et donc parmi l'altérité). Elle comprend également une espèce d'impression de potentialité, d'être en « contrôl[e] » de sa destinée (David, 2012, p. 120).

Question : Mais comment pouvait-on rendre compte — d'un point de vue épistémologique — de cette dimension sensible, c'est-à-dire de ces désirs d'être, de devenir, de se sentir d'une certaine manière et de l'impression de potentialité qui les accompagnait ? Je n'en avais pas la moindre idée. Je rappelle que mes connaissances universitaires s'inscrivaient, à ce moment-là, dans les approches représentationnelles de la connaissance ; là où il est question de social, d'identité, d'altérité, de

« typifications » et non pas de sensible et d'impression de potentialité (Schütz, 2007). Je ne savais donc pas articuler, d'un point de vue épistémologique, l'attention portée à l'apparence de soi au-delà du cadre du social, de la pensée représentationnelle. Je ne savais pas penser le mouvement et les désirs d'être et de devenir, que l'on peut ressentir en soi en portant attention à son apparence, sans que ces derniers soient réductibles au regard que porte, sur « soi », l'altérité (Mead, 2006). La lecture de plusieurs auteurs associés aux théories de l'affect (dont Blackman, 2008, 2012 ; Greg et Seigworth, 2010 ; Massumi, 2002, 2014, 2015 et Stewart, 2007), aux théories de la mode (Doy, 2005), à l'anthropologie (Miller et Woodward, 2012 ; Laplantine, 2015) allait me permettre de devenir capable de le faire...

L'Altérité, initiatrice d'un désir d'être, et cette spontanéité sur le terrain...

Les entretiens de terrain menés dans le cadre de mon mémoire de maîtrise ont révélé que l'altérité était initiatrice du mouvement et des désirs d'être et de devenir que l'on pouvait ressentir, en soi, en portant attention à l'apparence de soi. Avant d'approfondir cet aspect, je rappelle que j'avais commencé ma recherche de maîtrise avec l'impression que l'action de porter attention à l'apparence de soi (avec des objets de mode et/ou de luxe) n'était pas forcément dirigée vers l'altérité, vers le regard que celle-ci pouvait porter sur soi. L'attention portée à l'apparence de soi me semblait être vécue telle une « “reconquête de soi, un territoire à explorer à l'affût de sensations à percevoir (Le Breton, 1999, p. 49)” (David, 2012, p. 22) ». En portant attention à l'apparence de soi, l'individu me semblait « vouloir matérialiser [par son apparence] ce qui le fascine [et l']attire » chez certains corps que l'on retrouve dans les médias (David, 2012, p. 24). De plus, l'expérience perceptuelle que l'on faisait de l'allure de certains corps me semblait être en lien avec des désirs d'être et de devenir et avec la question de ce vers *quoi* on tend en portant attention à l'apparence de soi.

Comme je le mentionnais précédemment, je ne savais pas comment il m'était possible d'appréhender, d'un point de vue épistémologique, ce mouvement et ces désirs d'être et de devenir — *que j'allais finir par nommer « la dimension sensible présente dans l'attention portée à l'apparence de soi »*.

Je signale que c'est en posant des questions de manière spontanée, lors de mes entretiens de terrain, que je suis arrivée à me rapprocher de ces désirs d'être et de devenir. Ces questions ne se rattachaient donc pas à un quelconque cadre théorique. Non. Elles tenaient d'une spontanéité — qui avait engendré, en moi, hésitation et questionnements. Étais-je autorisée à poser des questions sans que ces dernières soient « appuyées » par la théorie ? Avais-je le droit de poser, spontanément, des questions sans que je sache comment j'allais cadrer, voire légitimer, d'un point de vue épistémologique, ce vers quoi elles allaient m'amener ? Je constatais une certaine contradiction : je m'étais dit que j'allais attendre d'être sur le terrain afin d'approfondir la question du « vers quoi » est dirigée l'attention portée à l'apparence de soi, et maintenant que j'y étais (rendue), j'avais l'impression que le fait d'improviser, c'est-à-dire d'essayer d'en savoir plus sur cette question, de manière spontanée, s'apprêterait à faire de moi une anarchiste dans le savoir. Le petit soldat sujet-chercheur que j'étais tenait mordicus à être épistémologiquement impeccable (ou si l'on préfère, à assurer ses arrières). La valeur de son savoir (et de son identité de sujet-chercheur) tenait, bien évidemment, de cette impeccabilité. Je n'étais peut-être pas autorisée à être spontanée. Enfin, l'étais-je ? Ne l'étais-je pas ? Je n'en avais aucune idée. Advenant que je le sois, comment pourrais-je bien m'y prendre afin d'arriver à légitimer cette spontanéité ? Je n'avais pas de réponse à ces questions. Sur un tout autre plan, des liens et des souvenirs me venaient soudainement à l'esprit — dans ce que James (2005/2017) nomme « l'expérience immédiate ». *Je me rappelais ce moment de 2004 où, assise sur un banc de l'aéroport de Hong Kong, je m'étais imaginée poursuivre à la maîtrise après avoir passé deux heures à observer des*

femmes qui essayaient des sacs à main devant le miroir d'une boutique de luxe... Devenir spécialiste de mode m'avait alors traversé l'esprit, accompagné du projet d'entamer une maîtrise en communication. Je me rappelais avoir pensé qu'il serait réellement chouette que de pouvoir actualiser, pour-de-vrai, ce devenir. Des questions pourtant très simples, mais auxquelles je n'avais jamais pensé, me brûlaient soudainement la bouche et voulaient sortir de celle-ci — et moi aussi, au fond, je voulais vraiment les laisser sortir. J'étais peut-être, au fond, un peu anarchiste. J'étais prise dans un dilemme épistémologiquement ontologique : poser ou ne pas poser ces questions venues, non pas d'une cadre théorique, mais d'un mystérieux interstice, d'une secrète « brèche (Rancière, 2018, p. 36) » me ramenant à ce banc d'Hong Kong et à ce pressant et brûlant désir d'en savoir plus que ce que je ne savais déjà. J'avais l'impression d'être sur le point de désertter mon régiment, de dynamiter le cadre théorique qui avait dirigé ma recherche et dont la question spécifique n'était nullement en lien avec la question du « vers quoi » (est portée l'attention portée à l'apparence de soi), mais en lien avec celle du « vers qui ». Je me rappelle avoir pensé : « il se passe quelque chose ». Mais je n'avais aucune idée de comment penser ce « quelque chose ». Dans ce moment qui-n'en-finissait-plus-de-s'étirer, j'avais l'impression d'avoir la possibilité de me rapprocher de ce que je voulais vraiment savoir.

[Ce que ce moment, voire instant] produi[t], plus qu'un dynamitage du temps dominant, est l'ouverture d'un autre temps, un autre temps né des brèches opérées dans le premier [...] un temps qui se scande autrement, donne un poids différent à tel instant, le lie à tel autre en enjambant d'autres instants, se donne d'autres repères dans le passé, se construit une mémoire et se crée par là même d'autres futurs (Rancière, 2018, p. 36-37).

C'était quoi, ça, cette espèce d'impression impensable que d'être en train de se rapprocher de ce que l'on veut vraiment savoir ? Est-ce que j'avais un « agenda

secret » comme on dit en anglais ? Mais, s'il-vous-plait ! Cette impression « [had to be] occluded, hidden or swept away as insignificant (Blackman, 2008, p. 52) ». Mais ce n'est pas ce qui s'est passé. Non. Dans ce moment qui ne finissait-plus-de-s'étirer je me suis juste dit : « OK, Marie, vas-y ; fais juste faire ce que t'as l'impression de devoir faire ». J'allais poser des questions hors-de-tout-cadre aux candidates de ma recherche. J'allais poser de telles questions en étant poussée par l'inexplicable impression/intuition qu'il y avait une « importance » à le faire (Whitehead, 1938/2004). La suite ? J'allais finir par me confesser et écrire, dans mon mémoire de maîtrise, que j'avais « laissé derrière [moi] la théorie », une fois arrivée sur le terrain, parce que cette dernière m'avait semblé « être un obstacle à l'entendement du phénomène que ciblait [ma] recherche (David, 2012, p. 140) ».

Peut-être le lecteur ne l'a-t-il pas ressenti, mais un véritable coup de théâtre s'est produit en cours de route et a entraîné un virage à 180°. Après avoir travaillé si fort pour [élaborer] et maîtriser notre cadre théorique, la rencontre avec le réel nous a poussé [à l']abandonner (David, 2012, p. 140).

La « rencontre avec le réel » était ce qui m'avait amenée à sortir des rangs, à quitter mon régiment (David, 2012, p. 140). Je précise que ce « réel » n'était pas un objet au pourtour défini, quelque chose qui se tenait à l'extérieur de moi. Non, ce « réel » j'en avais fait l'expérience de manière empirique et radicale. Il comprenait cette « brèche » qui m'avait transportée dans l'écho d'un moment passé où j'avais souhaité devenir chercheur (Rancière, 2018, p. 36). Ce « réel » comprenait l'expérience de quelque chose qui s'était fait sentir en moi et qui m'avait amenée à me donner et à prendre (oui, les deux en même temps) le droit d'aller voir ce qu'il pouvait y avoir à savoir dans ce que je ne connaissais pas *encore*. Ce « réel » comprenait l'expérience de cette impression ressentie qu'il y avait une « importance » à explorer, à se lancer dans l'espace ouvert des « possibilités » (Debaise et Stengers, 2016 ; Whitehead, 1938/2004).

[L']importance ne peut jamais être réduite à un état de fait ou à une situation donnée : elle implique l'attachement à **quelque chose** dans un monde en train de disparaître, l'insistance pour **des devenirs possibles, tous ces « aurait » ou « pourrait être » qui hantent les situations**. Faire importer une situation, passée ou présente, c'est intensifier **le sens des possibles** qu'elle recèle à travers les luttes et revendications pour une autre **manière de la faire exister**. C'est pourquoi la **pensée spéculative** se retrouve si aisément dans **les récits et les narrations qui, telle la science-fiction, explorent d'autres trajectoires possibles**. Nous pensons en revanche que la pensée critique ne nourrit pas une telle intensification. Elle confère au sens du possible la grandeur quasi messianique d'une attente qui demande fidélité mais surtout chasse à l'imposture, condamnation de ce qui ne se fait pas témoin légitime pour ce qui est à venir. Pour reprendre les mots de Whitehead, **le sens du possible qu'il s'agit d'activer est toujours dans les interstices d'une situation, aussi incapable soit-elle de garantir sa légitimité. Il est sentir des virtualités dont cette situation est chargée**, malgré le poids des jugements qui transforment son absence de garantie en état de fait valant condamnation (Debaise et Stengers, 2016, p. 87, je mets l'accent).

Comprenons que cette manière de procéder (de manière indéterminée et sur le plan épistémologique) ne faisait plus de moi l'habituel sujet-chercheur que l'on retrouve dans le cadre dichotomique « sujet/objet » de la pensée « classique » (Laplantine, 2015). Cette manière de procéder (de manière indéterminée) était, en soi, une sortie du cadre de la pensée classique. Je venais de faire l'expérience empirique et radicale de ce que James (2005/2017) nomme l'empirisme radical, de ce que Bergson nomme la « durée » (1938/2017). Je venais de lancer ma démarche universitaire dans un au-delà-de-tout-cadre, un au-delà que l'on peut inscrire dans une pensée dite spéculative et dans laquelle s'inscrivent, entre autres, la philosophie de Whitehead (1938/2004) et l'empirisme radical de James (2005/2017). Je venais de faire une expérience que je ne savais pas *encore* nommer ni penser.

Une « rencontre avec le réel »... un « virage à 180° »... un « coup de théâtre (David, 2012, p. 140) ». Tels étaient les mots que j'avais spontanément écrits dans mon

mémoire de maîtrise afin d'indiquer ce qui s'était passé sur le terrain. Je n'avais pas approfondi davantage cette expérience de « rencontre avec le réel » (je ne possédais pas les connaissances pour le faire). Étonnamment, je n'avais pas cherché à me justifier. J'avais juste écrit ces mots. « *Fais juste écrire, Marie* ». Juste. Un peu comme si j'avais accepté le risque qu'était de faire ce qui m'avait paru devoir être fait et écrit. J'avais évoqué un « virage à 180° » sans même réaliser que ce dernier pouvait indiquer un retournement sur ma propre genèse, sur mon propre soi — un soi qui n'était pas celui de Mead (2006)... Une « rencontre avec le réel »... un « virage à 180° »... un « coup de théâtre (David, 2012, p. 140) ». J'avais juste écrit ces mots. « Just like that. Just like this (Manning et Massumi, 2014, p. 37). » Il était là le véritable coup de théâtre.

La suite ? À mon propre étonnement, les membres de mon jury de maîtrise allaient me féliciter de ne pas être restée enfermée dans la théorie. On allait même m'offrir une petite médaille portant la mention : « Excellent ». Le petit soldat sujet-chercheur que j'étais en avait tant à apprendre sur la connaissance...

Ce petit soldat sujet-chercheur était sorti de ces rangs qui imposent de savoir prévoir « ce qui est à venir (Debaise et Stengers, 2016, p. 87) ». Il était sorti de ce cadre qui impose de savoir délimiter, avec clarté, les pourtours d'un « objet » d'étude. Sortir des rangs... Sortir d'un cadre... Mais qu'était-il devenu en sortant des rangs, d'un cadre ? Était-il encore un « sujet (connaissant) » qui sait rendre compte d'un « objet (connaissable) (Debaise et Stengers, 2016) » ? Non. Alors il était quoi ? Qui ou quoi étais-je devenue ? Vers *quoi* cette sortie de rangs et de cadre m'avait-elle amenée ? J'avais eu l'impression de me rapprocher de quelque chose qui avait de l'importance. Ce n'était pas seulement le sujet-chercheur que j'étais qui avait eu cette impression : c'était moi-tout-court-et-au-grand-complet.

J'avais, sans le savoir, effectué un passage entre une approche déterministe de la connaissance et une approche indéterminée dans la connaissance ou, si l'on préfère, entre une approche où tout est ordonné, connu d'avance, facilement représentable, nommable, c'est-à-dire en lien avec ces « notions générales emmagasinées dans le langage (Bergson, 2017, p. 97) » et donc « typiques (Berger et Luckmann, 2016 ; Schütz, 2007) » et une approche qui comprend du mouvement, de la multiplicité, de l'incertitude, de la spontanéité, de la créativité, de la nouveauté, de l'ineffable et de l'énigme...

Exemples de questions spontanées posées sur le terrain

Q. Mais ça vient d'où, ce que tu fais ? C'est quoi tes repères ?

Esther : C'est le glamour, la mode. On n'invente pas ça ces affaires-là, on les voit avant... Moi je ne fais aucun linge, je ne fais pas de bijoux, puis je n'ai rien inventé. Je les vois. Il faut toujours que ça parte de là. Je regarde les magazines, je regarde les films et la télévision comme tout le monde. Puis c'est sûr que toutes les idées viennent de là. Je regarde les gens qui se promènent dans la rue. Mais eux aussi, ils sont allés chercher ça là (David, 2012, p. 125).

Isabelle : Je pense que ça vient de là, je veux dire le fondement du rapport que j'ai avec mon apparence vient de comment j'ai été élevé, des émissions comme Dallas, Dynastie, d'un film comme *Pretty Woman*... Les costumières dans les films savent comment habiller les actrices pour leur donner des « airs ».

Les gens qui écoutent les films font 1+1. Quand j'essaie quelque chose au magasin, si ça me fait bien, ça va souvent évoquer quelque chose que j'ai déjà vu dans un magazine ou dans un film. Après ça, si j'ai l'« air » d'une star de cinéma c'est bien tant mieux, sinon c'est tant pis. Mais il reste que moi, ça me fait sentir spéciale (David, 2012, p. 125).

*Lorsqu'Isabelle mentionna le film *Pretty Woman* (film que j'avais complètement oublié avoir vu, une dizaine de fois, enfant), cela me ramena à l'effet qu'il m'avait fait, aux désirs d'être et de devenir que l'expérience perceptive de ce film avait semés en moi. La mention de ce film me ramena à ce désir de pouvoir (d'avoir la chance de) porter, moi aussi, un jour et dans la vie, d'aussi beaux habits que portait la protagoniste interprétée par Julia Roberts. La mention de ce film me ramena à ce désir de pouvoir (d'avoir la chance de) séjourner, moi aussi, un jour et dans la vie, dans d'aussi beaux hôtels que ceux où la protagoniste séjournait. La mention de ce film, m'avait ramenée dans la « durée » de Bergson (1938/2017). Une fois arrivée chez moi (après l'entretien avec Isabelle), j'avais dû réécouter l'enregistrement de ce segment parce que j'avais, sans le vouloir, perdu le fil de ce qu'elle avait dit, durant quelques secondes, à cause de l'étonnement dans lequel la mention du film m'avait projetée. J'écoutais Isabelle parler et j'avais, de nouveau, l'impression de me rapprocher de quelque chose que j'avais à cœur de savoir, de quelque chose d'important. « [The] signifiante lies in the intensities [it] build[s] and in what thoughts and feelings [it] make[s] possible (Stewart, 2007, p. 3). ». C'était bizarre comme impression. Je ne savais pas quoi en penser, voilà ce que j'avais constaté.*

*« [...] essayer de penser à partir de ce qui est d'abord un constat [et] de donner à ce constat le pouvoir de nous faire penser, sentir [...] agir »
(Stengers, 2004, p. 24).*

« Là est l'idée inspiratrice du "pragmatisme de James".
 Celles des vérités qu'il nous importe le plus de connaître sont,
 pour lui, des vérités qui ont été *senties* et vécues avant d'être pensées.
 De tout temps on a dit qu'il y a des vérités qui relèvent du sentiment
 autant que de la raison ; et de tout temps aussi on a dit qu'à côté
 des vérités que nous trouvons faites il en est d'autres que nous
 aidons à se faire qui dépendent en partie de notre volonté »
 (Bergson, 1938/2017, p. 244, je mets l'accent).

« [L]a connaissance est le produit d'un désir [...] de conquérir, c'est une volonté de puissance qui se manifeste aussi et surtout de façon corporelle. C'est à tort qu'elle se reconnaît elle-même [...] comme le produit d'idées, de pensées, de concepts. Elle oublie ou supprime sa propre généalogie corporelle, son propre processus de production »
 (Grosz, 1992, p. 60).

Je signale que j'allais complètement oublier ce moment d'étonnement et cette impression « inexplicable (Deleuze, 1968/2017, p. 293) » que j'avais ressentie le jour de l'entretien avec Isabelle...

Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence. Nous sentons quelque chose qui est contraire aux lois de la nature, nous pensons quelque chose qui est contraire aux principes de la pensée. Et même si la production de la différence est par définition « inexplicable » comment éviter d'impliquer l'inexplicable au sein de la pensée même ? Comment l'impensable ne serait-il pas au cœur de la pensée même ? [...] Comment pourrait-on se contenter de reléguer l'improbable au début d'une évolution partielle, sans le saisir comme la plus haute puissance du passé, comme l'immémorial dans la mémoire ? [...] La manifestation de la philosophie n'est pas dans le bon sens, mais dans le paradoxe (Deleuze, 1968/2017, p. 293).

Ce moment allait me revenir des années plus tard, après que j'eus abandonné mon insatisfaisant projet de thèse et que je m'eus demandé : « Mais comment diable je me suis retrouvée dans quelque chose d'aussi complexe ? Il faut que je recule dans le temps ». De là, j'allais passer au fil fin ce qui m'avait amenée à cette idée de « dimension sensible »...

Il importe de préciser que nous sommes, ici dans un mode de pensée qui est spéculatif. Dans un tel mode de pensée, on ne cherche pas à expliquer la « différence », car le faire serait de l'annuler. À ce sujet, Deleuze écrit que la « différence » est « par définition "inexplicable" » (1968/2017, p. 293). Je souligne que les auteurs et penseurs qui inscrivent leur pratique dans une approche spéculative de la connaissance partagent cette « volonté » qu'est « de sortir la connaissance du modèle de la représentation (Debaise, 2008, paragr. 18) ». Leur approche consiste à aller à la rencontre de ce qui se fait sentir en soi, de ce qui ne se donne pas facilement à penser. Ils « refuse[nt] le droit que se donne toute pensée spécialisée, celui d'expliquer en éliminant ce qui ne se plie pas à l'explication (Debaise et Stengers, 2016, p. 85). » Ils accordent une importance à l'« importance » des choses ressenties (Debaise et Stengers, 2016 ; Whitehead, 1938/2004). L'« importance » ressentie est un des « traits primordiaux » de la pensée spéculative (Debaise et Stengers, 2016). Elle est quelque chose dont on fait l'expérience (de manière empirique radicale).

La vie comme au cinéma : un « cruel optimism (Berlant, 2011) »

*2016. J'étais en train d'essayer de saisir les théories de l'affect, puis ce moment où Isabelle a évoqué le film *Pretty Woman* m'est revenu à l'esprit, suivi d'un autre moment que j'avais également complètement oublié. En fait, il s'agissait d'un*

événement auquel je n'avais jamais repensé après qu'il se fut produit.

C'était la fin des années quatre-vingt-dix. J'étais mannequin international. Je portais de beaux habits. Je faisais le tour du monde. Je résidais dans de beaux hôtels. C'était un soir de février, debout et le regard porté vers le sol de mon pied-à-terre parisien, un incommensurable écart venait de me percuter avec la plus extraordinaire force de frappe. Et cette force de frappe était accompagnée d'une étonnante lucidité. Cet écart était celui entre le devenir-souhaité de mon enfance (le souhait de devenir mannequin, de porter de beaux habits, de fréquenter de beaux endroits, de vivre la vie non ordinaire que semblaient avoir ces corps que je voyais à la télé, dans les films, les magazines...) et celui qui s'était actualisé uniquement en surface, celui qui me coinçait à la surface de mon corps, de mon être — devenu mannequin « i-n-t-e-r-n-a-t-i-o-n-a-l ».

*É-b-r-a-n-l-e-m-e-n-t
o-n-t-o-l-o-g-i-q-u-e.*

*e n
r l i
g
a e m u
o t o i q t
b*

Dans cet instant, où le temps m'avait semblé s'être arrêté, le tragique et cruel non-sens de ce que j'avais réellement cru possible venait de se dévoiler. Une espèce d'expérience d'épiphanie négative. Un moment eurêka qui s'apprête à tout faire basculer. Coup de minuit éternel ; big big wake up call (for real). Écoute, M-P (and sorry to say) : Cendrillon et toute la patente sont une invention. Et.... puis... bonjour les crises d'angoisse ! D'ailleurs, laisse-moi t'apprendre quelque chose, M-P :

Angoisse = mouvement ressenti et impression de figer en même temps. « Wow. J'ai enligné ma vie sur un non-sens. Le devenir-souhaité vers lequel je me suis enlignée et que j'ai tant convoité en imagination, en visualisation, en name-it-comme-tu-veux, n'existe pas pour de vrai. Comment retrouver du sens : le sens de ma vie ? Ça y est, j'ai besoin d'un petit sac en papier, pour respirer ». Pauvre Marie-Quat'Poche. Cette gentille et naïve fille qui avait souhaité, toute sa vie, devenir-mannequin — et qui était toute contente de l'être devenue pour-de-vrai en mille neuf cent quatre-vingt-quatorze — venait « finalement » de catcher que la vie que l'on voit au cinéma et dans les magazines n'existait pas pour-de-vrai-dans-la-vie (ma mère m'appellait comme ça : Marie-Quat'Poche. Encore la télé...). Si seulement j'avais pu aller me porter un message dans le passé : « La vie souhaitée vers laquelle tu tends n'existe pas M-P. Arrête de rêver en couleur. La vie ce n'est pas la télé. Et puis, face it Sweet Darling Pie : Pretty Woman était, en réalité, une prostituée ou une "escorte" ». Ça m'était soudainement évident. Mais tellement évident. J'en étais désormais là, au 27 rue de la Sourdière, dans le 1^{er} arrondissement de Paris, à penser à cet aspect du film auquel je n'avais jamais pensé auparavant. On nous avait comme fait oublier cet aspect. Mais à quoi on pensait, au juste ? On ne pensait à rien. On se disait juste : « Ah, so pretty that woman is... Imagine shopping like that... looking like that... living like that... » Dans ce moment qui n'en finissait plus de s'étirer, la réalité de devoir quitter ce vers quoi j'avais tendu toute mon enfance venait de me tomber dessus, de me sauter aux yeux, de devenir une évidence. « Wow : rien de ce que je m'étais imaginé n'existait ». C'était ça, mon constat. Tel était le constat qu'il m'arrivait de faire alors que le tapis rouge de la vie se déchiquetait sous mes pieds, au 4^e étage du 27 rue de la Sourdière. Tous ces moments d'enchantement qui m'avaient amenée, dans la vie, à souhaiter devenir mannequin ne valaient rien. De fausses « promesses », ils étaient (Berlant, 2011 ; Stewart, 2007). Le « prolongement ininterrompu du passé dans un présent (Bergson, 1938/2017, p. 27) » giclait dans tous les sens. Et le non-sens de la vie giclait aussi (oh god, tellement, et disons que ce

n'était pas chouette-chouette comme moment). La vie comme-au-cinéma n'existait pas. C'était ça la vérité. Le constat. Le « all-that-had-to-be-known ».

Comme j'avais été naïve de croire que la vie-comme-au-cinéma pouvait exister (!). J'étais tellement fâchée d'avoir pu croire une telle chose. Je me rappelle cette colère. Et je me rappelle aussi avoir été fâchée envers la vie et été étonnée que l'on puisse même être fâché envers celle-ci. Mais voilà que je l'apprenais en 1999. La vie me l'apprenait de manière-empirique-et-radical. Dans la vie, on pouvait être fâché avec celle-ci (fâché dans la vie après celle-ci) ; fâché qu'elle nous ait leurré, enfin « ontologiquement parlant ». Tsé, la carotte idéologique sur le bâton : « Viens, viens dans le merveilleux monde de la mode, dans le merveilleux monde des possibilités et de la beauté. Oui, tu pourras magasiner comme tu le veux. Et tu pourras aussi porter de beaux habits, résider dans les plus beaux hôtels. Et tu pourras aussi manger dans les meilleurs restaurants, faire le tour du monde (la vie de rêve, quoi) et tu pourras aussi, évidemment, te retrouver sur les papiers glacés, les « couvertures de magazines ». Tu vas aussi te faire miauler après dans le métro parce que t'es une belle fille qui porte une jupe courte et qui est maquillée (il faut que tu montres tes jambes durant les auditions des défilés haute couture et il faut aussi que tu te maquilles, pas trop, mais un peu — et coiffe-toi aussi ; et tant qu'à y être, assure-toi d'aller au gym et souris dans tes castings, ça, c'est très important : tu dois donner envie au photographe de vouloir te photographier), mais t'as juste à te prendre un chauffeur si tu ne veux pas te faire achaler dans le métro (toutes les filles qui « roulent » font ça). Cover Girl, it's a « once in a life time » opportunity... You better take it.

Voilà que j'apprenais de nouvelles choses sur la vie (et dans celle-ci) dans ce bing et ce bang de lucidité : comme la vie pouvait être paradoxale. Et j'avais aussi besoin

*d'un sac en papier
→ pour respirer*

Et je me rappelle aussi que je fixais le plancher alors que tout le non-sens de la vie (et de ma vie — oui, en même temps) me pitchait tous bords tous côtés dans la plus grande des immobilités (comment ça se fait que les moments de révélation sont toujours paradoxaux ?) En fait, ce n'est pas vrai ; c'était le coin inférieur gauche du réfrigérateur que je fixais. Je me rappelle ce coin.

Google : Foule Sentimentale d'Alain Souchon + YouTube.

Le devenir-souhaité que j'avais entretenu toute mon enfance était un « cruel optimism » (Berlant, 2011). Ce concept de Lauren Berlant, auteure associée aux théories de l'affect, renvoie à ces situations vers lesquelles on tend avec l'espoir d'atteindre, de vivre des expériences empreintes de « promesses », de potentialités (Berlant, 2011 ; Stewart, 2007). Ce concept est rattaché à cette vie que l'on souhaite avoir (« the good life ») et donc, celle vers laquelle on tend. Cette vie souhaitée est alimentée par ce que l'on qualifie, bien souvent, comme étant la dimension idéologique de la culture (« mass media, litterature, television, film, and video (Berlant, 2011, p. 3) »). Le concept de « cruel optimisme » évoque un objet de désir, de fantaisie « whose realization is discover either to be impossible, sheer fantasy, or [...] toxic (Berlant, 2011, p. 24). » Et c'est précisément suite à cette réalisation que la dimension cruelle de l'optimisme se fait saisir, sentir. Mais cette réalisation, bien souvent, se fait dans l'espace d'un flash, dans une expérience « sentie » où s'entrecroisent divers moments de la vie (Bergson, 1938/2017, p. 244). D'une manière générale, Berlant nous invite à questionner « the conditions under which certain attachments to what counts as life come to make sense or no longer make sense (2011, p. 13) ». On comprend que le devenir-souhaité mannequin finit par

devenir un « cruel optimisme » qu'il finit par devenir un non-sens. Je souligne au passage que Berlant considère la théorie de l'affect comme étant une autre phase « in the history of ideology (2011, p. 53) ». Puis, l'auteure ajoute :

[T]he affective turn brings us back to the encounter of what is sensed with what is known and what has impact in a new but also recognizable way. To think about sensual matter that is elsewhere to sovereign consciousness but that has historical signifiante in domains of subjectivity requires following the course from what's singular – the subject's irreducible specificity – to the means by which the matter of the senses becomes general within a collectively lived situation. [...] Catching this drift is not just a matter of coding affect into normative emotion. It enables us to formulate, without closing down, the investments and incoherence of political subjectivity and subjectification in relation to the world's disheveled but predictable dynamics (Berlant, 2011, p. 53).

Ce moment d'étonnement datant de 1999, et qui me revint par la mémoire en 2016, me permit de comprendre quelque chose d'important : j'avais à cœur de faire sens du non-sens, voire de l'écart se trouvant derrière ce devenir-souhaité qui s'était actualisé tout en coinçant un soi sur la surface d'un corps. Il importe de préciser que le soi qui avait entretenu le devenir-souhaité (mannequin) n'était pas le « soi » de Mead (2006). Il ne s'agissait pas d'un « soi » dont l'ontologie s'inscrivait dans le visible, d'un soi qui pouvait être « typifié », jugé, coincé (Berger et Luckmann, 2006 ; Schütz, 2007). Non. Ce soi était en mouvement, désirant, « incorporel (Massumi, 2002, p. 5) ». Le devenir-souhaité qu'il avait entretenu toute sa vie, et qui avait fini par s'actualiser (enfin, en surface), s'inscrivait dans l'écho de ces moments, des ces expériences perceptives qui l'avaient touché, affecté, et qui avaient nourri, en lui, des désirs d'être et de devenir. L'écart, le non-sens, tenait de l'arrêt du mouvement. Il tenait de quelque chose qui avait désormais changé : le soi était désormais figé à la surface de lui-même, il était devenu un « soi » de surface, un « soi » de Mead (2006).

[My] “subjective” experience — and the bafflement they sometimes express — provide the beginning of inquiry rather than its end. [It] provides the phenomenological — and embodied³³ — premises for a more processual, expansive, and resonant materialist logic through which we, as subject, can understand (and perhaps guide) what passes as our objective historical and cultural existence.
(Sobchack, 2004, p. 6).

*« [A]utoethnographic researches work to “connect the autobiographical and personal to the cultural and social” »
(Douglas et Carless, 2016 p. 85 citant Ellis, 2004, xix.)*

Le non-sens, voire l'écart que je soulève dans ce qui précède est en lien :

- *avec ces désirs d'être et de devenir qui naissent du mouvement qu'engendre en soi la vision (l'expérience perceptive) de l'« allure » de certains corps (Thrift, 2010) (stars de cinéma, mannequins, influenceurs) que l'on perçoit comme étant empreinte de « promesses » et de potentialités d'être et de devenir (Berlant, 2011 ; Stewart, 2007) ;*
- *avec cette capacité qu'a le corps à être affecté et à en affecter d'autres (Massumi, 2014) ; il s'agit-là de la manière dont on définit le corps dans les théories de l'affect (je reviendrai sur cet aspect) ;*
- *avec certains paradoxes et non-sens que l'on rencontre dans la vie ;*
- *avec certains enjeux politiques, éthiques, épistémologiques et même ontologiques que l'on rencontre dans la connaissance lorsque vient le temps de penser des*

³³ J'ajouterais également le qualificatif « incorporel », puisque le corps ressent.

expériences qui comprennent de l'intensité, qui se jouent sous le registre des mots, et qui sont en lien avec la question du corps, de la culture, de l'identité, du soi et des désirs d'être et de devenir.

À la fin de ma recherche de maîtrise : l'individu sensible avant d'être social

J'ai terminé ma recherche de maîtrise en comprenant que les manières d'être (empreintes de désirs d'être et de devenir) vers lesquelles on tend, en portant attention à l'apparence de soi, avaient « avant toute chose, été [...] perç[ues] (David, 2012, p. 126) ». La question de ce vers *quoi* on tend, en portant attention à l'apparence de soi, était rattachée à l'expérience perceptive de l'« allure » de certains corps et au mouvement que l'on peut ressentir en soi (en portant attention à l'apparence de soi). La question du vers *quoi* était donc en lien avec une certaine **dimension sensible**, avec des désirs d'être et de devenir, avec une idée de potentialité ainsi qu'avec l'écho d'expériences perceptives appartenant au passé. Mais comment pouvait-on articuler cette dimension sensible d'un point de vue épistémologique ? Je n'en avais aucune idée. J'ai conclu mon mémoire de maîtrise en sachant être arrivée à résoudre, haut la main, la question spécifique de ma recherche qui portait sur le rôle attribué à l'altérité (le vers *qui* de l'attention portée à l'apparence de soi) et en ne sachant toujours pas comment articuler, d'un point de vue épistémologique, la question du vers *quoi* on tend en portant attention à son apparence. Dans le dernier paragraphe de mon mémoire, on retrouve ces lignes :

Cette recherche nous a donné l'opportunité de comprendre qu'avant d'être qualifié de « social », l'individu est avant tout sensible. C'est la relation qu'il entretient avec ses sens qui l'anime et qui le guide dans la réalité, dans le quotidien, dans la vie (David, 2012, p. 144).

Derrière ce constat tout simple, qui consistait à avoir saisi que l'individu est sensible « avant d'être qualifié de "social" », se trouvait une grande complexité que j'allais finir par explorer au doctorat (David, 2012, p. 144).

POURSUITE ET OBJECTIF DE MON DOCTORAT ET CETTE DERNIÈRE SESSION DE COURS D'HIVER 2014

J'ai entrepris mon doctorat à l'automne 2011 avec l'objectif d'arriver à articuler, d'un point de vue épistémologique, la dimension sensible présente dans l'expérience de porter attention à l'apparence de soi. À la dernière session de cours de mon parcours doctoral (hiver 2014), j'avais entre les mains un projet de thèse (au stade de figé) qui devait (enfin, c'était ce que je croyais) me permettre d'articuler cette dimension sensible. Le cadre théorique de ma problématique comprenait les fashion theories, dont Craik (2004), Miller et Woodward (2012), Woodward (2007) ; les études culturelles et particulièrement l'étude du star-système dont Featherstone (2010) ; Morin (1972), Stacey (1994) ; le pragmatisme interactionniste de Mead (2006) ; la phénoménologie de Schütz (2007, 2008), de Ricœur (1990) ainsi que la théorie de la « modernité réflexive » de Giddens (1991). Ce cadre théorique devait guider les entretiens de terrain que je prévoyais mener après le dépôt de mon projet de thèse. L'objectif de ces entretiens était de sonder de manière plus approfondie³⁴ l'« expérience vécue » de ces sensations et impressions de potentialité que l'on retrouve dans l'action de porter attention à l'apparence de soi (à l'allure du corps) (Schütz, 2008). J'avais l'impression qu'en portant attention à son apparence, on cherchait : à avoir un certain contrôle sur sa vie, sur son mode d'être au monde ; à intervenir sur le cours des choses à venir, à quitter l'ordinaire — qui repose sur la « répétition du même (Deleuze, 1968/2017, p. 259) » ; à introduire de l'extra-hors-de-

³⁴ Je voulais sonder cette expérience vécue de manière plus approfondie comparativement à la manière dont je l'avais fait lors de la recherche de terrain effectuée dans le cadre de ma maîtrise. Je précise que je ne m'intéressais plus aux objets qualifiés de « à la mode ou de luxe ». Je m'intéressais aux impressions de potentialité et au mouvement que l'on peut ressentir en soi via l'allure que l'on donne à son corps.

l'ordinaire dans sa vie... Tous ces aspects faisaient partie de ce que je nommais la « dimension sensible » présente dans l'attention portée à l'apparence de soi. *J'avais découvert tous ces aspects à partir de cette spontanéité qui m'avait amenée à poser des questions qui étaient au-delà-de-tout-cadre lors de ma recherche de terrain de maîtrise. Mais le hic, c'était que je ne l'avais pas encore saisi. Je n'avais encore pas fait le lien entre cette spontanéité impromptue et ce qu'elle avait rendu possible. Autrement dit, je suivais la piste de cette « dimension sensible » en faisant fi des conditions à partir desquelles elle avait émergé. Ce n'était donc pas ma solide maîtrise des approches représentationnelles de la connaissance (que j'avais de nouveau intégrées dans la dimension théorique de ma thèse — avec quelques ajouts) qui avait fait émerger cette idée de « dimension sensible ». Non. C'était plutôt cette sortie de cadre, ces paroles que j'avais autorisées à sortir tout droit de ma bouche, tout en craignant que cette fougue anarchiste (je n'avais encore rien vu) vienne affecter la valeur de mon statut de sujet-chercheur ; statut que je cherchais à préserver et à maintenir en bonne et due forme, et ce, en agissant de manière conforme, c'est-à-dire en agissant d'une manière qui serait cadrée par la démonstration d'une valide et sérieuse procédure où tout est connu d'avance. Eh oui, je n'avais pas encore saisi la dimension paradoxale d'un tel mode de connaissance dans laquelle rien ne s'ajoute, dans laquelle la potentialité d'un « "plus" à venir » n'est aucunement envisageable et donc à partir de laquelle il est impossible d'en apprendre « plus » que ce que l'on sait déjà (James, 2005/2017, p. 175). Le truc (et je l'avoue), c'est que j'étais comme contente et fière d'être « un » sujet-chercheur. Cela venait coller à mon être une certaine valeur et profondeur. Car cet être traînait avec lui un profond complexe, et je dirais même un horrible sacrilège : le fait d'avoir été mannequin. Yes. I was a model. Comme le complexe du mannequin/chercheur m'habitait, j'avais intérêt à agir comme le meilleur des petits chercheurs afin d'essayer de faire oublier le maudit slash « / » qui me dichotomisait d'un côté, dans l'avoir un corps qui apparaît (le mannequin, la surface), et de l'autre, dans l'être un corps pensant (un sujet-chercheur-sachant-penser et donc un être ayant de la*

profondeur — mais qui a tout de même été mannequin : on n'échappe pas à la matérialité). Bref, dans ma tentative d'actualiser ce désir d'être et de devenir plus corps pensant que corps de surface, j'avais l'impression que j'avais intérêt à agir en bon petit soldat dans la connaissance, c'est-à-dire à être irréprochable sur le plan épistémologique.

- *Tabarouette, ce n'était pas drôle ton histoire de complexe de corps de surface.*
- *Non, pas trop. Mais, écoute, ce qui est important dans ce qui précède, c'est que ces questions que j'avais laissées sortir tout-droit-de-ma-bouche provenaient d'expériences faites au cœur de ma propre genèse. Elles ne provenaient donc pas de mon soi de sujet-chercheur qui avait suivi un plan épistémologiquement réglé au quart de tour. Elles provenaient de mon « soi-tout-court-et-au-grand-complet ». J'avais senti, en moi, le désir et même l'importance de poser ces questions, mais j'avais hésité à le faire, car je tenais à être irréprochable sur le plan épistémologique. Je tenais à la valeur ajoutée que cette irréprochabilité collait à mon identité. Ce concept du « soi-tout-court-et-au-grand-complet » (que j'ai inventé) permet de penser l'expérience d'être chercheur tout en tenant compte de la genèse qui sous-tend le devenir-chercheur. Pour le dire autrement, on ne devient pas chercheur tout d'un coup. Ce sont des choses, des rencontres, des événements qui nous touchent, qui attirent notre attention et notre intérêt qui nous amènent à penser, à nous intéresser à un « objet », à une « problématique » de recherche et à souhaiter devenir chercheur.*
- *Marie-Pierre, es-tu en train de laisser sous-entendre que, d'une manière pour le moins complexe, ta présente thèse s'inscrit dans la continuité de ce petit moment spontané et anarchique qui allait, avec le temps, devenir un opérateur*

logique te permettant de te sortir de cette logique dichotomique de la surface et du fond (mannequin/chercheur), mais aussi de sortir LE corps de cette même logique dichotomique de la surface et du fond ? Donc, si je comprends bien, cette idée que des questions puissent se faire sentir en soi et « sortir tout-droit-[d'une]-bouche » vient créer une certaine rupture avec une connaissance déterministe, transcendante (représentationnelle). Et ne retrouve-t-on pas, aussi, dans ce que tu mets de l'avant une espèce de passage entre : une pratique qui repose et passe par des conventions et des marches à suivre prédéterminées qui maintiennent et légitiment l'identité d'un chercheur ainsi que sa valeur — attribuée de l'extérieur et de manière transcendante — ce qui, par le fait même, contribue à exclure sa singularité ainsi que ce qui l'aura amené, dans la vie, dans le milieu universitaire ; et une pratique animée par un intérêt qui est dirigée vers l'importance de quelque chose qui se fait sentir en soi ; un intérêt qui se tient « au-delà de tout cadre » et qui nous pousse vers l'inconnu, la découverte, l'« aventure (James, 2010, p. 257) » ?

- *Oui, c'est juste, ce que tu dis. Et je n'avais pas pensé à ce passage qui s'effectue, effectivement, entre un intérêt qui passe par un agir déterminé et un intérêt qui passe par ce à quoi on accepte de s'intéresser. Donc accepter de s'intéresser à quelque chose qui se fait sentir en soi (dans l'« expérience immédiate » de James (2005/2017), c'est en quelque sorte accepter de se mettre en danger, de se retrouver dans un espace où il ne nous est pas possible de prévoir ce qui est à venir. Et c'est là que l'identité de soi peut devenir similaire à celle de l'aventurier. Car se faire « typifier » comme étant un aventurier, qu'est-ce que cela signifie (Schütz, 2007) ? Cela signifie que nos manières d'être et de faire ne sont pas ordinaires : elles suscitent de l'étonnement, du mouvement et donc de l'imprévisibilité. L'aventurier est « indéterministe » ; il*

prend une position qui est « en faveur de la contingence des futurs (James, 2010, p. 54) ». Et dans celle-ci, il n'y a pas « de plan déterminé », seulement la volonté d'arriver à faire ce que l'on cherche à faire.

Personne Lectrice, il est possible que certains aspects mis de l'avant, dans les derniers passages en italique, t'aient échappé. Si c'est le cas, dis-toi : 1) que j'effectue, en ce moment, différents retours sur la trajectoire qu'a effectuée ma pensée ; 2) que ce dont il est question dans ce qui précède sera abordé de nouveau dans ce qui est à venir.

La rencontre avec cet insaisissable problème lors de ma dernière session de cours

Something Is Missing

What is the problem
I feel a need — that is not being met
[...] something is missing
(Douglas and Carless, 2016, p. 85)

Automne 2014. Après la dernière session de cours de mon parcours doctoral, je me suis retrouvée insatisfaite de ce que j'avais fait. En effet, j'ai réalisé que la dimension épistémologique de mon projet de thèse n'allait pas me donner accès à cette dimension sensible. J'articulerai dans ce qui suit ce qui clochait dans ma problématique, à savoir le problème que j'ai rencontré.

Ma problématique de thèse avait été élaborée autour de l'idée suivante : l'attention portée à l'apparence de soi vise l'actualisation d'un soi idéal (« ideal self (Giddens,

1991, p. 68)³⁵ ») et d'un certain « lifestyle (p. 81)³⁶ » (tous deux promus dans et par les médias). Cette actualisation est réflexivement entretenue par l'individu à l'intérieur d'une mise en récit de soi que Giddens nomme « the narrative of the self ». D'une manière générale, les notions d'« ideal self » et de « lifestyle » de Giddens me permettaient d'intégrer les désirs d'être et de devenir vers lesquels on tend en portant attention à son apparence. De là, l'attention portée à l'apparence de soi pouvait être appréhendée telle « an active agent or instrument [...] that provokes further change (Miller et Woodward, 2012, p. 24) ». Woodward (2007, p. 12) va dans ce sens lorsqu'elle écrit : « when women are ordering their clothing, they may also be ordering their lives and their biographies ». On comprend ici que c'est l'allure que prend le corps qui permet de donner une forme matérielle à des récits intérieurs et à des aspirations d'être et de devenir (ce qui inclut le type de vie que l'on souhaite mener : ce que Giddens nomme « lifestyle »). Dans cette perspective, l'allure du corps est « a means of symbolic display, a way of giving external form to narrative of self-identity », « a way of giving external form » à des aspirations, mais également aux désirs d'actualiser ces aspirations (Giddens, 1991, p. 62). Autrement dit, on cherche à actualiser des potentialités d'être et de devenir par l'allure que prend le corps. Sur le plan épistémologique, c'est la situation idéale de soi — vers laquelle on tend — qui est empreinte de potentialité. Enfin, on s'imagine, on a l'impression qu'en

³⁵ Si j'avais à décrire dans mes mots le soi idéal (« ideal self ») de Giddens, je le décrirais comme étant ce soi vers lequel on tend, ce soi que l'on aimerait être et devenir. Le soi idéal tient de cette altérité qui nous fascine et nous fait rêver. Il tient de cette altérité qui vit le type de vie, de situations et d'expériences que l'on aimerait — soi aussi — vivre. Il tient de cette altérité qui occupe des espaces et des lieux que l'on aimerait — soi aussi — occuper. Le soi idéal n'a rien d'ordinaire, en fait, il est extra hors de l'ordinaire, tout comme l'est son allure et la vie qu'il semble mener. Ce qui est idéal comprend donc de la potentialité.

³⁶ Giddens définit le « lifestyle » « as a more or less integrated set of practices which an individual embraces, not only because such practices fulfill utilitarian needs, but because they give material form to a narrative of self-identity. »

ayant — soi aussi³⁷ — une certaine allure, il sera possiblement possible d'atteindre l'état d'être idéal projeté (ce vers *quoi* on tend).

L'idéalisation de soi que l'on retrouve chez Giddens (1991) et la manière dont on déconstruit l'expérience mode dans la Fashion Theory (Craik, 2004 ; Doy, 2005 ; Miller et Woodward, 2012 ; Woodward, 2007) me permettaient d'introduire le mouvement, voire les sensations et les impressions de potentialité que l'on ressent en portant attention à l'apparence de soi. Seulement, sur le plan épistémologique, ce mouvement était réflexivement entretenu. Cela posait problème. Cela posait problème parce que la réflexivité chez Giddens et chez tous les autres auteurs qui ont recours à une approche réflexive s'inscrit dans le cadre dichotomique : conscience/corps et donc intérieur/extérieur et donc identité/altérité. Le mouvement, voire les sensations et les impressions de potentialité qu'il est possible de ressentir, en portant attention à l'apparence de soi, ne pouvaient pas être pensées au-delà de la manière dont on apparaît devant l'altérité. Autrement dit, la « dimension sensible » que j'avais articulée se trouvait coincée dans l'objectivation de soi par l'altérité. Elle tenait de la surface du corps, d'un soi de surface.

[Here] the **self** is not a unified, unique self, but one that is constructed through our encounters with others. These others are seen to reflect back to us particular ways of imagining and performing self-identity. This self [...] illustrates how self-identity is always the expression and manifestation of our incorporation of how we are positioned and responded to by others (Blackman, 2008, p. 23, je mets l'accent).

³⁷ Tels ces corps idéaux que nous donnent à voir les médias. Se référer à Jennifer Craik dans *The face of Fashion : Cultural studies in fashion*, London, New York, Routledge, 2004.

La conception ontologique du corps (et du soi) que l'on retrouvait chez les auteurs formant mon cadre théorique reposait sur la visibilité, sur un régime optique où le corps (et le soi) apparaît, où le corps (et le soi) est jugé et évalué par l'altérité et donc où le sens du corps (et de soi) est réductible à ce jugement et à cette évaluation qu'une altérité, extérieure à soi, fait de soi. Cela posait un problème que j'aborderai dans un instant. Avant, je tiens à signaler un aspect important : à ce moment-là, il ne m'était jamais venu à l'idée de remettre en question l'ontologie du corps et du concept de soi que l'on retrouve dans les approches représentationnelles de la connaissance. La raison est bien simple : les approches représentationnelles étaient tout ce que je connaissais. Elles étaient ce à partir de quoi je savais penser en tant que chercheuse. Elles étaient ce sur quoi reposait mon savoir et donc ce sur quoi reposait mon identité de chercheuse et la valeur de cette identité et de ce savoir.

Questions

- Mais comment pouvait-on articuler, d'un point de vue épistémologique, cette dimension sensible au-delà du regard de l'altérité, au-delà de l'objectivation de soi par l'altérité ?

Eh bien, je ne le savais pas.

- Et il était où, le sensible ? Comment s'articulait-il ?

Je n'en avais pas la moindre idée.

J'étais restée à la surface des choses...

J'étais restée à la surface des choses, à la surface du corps, à la surface du « soi (Mead, 2006) ». J'en étais à la fin de ma dernière session de cours de doctorat et je réalisais que je me trouvais sensiblement au même point que lorsque j'avais fini ma maîtrise. J'avais — sans le savoir — tourné en rond (comme on le fait à la maternelle, sauf que je l'avais fait au doctorat). Eh oui : tragédie paradoxale.

Pour le dire autrement, je venais tout juste de m'apercevoir, à minuit moins une, que j'étais dans le champ. J'étais extrêmement fâchée (après moi-même) de me réveiller tout d'un coup, comme ça, dans le champ *et* à la fin de mon parcours doctoral. La réalité est que je n'arrivais pas à décoincer la dimension sensible, voire le mouvement que je cherchais à articuler de la surface de soi, de la surface du corps. Je n'avais pas encore entamé la recherche de terrain que j'avais prévu mener, dans le cadre de mon doctorat, que je voyais *déjà* que cette dernière n'allait rien m'apporter, rien m'apprendre de nouveau. Le cadre théorique de ma problématique de thèse ne me permettait pas de rendre compte, d'un point de vue épistémologique, de cette dimension sensible ; c'est-à-dire du mouvement, des sensations, des impressions de potentialité que l'on pouvait ressentir en portant attention à l'apparence de soi. J'étais dans le champ. Telle était LA réalité. Je le constatais, mais je ne voyais pas comment me sortir de ce champ. Je ne possédais pas les connaissances pour arriver à savoir le faire. Je ne possédais pas les connaissances pour *arriver à* savoir voir, comprendre et régler mon problème. *Je sentais seulement le grand vent de ce champ qui me décoiffait et venait de me sortir de l'illusion de contrôle et de maîtrise de ma problématique dans laquelle je m'étais située les deux dernières années.* Le cœur battant de déception et de frustration, je constatais l'ampleur du désastre. Ça n'allait pas (mais vraiment pas), l'heure était grave (mais tellement). Il fallait que j'arrive à

faire quelque chose (mais oui). Je n'allais quand même pas me laisser là, dans ce champ (mais non, jamais de la vie).

- Bon, là Marie, tu vas te calmer et tu vas respirer. C'est ça que tu vas faire et tu vas aussi relire ton projet de thèse — que tu pensais prêt à être déposé et que tu ne déposeras clairement pas avant d'avoir trouvé c'est quoi le problème.

Mon problème était d'avoir opérationnalisé ma problématique à l'aide de cette conception du corps que l'on retrouve dans les approches représentationnelles de la connaissance et qui s'inscrit dans le dualisme cartésien « mind – body (Blackman, 2008, p. 75) ». Dans celui-ci, le corps³⁸ est conçu d'une part « as a substanc[e], a special kin[d] of thing » qui est visible ; et d'autre part comme une entité réflexive (Blackman, 2008, p. 5). Sur le plan ontologique, le corps présent dans ma problématique n'avait pas la possibilité de ressentir quoi que ce soit.

La dimension sensible que je croyais (faussement) être arrivée à articuler se trouvait coincée dans la relation soi-altérité³⁹, dans le projet réflexif qu'est d'être perçu — par le regard de l'altérité — tel on entend l'être, le devenir. Sur le plan épistémologique, ce que j'avais articulé mettait de l'avant un « faux-mouvement, [un] mouvement logique abstrait (Deleuze, 2017/1968, p. 16) ». J'avais donc coincé l'objet de mon intérêt dans la démonstration et l'explication mécanique à l'aide de divers concepts qui ne me permettaient pas de saisir le mouvement et la dimension sensible que je cherchais à articuler.

³⁸ Sur le plan ontologique, le concept du corps que l'on retrouvait dans ma problématique ne ressentait pas et n'avait aucune possibilité de le faire. Tout cela, je l'ignorais. À ce moment-là, je ne disposais pas encore des connaissances qui m'auraient permise de le saisir.

³⁹ Dans les approches constructivistes, « le rapport à l'altérité [...] conditionne les diverses manières d'être ». Voir à ce sujet Alfred Schütz dans *Le chercheur et le quotidien : Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck, 2008, p. XI.

Je me trouvais dans le champ au lieu de me trouver à parcourir « [l]es forces pures, [l]es tracés dynamiques [...] qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire [...] avant les mots (Deleuze, 1968/2017, p. 19) » et où l'on ressent des choses, une « importance (Whitehead, 1938/2004) » ou encore une « différence (Deleuze 1968/2017) » ; éléments qui peuvent certes nous échapper, mais qui sont néanmoins ressentis dans et par le corps et qui peuvent pousser le corps à agir, à imiter l'apparence de ces corps qu'il voit ici et là ; corps qui engendrent en lui du mouvement, des désirs d'être et de devenir. Je rappelle que c'est l'expérience perceptive de l'apparence de certains corps qui engendre en soi un mouvement. Sous cette optique, l'apparence de certains corps peut être appréhendée tel le vecteur d'une promesse (« promise (Berlant, 2010 ; Stewart, 2007) », d'un certain devenir). Outre les quelques pages parcourues dans le cours de Massumi à l'hiver 2014, je n'avais jamais lu de Deleuze de ma vie, du coup, « [l]es forces pures [et l]es tracés dynamiques qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire [...] avant les mots (Deleuze, 1968/2017, p. 19) », je les ignorais !

Notre intelligence, quand elle suit sa pente naturelle, procède par perceptions solides, d'un côté, et par conceptions stables, de l'autre. Elle part de l'immobile, et ne conçoit et n'exprime le mouvement qu'en fonction de l'immobilité. Elle s'installe dans des concepts tout faits, et s'efforce d'y prendre, comme dans un filet, quelque chose de la réalité qui passe. Ce n'est pas, sans doute, pour obtenir une connaissance intérieure et métaphysique du réel. C'est simplement pour s'en servir, chaque concept [...] étant une question pratique que notre activité pose à la réalité et à laquelle la réalité répondra, comme il convient en affaires, par un oui ou par un non. Mais par là, elle laisse échapper du réel ce qui en est l'essence même (Bergson, 1938/2017, p. 212).

Sur le plan épistémologique, le problème de ma problématique était d'être animée par les approches constructivistes et par différents « concepts tout faits » élaborés à

partir du régime de la représentation (Bergson, 1938/2017, p. 212). Or, il se trouve que le sensible ne se représente pas. Il est « below the reach [of the] reflexive (Connolly, 2017, p. 11) ». Le sensible est fuyant, au-delà de tout cadre (celui de la conscience, du social, du regard de l'altérité, de toute dualité). Le régime de la représentation — dans lequel s'inscrivaient les approches des auteurs auxquels j'avais eu recours afin d'élaborer la dimension théorique de ma problématique — empêchait toute possibilité de saisir le mouvement présent dans l'attention portée à l'apparence de soi.

Je relisais mon projet de thèse et je constatais de nouveau que les entretiens de terrain que je prévoyais mener dans le cadre de ma thèse doctorale n'allaient pas m'éclairer sur quoi que ce soit. Sonder la « conscience subjective »⁴⁰ des futur(e)s participant(e)s de ma recherche de terrain, c'est donc dire la manière dont ils et elles se représentent l'expérience de porter attention à leur apparence, n'allait rien apporter, rien m'apprendre que je ne savais pas déjà (Schütz, 2007). Je le comprenais. Mais je ne comprenais pas ce qu'il m'était possible de faire à partir de là !

Ma thèse comprend en son centre une dimension éthique, puisqu'elle pose et répond à la question suivante : de quoi peut-on devenir capable ?

⁴⁰ La « conscience subjective » renvoie « aux structures subjectives de perception de l'être » (Schütz, 2007, p. 13).

Le « au fond », ce quelque chose que j'avais à cœur de savoir

Je relisais et relisais mon projet de thèse. J'essayais de voir comment il m'était possible d'arranger mon problème et je ne voyais rien, mais vraiment rien. Puis, un jour de septembre 2014, dans un moment infiniment petit, j'ai compris que cette problématique de thèse qui était la mienne n'était pas à la hauteur de ce que j'avais — au fond — voulu arriver à savoir. Il y avait quelque chose que j'avais **à cœur de savoir** dans cette histoire d'attention portée à l'apparence de soi et de dimension sensible.

Et ce quelque chose que j'avais à cœur de savoir n'était paradoxalement pas clair. Je n'arrivais pas, moi-même, à me le représenter. *Et était-ce même possible que d'avoir à cœur de savoir quelque chose ? Cette idée d'avoir à cœur de savoir quelque chose allait, parmi autres choses, devenir un « thè[m]e d'une future enquête* (Whitehead, 1938/2004, p. 190) ». La seule chose que je « voyais » était qu'il y avait quelque chose que je n'avais pas saisi. Et ce quelque chose, dont l'absence se faisait présente, eh bien je ne l'avais pas saisi parce que je ne savais pas c'était *quoi* qui devait être fait afin que je puisse le saisir. J'étais dans l'expérience de ne pas savoir mon problème, dans l'expérience de ne plus rien comprendre. Je précise que je n'avais jamais « choisi » ce problème. Mais non. Ce problème, je l'avais juste « rencontré », là, sur cette « route » qu'il me « barr[ait] (Bergson, 1938/2017, p. 72) ». Voilà, c'était ça : un problème me barrait la route et je me trouvais désormais dans un champ situé de l'autre côté de la route que j'avais prévue emprunter et qui ne m'était plus du tout accessible.

Raisonné sur des idées abstraites est aisé [...]. Approfondir intuitivement l'esprit est peut-être plus pénible [. Et] si l'on accepte une telle méthode, on n'aura jamais fait assez d'études préparatoires, jamais suffisamment appris. Voici un problème philosophique. **Nous ne l'avons pas choisi,**

nous l'avons rencontré. Il nous barre la route, et dès lors il faut écarter les obstacles [...] La difficulté doit être résolue et le problème analysé en ses éléments. Où sera-t-on conduit ? Nul ne le sait. [...] Soit ; **on s'initiera à la science qu'on ignore, on l'approfondira [...]. Et s'il y faut des mois ou des années ? On y consacrerait le temps qu'il faudra.** [...] Voilà le langage que nous tenons au philosophe. Telle est la méthode que [nous] proposons (Bergson, 1938/2017, p. 72, je mets l'accent).

Mais comment est-ce qu'une problématique à propos de l'attention portée à l'apparence de soi en était arrivée à devenir aussi compliquée ? La réponse est qu'à ce moment-là, toute cette histoire ne faisait pas *encore* partie de ma problématique. À ce moment-là, je me trouvais seulement devant et dans une extraordinaire « situation ».

Lauren Berlant (2011, p. 5) décrit la « situation » comme étant :

a state of things in which *something* that will perhaps matter is unfolding amid the usual activity of life. It is a state of animated and animating suspension that forces itself on consciousness, that produces a sense of emergence of something in the present that may become an event.

L'extraordinaire situation dans laquelle je me trouvais était la suivante :

- celle de ne plus être satisfaite de ma problématique de thèse qui, quelques semaines auparavant, faisait pourtant sens ;
- celle d'avoir l'impression d'être en train de passer à côté de quelque chose qui aurait dû être fait et su. Et je ne savais évidemment pas, à ce moment-là, si ce quelque chose allait un jour se donner à voir et à saisir. Ce que je saisisais était que je ne savais pas comment faire sens de cette situation qui m'échappait et me dépassait complètement ;

- celle d'avoir l'« impensable » impression de m'apprêter à manquer un bateau (Deleuze, 1968/2017, p. 184). Mais quel bateau ? ! Je ne saurais l'expliquer. C'était l'impression, voire « [the] internal resonance (Grosz, 2017, p. 183) » que j'avais ;

- celle d'avoir pris l'occasion de faire un doctorat dans-la-vie pour en finir — dans celle-ci — avec une problématique de thèse dans laquelle le mouvement de la dimension sensible que je cherchais à articuler se trouvait paradoxalement statique et coincée sur la surface du corps, sur un « soi » de surface (Mead, 2006) — *sous l'« évaluation » que fait l'altérité de soi ; « évaluation qui sépare et juge » les corps en fonction de leur apparence ; « évaluation » qui permet de déterminer la mesure du possible ; « évaluation » qui provient de l'extérieur et dont l'autorité repose sur le plus grand des non-sens* (Stengers, 2009, p. 29).

Comme si la planète avait besoin de plus de surface, de plus d'individualisme, de plus de ce je-ne-sais-pas-quoi où les désirs d'être et de devenir se retrouvent coincés sous l'œil évaluateur d'une altérité. Mais qu'est-ce qui m'avais pris de faire un truc pareil dans une thèse de doctorat ? ! Mon but n'avait jamais été de produire une thèse doctorale faisant une espèce d'apologie de la surface du corps (mais tellement pas). Mon but était de rendre visible un problème qui m'apparaissait profond et qui se trouvait relié à l'attention portée à l'apparence de soi. C'était quoi ce problème qui était « profond » ? Eh bien, je ne le savais pas. Je n'étais pas capable de l'articuler dans ma pensée. J'ai ressenti la honte. Dans ma maison, devant l'écran de mon ordinateur, dans mon corps, j'ai ressenti la honte de ne pas savoir ce que je cherchais à savoir. Comment était-ce même possible que de ne pas savoir ce qu'on cherche à savoir, et ce, à LA FIN de son parcours doctoral ? *L'impossible possible arrivait*. Mais qu'est-ce qui m'arrivait à la fin ? *L'impossible possible*. Mais c'était *quoi* le problème, mon problème ? !

Un problème en effet n'est déterminé que par les points singuliers qui en expriment les conditions. [...] Il apparaît donc qu'un problème a toujours la solution qu'il mérite d'après les conditions qui le déterminent en tant que problème ; et, en effet, les singularités président à la genèse des solutions de l'équation (Deleuze, 1969/2015, p. 69).

On comprend que cette thèse comprend les « points singuliers qui [...] expriment les conditions » déterminant le « problème » auquel il m'est arrivé de faire face (Deleuze, 1969/2015, p. 69).

Mais la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le poser, plus encore de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la *découvrir*. Mais poser le problème n'est pas simplement le découvrir, c'est l'inventer. La découverte porte ce sur qui existe déjà, actuellement ou virtuellement ; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L'invention donne l'être à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne jamais venir (Bergson, 1938/2017, p. 51-52).

On comprend que je suis en train de « poser » le « problème ».

Je ne savais pas comment éjecter la **surface** de ma problématique et faire émerger son **fond**. J'avais l'impression qu'il y avait quelque chose de profond, un profond et vrai problème qui se trouvait dans la jonction : corps — apparence de soi — désirs d'être et de devenir, mais je n'arrivais juste pas à me le représenter. Tout ce que je voyais c'était qu'il y avait trop de surface dans ma problématique ; que j'étais profondément insatisfaite et déçue de ce que j'avais fait sur le plan épistémologique et à la limite, même moral et éthique. Mais qu'est-ce que ma problématique apportait de bon dans le monde, dans la vie, dans MA vie ? La réponse était : rien (et je dirais même : sweet nada).

Les jours de septembre 2014 passaient et l'idée qu'il y avait *quelque chose* qui devait être fait afin d'atteindre la profondeur recherchée, et donc la satisfaction désirée, s'est mise à s'amplifier et à me traverser de plus en plus l'esprit. À un moment, ce qui pouvait être fait m'est venu à l'esprit, m'a frappée. Bang ! et ce, sous la forme d'une impression/intuition. Ce que celle-ci m'indiqua fut effroyablement complexe et je dirais même effroyable-tout-court : les théories de l'affect pouvaient possiblement m'amener (vers) la profondeur et la satisfaction désirée. Seulement, à ce moment-là, je comprenais mal, mais vraiment très mal, les théories de l'affect. Celles-ci m'échappaient et me dépassaient — tant sur le plan philosophique, épistémologique, qu'ontologique. Je n'étais pas à leur hauteur (ou à leur profondeur). Quant à la question du *comment* est-ce que les théories de l'affect pouvaient m'apporter la profondeur et la satisfaction désirée, eh bien, cette question n'accompagnait pas l'impression/intuition en question. Autrement dit, cette dernière m'indiquait les théories de l'affect comme voie à prendre, mais cette voie restait à faire. C'était *quoi* qui se trouvait au bout de cette voie ? Eh bien ça, non plus, ça ne figurait pas dans l'impression/intuition en question.

« Pour atteindre le point que tu ne connais point.
Tu dois prendre le chemin que tu ne connais point.
Sans Juan de la Cruz »
(Morin, 1977, p. 9).

- Mais misère Marie, t'exagères.

Cette impression/intuition me revenait régulièrement à l'esprit et dans divers moments et contextes : dans la voiture, avec les enfants, en cuisinant, avant de m'endormir, à mon réveil... J'observais cette impression/intuition me traverser l'esprit et j'observais les pensées, sentiments qui l'accompagnaient. Les théories de l'affect m'intriguaient réellement. *Quelque chose* chez elles m'avait fait de l'effet,

m'avait impressionnée. Ces théories comprenaient une « différence (Deleuze, 1968/2017) », quelque chose que je n'avais jamais vu ni senti chez des théories. Je repensais à ce cours portant sur les théories de l'affect, je me rappelais de ces moments où j'écoutais Brian Massumi. Même si je ne comprenais pas la moitié de ce à quoi il se référait, je comprenais que je souhaitais savoir (pouvoir) *arriver* à le faire. C'est sans doute étonnant et étrange comme affirmation, mais voilà ce vers *quoi* me ramenait cette impression/intuition. Celle-ci me ramenait à un désir de savoir, à une volonté de savoir qui s'était fait sentir dans ce cours portant sur les théories de l'affect. Elle me ramenait à ce « thinking-feeling (Manning et Massumi, 2014, p. 41 ; Massumi, 2014, p. xi) »⁴¹. Il y avait en moi le désir d'arriver à savoir saisir ce qu'il y avait à saisir dans les théories de l'affect. Je sentais en moi l'« importance »⁴² d'essayer d'arriver à le faire (Manning et Massumi, 2014, p. 29). Mais pour *quoi* faire ? Les théories de l'affect me semblaient contenir une espèce de promesse (« promise », Berlant, 2010; Stewart, 2007), une espèce de potentiel (« potential », Manning et Massumi, 2014, p. 41). Elles m'apparaissaient comprendre la clé d'une énigme qu'il me fallait résoudre. Elles m'apparaissaient être the real thing that I needed to know. And « what-if » there was, for real, une énigme (Manning et Massumi, 2014, p. 41) ? Bon. Les hormones de grossesse avaient dû me monter à la tête, affecter mon jugement et créer cette étrangeté d'impression-*slash*-intuition clairement « impensable (Deleuze, 1968/2017, p. 184) »...

⁴¹ À ce sujet, Massumi écrit qu'un concept tel que celui du « thinking-feeling » vise à explorer et non à encapsuler (« encapsulate »). Il ajoute : « It does not end in an overview. Rather, it works to become more and more adequate to the ongoing complexity of life. This mean that it does not arrive at any final answers. It does not seek solutions. It seek to re-pose the problems life poses itself, always under transformation. The goal is to arrive at a transformational matrix of concepts apt to continue the open-ended voyage of thinking-feeling life's processual qualities ». Se référer à Brian Massumi dans *What Animals Teach Us about Politics*, Durham, London, Duke University Press, 2014, p. xi.

⁴² Manning et Massumi écrivent à ce sujet : « Importance, a taking-shape of surrounds that activate the thisness of life in the making, push-pulling into resonance the agitations of potentials. Importance, how “perspective is imposed upon the universe of things felt” (Whitehead, 1968, I) ». Se référer à Erin Manning et Brian Massumi dans *Thought in the Act : Passage in the Ecology of Experience*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2014, p. 29-30.

There is no need to surreptitiously appeal to common realm of implicit mental status in order to account for the thought-like aspect of movement. Movement « feels like potential » (Forsythe 2011, Nov. 17). Potential is abstract by nature, in the sense of not yet being this or that, here or there. What is abstract feeling, if not thought ? Movement-thinking is thinking-feeling : sensation integrally imbued with singular notional force. Potential is not of the if-then. Potential is allied to **what-if**. The thinking-feeling that is movement-moving is speculative (Manning et Massumi, 2014, p. 41, je mets l'accent).

Tenter de rejoindre le « bateau »

Un jour d'octobre 2014, alors que je relisais pour la énième fois mon insatisfaisant projet de thèse avec mon bébé dans les bras, l'état d'âme de ne pas être arrivée à faire advenir ce qui aurait dû être et devenir de ma thèse doctorale m'a frappée. *Bang*. J'ai senti que si je ne faisais rien pour obtenir de la satisfaction vis-à-vis de ma problématique de thèse, j'allais finir par me retrouver avec un doctorat et **le cœur vide de ce qu'il avait à savoir** (et tout cela parce que je n'avais pas le courage de plonger dans les théories de l'affect, de faire l'effort de les saisir... Eh oui, cette étrangeté d'impression/intuition était encore là).

Mais, advenant que j'aurais eu envie d'aller voir, juste pour voir, ce que les théories de l'affect pourraient « m'offrir »... eh bien il m'aurait fallu un temps extraordinaire afin de me faire le savoir qui m'aurait permis de m'y retrouver et d'y voir moindrement clair. Cette impression/intuition ne faisait aucun sens. Je n'avais juste pas rencontré ces théories au bon moment. C'était ça la réalité.

La seule option logique m'apparaissait de faire *comme si* je ne m'étais pas aperçue que le cadre opératoire de ma problématique ne me donnait pas accès au sensible. Je devais faire *comme si* je n'avais rien vu et laisser ma problématique telle qu'elle était. Avec un peu de ruse, j'allais sûrement être capable de camoufler mon problème. Il me faudrait sans doute modifier ma question de recherche. Voilà.

Mais non ! Je n'allais jamais faire un truc pareil !

OK. Alors j'allais entamer, comme prévu, les entretiens de terrain que j'avais prévu faire et faire *comme si* je ne m'étais pas aperçue que le cadre opératoire de ma

problématique ne me donnait pas accès au sensible. Puis, j'allais signaler dans la conclusion de ma thèse que quelque chose m'avait échappé et que c'était la raison pour laquelle je ne savais toujours pas comment articuler, d'un point de vue épistémologique, la dimension sensible présente dans l'attention portée à l'apparence.

Mais quel horrible plan c'était.

Si je tenais à être plus franche, l'autre option — qui tiendrait cette fois du non-sens — serait d'ajouter à la conclusion de ma thèse que j'aurais possiblement pu finir par arriver à savoir comment rendre compte de la dimension sensible présente dans l'attention portée à l'apparence de soi si j'avais eu le courage d'aller explorer les théories de l'affect comme me l'indiquait mon-impression-*slash*-intuition, mais je ne l'ai pas fait parce que cette impression-*slash*-intuition était juste trop far-fetched et puis, à travers tout cela, j'ai également eu des pensées pour la planète et même honte que ma problématique s'apparente à une sorte d'apologie-de-la-surface-alors-qu'on-a-tellement-pas-besoin-de-cela-à-ce-moment-ci-de-l'histoire, mais tout cela est compliqué, donc je pense que je vais m'arrêter ici. Bye.

L'honnête conclusion d'une thèse faisant la démonstration théorique d'une dimension sensible qui était ironiquement de surface et qui, au final, se terminerait sur une note incompréhensible.

- Tu ne vas quand même pas aller te tirer dans le pied et écrire un truc pareil dans la conclusion de ta thèse ?
- Je ne sais pas encore ce que je vais faire. Pour le moment, je perçois une ironie, un paradoxe et même de la tragédie.

- De grâce, Marie-Pierre, ne commence pas à faire ton Antigone. Fais juste en finir avec ton doctorat. Et puis, t'exagères, on ne le voit même pas le problème. Même toi tu ne le voyais pas. C'est ton cours sur les théories de l'affect qui te fait spéculer. Et c'est quoi cette histoire d'impression et d'intuition ? Ça n'a pas de bon sens. Sois pragmatique, et finis-en dans le « *cogitatio natura universalis* (Deleuze, 1968/ 2017 p. 188) ». C'est juste un doctorat, bon sang !

The neurotypical approach is to jump as quickly as possible to the most « reasonable » outcome, the one most easily cross-checkable factually. That this « rationality » is a subtraction from the fielding of a much richer event is rarely acknowledged. The event is too rarely perceived in the more or the less of its sum, in the intensity of its emergent multiplicity (Manning et Massumi, 2014, p. 12).

- Ça n'a pas de sens cette histoire de doctorat-là. Ça n'a juste pas de sens. Un doctorat, mais pour *quoi* faire ? C'est *quoi* qui se trouve dans ce *quoi-là* ? C'est *quoi* ? Il faut qu'il y ait *quelque chose*. Ça ne se peut quand même pas qu'il n'y ait rien. Mais non. Mais il est *où* le sens ? Il est OÙ quand on en a besoin ? Mais qu'est-ce que j'ai fait ? Je suis tellement fâchée avec moi-même. Mon doctorat qui ne m'aura rien amené... Mais comment ça se fait que je n'ai rien vu avant ? Mais j'étais OÙ tout ce temps-là ? Bon, je vais aller dehors, marcher, me calmer l'esprit. Je n'en veux plus de ce projet de thèse-là. That's it. Je n'en veux tellement plus. Je vais faire *quelque chose*. Je ne sais pas encore *quoi*, mais je vais faire *quelque chose*. Mais oui.

« [The] signifiante lies in the intensities [it] build[s] and in what thoughts and feelings [it] make[s] possible »
(Stewart, 2007, p. 3).

J'avais besoin d'agir. Non pas seulement moi la chercheuse, mais **moi tout-court-et-au-grand-complet**. Il fallait que j'essaie de donner à ma problématique la profondeur qu'elle pouvait avoir. Pour se faire, il fallait que j'arrive à (sa)voir c'était *quoi* le problème de ma problématique et il fallait aussi que j'arrive à (sa)voir si les théories de l'affect pouvaient m'aider à le régler. À ce moment-là, je ne savais évidemment pas si j'allais être capable de faire quoi que ce soit. Tout ce que je savais c'était que j'allais essayer de faire quelque chose. C'était clair (enfin pas la chose, mais le faire). J'allais agir. C'était ça qu'il fallait que je fasse. Agir. Mais oui.

« [T]hat actions are at once obligatory and at the same time *unenforceable* is what puts them in the category of the ethical ». This notion of ethics excludes actions that are enforced, that are not « freely undertaken » (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 155 citant Hoy, 2004, p. 184).

The idea of the body as simply something that we both have and are is displaced in this perspective as the focus shifts to **what bodies can do, what bodies could become**, [...] what this make possible in terms of our approach to question about life, humanness, culture, power, technology and subjectivity (Blackman, 2008, p. 1, je mets l'accent).

La prise d'acte est toujours rétroactive : c'est un moment de décision, certes, mais la décision porte sur l'expérience, c'est la décision de ne pas la laisser se dissoudre dans le tissu passif du « vécu », de chercher à en faire quelque chose. [Il s'agit d'une] expérimentation à tenter (Despret et Stengers, 2011, p. 57).

J'allais tenter de rejoindre :

^
 le « bateau » ;
 tenter de faire sens
 de ce qui n'en avait juste pas.

C'était ca.

*Tant de choses indicibles dans la vie...
 Les dire dans une thèse de doctorat
 en communication ?
 Mais oui.*



On se rappelle les textes profonds de Heidegger, montrant que tant que la pensée en reste au présupposé de sa bonne nature et de sa bonne volonté, sous la forme du sens commun, d'un ratio, d'une *cogitatio natura universalis*, elle ne pense rien du tout, prisonnière de l'opinion, figée dans une possibilité abstraite... : « L'homme sait penser en tant qu'il en a la possibilité, mais ce possible ne nous garantit pas encore que nous en soyons capables » ; la pensée ne pense que contrainte et forcée, en présence de ce qui « donne à penser », de ce qui est à penser — et ce qui est à penser, c'est aussi bien l'impensable ou la non-pensée [...]. Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas (Deleuze, 1968/2017, p. 188).

Il est nécessaire de transcender la clarté et l'ordre purs pour affronter l'imprévu, le progrès, les sensations fortes. La vie dégénère lorsqu'elle est enfermée dans les fers du pur conformisme. Un pouvoir d'incorporer les éléments vagues et désordonnés de l'expérience est essentiel à l'avancée vers la nouveauté. La compréhension de l'univers s'enracine dans les implications de cette avancée. Sans elle, la création n'a pas de sens, car elle est privée du changement. [...] L'existence n'a pas de sens. L'univers

est réduit à une futilité statique, dépourvue de vie et de mouvement (Whitehead, 2004, p. 101).

Le problème de sens que j'avais se tenait au niveau d'une « inner consistency (Grosz, 2017, p. 182) ». Il fallait que ma thèse ait une certaine consistance ; une consistance qui se serait inscrite dans la poursuite de ce qui m'avait amenée — dans la vie — à m'interroger sur la dimension sensible présente dans l'attention portée à l'apparence de soi. Il fallait que ma thèse intègre des éléments appartenant à la « durée intérieure » de ma propre existence (Bergson, 1938/2017, p. 27). Cela allait me permettre de rendre visible le mouvement que l'on peut ressentir en soi en portant attention à l'apparence de soi ou encore en s'aventurant là où on a l'impression de devoir aller. Bien que les deux situations puissent être différentes, ce vers quoi on tend, dans celles-ci, est la potentialité.

Est-ce que je savais tout cela à ce moment-là ? Bien sûr que non. J'allais l'apprendre. Comment ? De manière empirique et radicale : en poussant ma pensée ; en suivant des énigmes ; en allant dans bien des sens ; en lisant tous azimuts des dizaines et des dizaines de livres en même temps ; en repoussant mes limites ; en laissant aller ma spontanéité, ma créativité, mon « instinct (Massumi, 2014) », ma peur d'être jugée, critiquée ; en portant attention à ce qui me semblait avoir de l'« importance (Whitehead, 1938/2004) » ; en faisant preuve de courage, de persévérance ; en faisant confiance à mon « intuition (Bergson, 1938/2017) ».

*L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une **croissance par le dedans**, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir (Bergson, 1938/2017, p. 27, je mets l'accent).*

À cet effet, j'avais l'impression/intuition que quelque chose de bon pouvait ressortir de cette quête de sens, de ce désir qu'était d'arriver à donner une profondeur, non pas seulement à ma problématique de thèse, mais à ma pratique universitaire. Je comprenais viscéralement que la profondeur pouvait être gage de satisfaction.

FAIRE ACADÉMIQUEMENT SENS DE L'IMPENSABLE

Thinking does not arise « naturally » — this is the place of « habit ». It arises from what Bergson understands as **intuition** and Spinoza understands as knowledge of the second kind, an awareness of outside **that touches one from the deepest region of oneself**. Intuition is prephilosophical, the raw material of philosophy (and the arts and sciences). It is an inner attunement to a force, or many, outside us, the orientation of thinking in relation to things and the first laying down of plane of immanence, a plane that lies between nature or the world [...] and concepts (Grosz, 2017, p. 146, je mets l'accent).

J'avais à cœur d'aller voir ce qu'il y avait à savoir dans ce que je ne saisissais pas *encore*. I « car[ed] » to know (Puig de la Bellacasa, 2017). I truly really did, you know ? Tenter de rejoindre un « bateau », suivre cette « impression/intuition » signifiait m'apprêter à faire l'impensable. Cela signifiait finir par introduire what I deeply cared for in my academic practice but also in *an* academic practice. Ce dont il était question, dans toute cette histoire, n'était pas juste par rapport à moi. Mais non. Ce dont il était question, c'était d'une pratique universitaire ; c'était d'une envie, d'une volonté non pas seulement de savoir, mais d'atteindre une satisfaction dans celui-ci et par sa démarche universitaire. Est-ce que j'avais tout compris cela à ce moment-là ? Mais non. J'allais finir par *arriver* à le faire. J'allais finir par *arriver* à le saisir par le *faire* du corps. Et tel est ce dont il est question, au fond, et je dirais même tout-court-et-au-grand-complet, dans cette thèse.

[W]hat we come **to consider problematic** is grounded in the collective commitments that shape our thinking and **what we care for**. And yet a speculative commitment grounded in the problems that we have set out the respond to seeks not to « simply reflect that which, a priori, we define

as plausible » (Stengers, 2004), or that which confirms a theory. In other words, engaged speculative responses are situated by what appears as a **problem within specific** commitments and inherances, within contingencies and **experiences in situation**. If to care is to become susceptible of being affected by some matters rather than others, then situated responses are engaged in interdependent more-than-one modes of subjectivity and political consciousness. [A]s I mentioned in the introduction, speculative thinking fuels hope and the desire for transformative action. [It] involves political imagination of the **possible** (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 110, je mets l'accent).

« [L]a pensée de William James se déploie à partir
d'une situation qui force à penser. Il n'y a pas d'acte de pensée
"en général" ou "en soi", nous ne pensons jamais aussi bien qu'en
situation, face à une situation qui requiert qu'on la pense. »
(Drumm, 2017, p. 154)

Tenter de rejoindre un « bateau », de suivre cette « impression/intuition » allait m'amener à reprendre ma problématique de thèse à zéro ; m'amener en plein chaos et à faire le plus-grand-de-tous-mes-possibles afin d'arriver à savoir m'orienter dans un extraordinaire **mouvement** comprenant durée, multiplicité et complexité.

Affect, at its most anthropomorphic, is the name we give to those **forces** — **visceral forces** beneath, alongside, or generally other than conscious knowing, vital force insisting beyond emotion — that can serve **to drive us toward movement** (Greg et Seigworth, 2010, p. 1, je mets l'accent).

Qu'allais-je finir par faire et par trouver ? Il fallait aller voir pour le savoir.

Juste y aller.

C'était ça

Oui → Go

« Fear no more, says the heart »
(Manning et Massumi, 2014, p. 55 citant
Virginia Woolf dans *Mrs Dalloway*).

« Les sciences ne peuvent être séparées de l'aventure humaine.
Elles ne reflètent pas l'identité statique d'une raison à laquelle il faudrait
se soumettre ou résister, elles participent de la création du sens
au même titre que l'ensemble des pratiques humaines »
(Stengers, 2009, p. 258).

TECHNIQUE, PRAGMATISME SPÉCULATIF ET SATISFACTION

8 janvier 2020 : Qu'est-ce que la « technique » ?

Je cherche à donner à penser et à sentir, à la personne lectrice, une conception vivante et dynamique de l'expérience de penser ; expérience à partir de laquelle s'est confectionnée cette thèse et aventure d'idées. Je cherche à faire saisir et sentir le mouvement que sous-tend et comprend une telle expérience. Mais comment est-il possible d'arriver à faire une telle chose ? Et comment arriver à faire sens, d'un point de vue épistémologique, de ce que je cherche à faire ? Aborder le concept de « technique » éclairera ces questions (Connolly, 2002 ; Manning et Massumi, 2014).

Le concept de « technique » est rattaché au *faire* (spontané) du corps. C'est d'ailleurs ce qu'indique Manning et Massumi (2014, p. ix) lorsqu'ils écrivent : « Technique, as we understand it throughout, belongs to the act. Techniques are not descriptive devices — they are sprinboards. They are not framing devices — they activate a practice from within. They set in motion. » Le concept de technique comprend donc une dimension créative. Il permet de mettre en branle des idées, des mises en tensions, des concepts, des assemblages, des manières de faire qui engendrent un certain mouvement (Connolly, 2002, p. 1).

Insérer une technique dans sa démarche universitaire signifie s'éloigner de ces conceptions théoriques et épistémologiques : « [that] reduce thinking to cognition, [...] situate it in a wide band of transcendental regulations that curtail inventiveness, or contract it into a bland intellectualism that neglect its affective sources [...] and

effects (Connolly, 2002, p. 1) ». Le concept de technique nous éloigne de toute logique déterministe, linéaire et de cause et d'effet. En effet, il nous invite à embrasser ce qui est de l'ordre du sentir et du désordre et à défier l'ordre et tous ces cadres à partir desquels les choses, le monde et la réalité nous sont donnés à penser (l'univers « moniste » [James, 2010]). Avoir recours à une technique c'est en quelque sorte se faire anarchiste dans le savoir.

La technique et l'anarchie

- Excuse-moi, mais viens-tu juste de mettre en relation « anarchie » et « connaissance » ?
- Oui, et c'est effectivement très anarchique comme assemblage...

Être anarchique signifie, ici, revendiquer la liberté d'avoir recours à une approche qui est expérimentale et donc aux antipodes de ce que l'on définit comme étant général et prévisible. Manning va dans ce sens lorsqu'elle écrit :

Instead of holding knowledge to what can already be ascertained (and measured), we must, as William James suggests, find ways to account not only for the terms of the analysis but also **for all that transversally weaves between them**. James (2013) call this « radical empirism (2015, p. 54, je mets l'accent). »

La technique évoque précisément ce passage entre les « termes » d'une analyse. La technique est ce qui permet d'effectuer la transition entre les différents « termes » que comprend une problématique, et dans ce cas-ci, mon aventure d'idées (Manning, 2015, p. 54). Elle est une méthode que l'on invente et qui nous permet d'avancer, de progresser sur la trajectoire de notre pensée.

Être anarchique, c'est mettre de l'avant ce qui arrive au corps et ce que le corps fait arriver lorsqu'il tente de pousser sa pensée afin d'arriver à mieux saisir ce qui s'invite, en lui, à être pensé, à être actualisé (mis en forme, exprimé). Être anarchique, c'est mettre de l'avant le dévoilement d'un processus de recherche-crédation qui concilie art et philosophie. La philosophie doit, ici, être entendue « as a practice of making and thinking in its own right », et l'art entendu non pas comme « an object-making proposition but as a manner, a way, a trajectory alive with the making in the thinking (Manning, 2015, p. 65) ». Ce qui est créé, au final, est la trajectoire qu'aura encourue une pensée ainsi que l'assemblage de tous les éléments que cette trajectoire aura convoqués. Ce qui sera créé, au final, est ce que je nomme une aventure d'idées.

Tout au long du processus, l'être anarchique ne sait pas ce qui est à *venir*, mais il sent, en lui, l'« importance » d'arriver à faire arriver (à actualiser) ce qu'il ne sait pas *encore* penser ni nommer. L'« importance » ressentie est ce qui le pousse à avancer (Whitehead, 1938/2004). L'action est donc toujours dirigée vers un « “plus” à venir » (James, 2005/2017, p. 175), vers un « not-quite-yet » qui aura été senti avant d'être actualisé (Manning, 2015, p. 55).

- Est-ce que tu comprends ?
- Not-quite-yet...
- C'est correct de ne pas tout comprendre. Tu verras que tu arriveras à progresser dans ta compréhension au fur et à mesure que tu avances dans ton expérience de lecture du texte ; au fur et à mesure que tu arrives à saisir ce qu'il y a à y saisir...

Dans cette perspective, le qualificatif « anarchique » n'est pas un statut fixe que l'on reporterait sur soi, sur son identité et que l'on chercherait à revendiquer. Non. C'est plutôt une manière d'être et de faire dans la connaissance (et la vie) et qui permet de progresser dans celle-ci (et donc d'obtenir une certaine satisfaction). On progresse par l'entremise de ces nouvelles modalités du savoir (« modalities of knowledge (Manning, 2015) ») que le *faire* du corps actualise, à travers des « techniques (Connolly, 2002 ; Manning et Massumi, 2014) ».

- OK, mais c'est quoi, les techniques ? Comment on y a recours ?
- Les techniques sont en lien avec le *faire* du corps. Elles sont en lien avec ce que le corps *arrive* à faire en devenant anarchique, en sortant des cadres de l'ordre — de ce qui se fait et de ce qui ne se fait pas, de ce qui est pensable et de ce qui ne l'est pas. Par exemple : à un moment donné dans ma trajectoire, j'ai compris que je devais arriver à trouver des manières rendre visible et de faire sentir — dans mon texte — le mouvement et la complexité que l'on retrouve dans ma problématique. Il importe de comprendre que je n'avais AUCUNE idée de *comment* il m'était possible d'arriver à faire une telle chose. Ces manières de faire n'existaient pas ! J'ai fini par y arriver en poussant très fort ma pensée et en lâchant (paradoxalement) prise, en me laissant aller dans *quelque chose* que je ne savais pas moi-même me représenter : un style d'écriture littéraire qui était tout à fait nouveau pour moi. Une nouvelle manière de faire venait de prendre forme et allait me permettre d'arriver à faire saisir et sentir, dans mon texte, un mouvement et une complexité. Cette nouvelle manière de faire m'a permis d'actualiser quelque chose que je n'aurais pas été capable de me représenter et donc que je n'aurais pas été capable d'exprimer dans une écriture linéaire et ordonnée. J'ai créé et inventé les manières de faire auxquelles j'ai recours dans cette thèse par l'entremise d'un *faire* spontané. Les techniques

sont des modes de faire dans le savoir. Elles sont ce que Manning (2015) nomme « modalities of knowledge », des modes de savoir. Est-ce que tu saisis ?

- « Not-quite-yet... (Manning, 2015, p. 55) ».
- Encore une fois, c'est correct de ne pas tout saisir. Et reste avec moi.

D'un point de vue paradigmatique on est « [in] the in-act at the heart of experience (Manning, 2015, p. 55) ». On est dans l'expérience de vouloir arriver à exprimer quelque chose que l'on a du mal à penser et nommer. On est dans l'expérience de vouloir arriver à savoir *comment faire* afin d'arriver à faire (à actualiser) ce que l'on cherche à faire et qui n'existe pas *encore* ; c'est-à-dire « [in] the in-act at the heart of experience (Manning, 2015, p. 55) ». Et tel est précisément ce sur *quoi* porte l'empirisme radical de William James (2005/2017), et ce, à partir de *quoi* reposent la technique et la méthode du pragmatisme spéculatif.

La méthode du pragmatisme spéculatif : *comment* savoir et *comment* faire et la satisfaction

La méthode du pragmatisme de James (2005/2017) pose la compréhension, le savoir et la connaissance comme étant le résultat d'une trajectoire, d'un progrès qu'aura encouru une pensée. La méthode est spéculative : « speculative in the sense that a process remains open to its potential, and pragmatic in the sense that it is rooted in the in-act of its "something doing" (Manning, 2015, p. 56) ». Je précise que le « something doing » est (ce) quelque chose que l'on fait afin d'*arriver* à avancer dans l'obscurité ; il s'agit de quelque chose que l'on fait et qui nous permettra d'en *arriver* à en savoir plus. On comprend que le processus est indéterminé, qu'il est

« ineffable » puisqu'il est impossible de se le représenter (Manning, 2015, p. 58). Afin d'arriver à se le représenter, on doit être en mesure (devenu capable) d'effectuer un retour sur ce qui s'est passé et donc d'avoir dépassé ce que la pensée cherchait à surmonter.

Ainsi, la méthode du pragmatisme spéculatif se situe à dix mille lieues d'une méthode délimitée par des modes de compréhension déjà à portée de main (représentables) et « aligned to a making-reasonable of experience, fashioning knowledge as a static organization of preformed categories (Manning, 2015, p. 56). ». Cette méthode s'éloigne d'une conception de la raison qui se pose « as “the godlike faculty which surveys, judges and understands” », c'est donc dire qui ne sous-tend aucun mode de progression de la compréhension (Manning, 2015, p. 57 citant Whitehead, 1929, p. 9). Avoir recours à cette méthode qu'est le pragmatisme spéculatif c'est repousser et dépasser sa propre raison (qui, par nature, cherche à nous maintenir dans la prédictibilité, la linéarité, le tout-connu-d'avance) ; c'est sortir la raison de son aise et tenter de la rendre capable de prendre d'affront la pénible expérience qu'est de ne pas trop savoir où on s'en va.

« Le non-savoir n'est pas une ignorance mais
un acte difficile de dépassement de la connaissance »
(Bachelard, 1957/2013, p. 15).

Le pragmatisme spéculatif s'en prend à la conception kantienne de la raison qui est, je le précise, à l'origine des méthodes déterminant la valeur de ce qui constitue, ou non, un savoir. Erin Manning nous éclaire à ce sujet dans cette longue citation aux propos particulièrement clairs :

Reason, understood in the Kantian sense, is at the heart of our contemporary definition of method, though method is rarely outspokenly aligned today with reason as its core organizing force. The framing of

knowledge by method is nonetheless an accounting of how stakes are organized, and this organizing tends to be delimited by **existing forms of understanding of the problem at hand**. This delimitation functions as an apparatus of capture : it diagnoses, it situates, it organizes, and ultimately it surveys, judges, and understands. [A]ny ordering agenda that organizes from without is still active in the **exclusion of various processes too unintelligible within current understandings of knowledge to be recognized**, let alone studied. Methods thus become the safeguard against the **ineffable : if something cannot be categorized, it cannot be made to account for itself, and therefore it does not exist**. The consequences are many : not only is all knowledge relegated to the realm of « conscious knowledge », but also the force of change that animates a process is deadened, leaving the analysis with a still-born concept. The question of method is therefore not simply an organizational one. Method is not only that which relegates knowledge to disciplinary knowledge, lacing it within the local stakes of a community. It is also that which **defines knowledge to its core, disciplining the very question of what constitutes knowledge**. As Whitehead writes,

Each methodology **has its own life history**. It starts as a **dodge facilitating the accomplishments of some nascent urge of life**. In its prime, **it represents some wide coordination of thought and action** whereby this urge expresses itself as a major **satisfaction of existence** (Manning, 2015, p. 57-58 citant Whitehead, 1929, p. 18-19).

Aujourd'hui le 4 janvier 2020, alors que j'insère dans mon texte cette citation de Manning (que j'ai lue pour la première fois il y a quelques semaines), je constate que celle-ci me ramène à la question de la méthode et de la satisfaction. C'est précisément une question de méthode et de satisfaction qui m'a amenée dans ce que je nomme mon aventure d'idées. En septembre 2014, je ressentais de l'insatisfaction par rapport à l'objet sur lequel portait mon attention de chercheur (à savoir ma problématique de thèse portant sur l'attention portée à l'apparence de soi) et par rapport à ce « devenir-souhaité » doctorante que j'avais jadis souhaité, qui s'était actualisé, mais qui ne m'amenait pas la satisfaction (voire la profondeur) que je m'étais imaginée obtenir en faisant un doctorat. À un moment donné (toujours à l'automne 2014), je me suis dit : « Marie, va faire ce qu'il te faut faire afin de devenir satisfaite. T'es sur une espèce de

seuil, “girl”, et puis tu vas le regretter toute ta vie si tu fais rien. Fais juste y aller. Go. ». Bon, là je suis un peu gênée en ce moment d’écrire ce que je me suis dit ; non pas parce que j’ai peur qu’on me juge, on est en 2020, quand même, j’ai dépassé le seuil de la peur du jugement depuis longtemps. Je suis un peu gênée parce qu’on est dans l’« ineffable (Manning, 2015, p. 57) » : il n’y a personne qui sait que je me surnomme « girl », mais je choisis de dépasser cette gêne en insérant, ici, ce que je me suis dit pour des raisons épistémologiques (car je suis très sérieuse sur ce plan). Donc, j’ai vraiment ressenti l’« importance » d’agir, d’obtenir une « satisfaction » dans mon être (Whitehead, 1938/2014). Croyez-moi, il n’y avait rien de logique ni de raisonnable à faire dans ce que je m’apprêtais à faire : j’allais abandonner ma problématique de thèse avec un bébé de 5 mois dans les bras, des jumeaux de 9 ans, une charge de cours enlignée, *trois autres qui allaient finir par s’ajouter au fil du temps*, un chien, un chat et un magnifique imposteur — *you don’t know until you know has they say* — qui allait finir par être démasqué après avoir essayé de siphonner tout ce qu’il aurait pu siphonner. Bon, ce détail-là, je ne sais pas trop pourquoi je viens de l’inscrire dans ma thèse, mais je vais le laisser là *quand même* (*ça y est, Kant capote*). À quelque part, ce détail exemplifie cette idée que le *faire* du corps dépasse parfois la raison. Je choisis également de laisser ce détail à ma thèse parce que ça m’a vraiment tout pris afin de redevenir capable de poursuivre l’écriture de celle-ci suite à l’effet collatéral de l’hallucinante imposture du très vilain et bel imposteur (qui m’avait clairement enchanté avec son allure de James Dean et sa fausse sagesse de Gandhi). À quelque part, ce détail a une pertinence ontologique ; il nous rappelle que le travail de penser s’effectue dans la vie et qu’il arrive parfois que certains événements — qui arrivent dans celle-ci — viennent diminuer notre « puissance d’agir » et de penser (Spinoza cité par Jaquet, 2015). L’étonnement que l’on vit par rapport à certains événements peut donc, très certainement, avoir une onde de choc extraordinaire. Parfois, cette onde nous fige sur le plan de l’affect et réduit notre « puissance d’agir » et de penser ; et, d’autres fois, elle nous élève et nous pousse à penser, à défier...

- Ça va, tu saisis ?
- Bien là, je n'ose pas parler, c'est intense le truc de l'imposteur. Je suis désolée.
- Moi aussi je suis désolée. Mais bon, l'enchantement, l'étonnement et l'intensité font partie de la vie et ma naïveté aussi apparemment. Je poursuis.

Donc, j'écrivais que j'avais cherché à tirer une satisfaction de mon passage au doctorat et il m'était important, voire indispensable d'aller voir si je pouvais arriver à celle-ci. Mais le problème était que je ne connaissais pas LA méthode qui allait me permettre d'y arriver. À un moment donné, j'ai dû faire une espèce de « saut à pieds joints » et me jeter dans l'inconnu (Stengers, 2007, p. 153) (« tu vas le regretter toute ta vie si tu ne fais rien. Fais juste y aller. Go. »). J'ai donc quitté le monde du déterminisme, l'univers moniste, celui où les possibles sont déjà déterminés. Est-ce que je savais nommer et penser ce que j'allais faire ? La réponse est non. Je l'ai juste fait. « Just like that. Just like this (Manning et Massumi, 2014, p. 37). » J'ai ensuite appris à le penser, à le nommer.

Quant au motif qui m'a poussé, il était fort simple. [...] C'est la curiosité — la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se dépendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? **Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on doit penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable** (Foucault, 1984, p. 15-16, je mets l'accent).

Je précise que j'ai en quelque sorte eu recours à la méthode du pragmatisme de James (2010) avant même d'avoir lu sur James, avant même d'avoir su que la démarche, complètement éclatée et tous azimuts à laquelle j'avais recours, portait ce nom. J'ai juste fait ce que j'ai fait. J'ai juste sauté à « pieds joints » dans l'inconnu parce que j'avais le profond sentiment qu'il pouvait y avoir quelque chose de bon pour moi à le faire. J'avais l'impression/intuition que quelque chose de satisfaisant pouvait résulter de ce saut (franchement irraisonnable) (Stengers, 2007, p. 53). Ce qui était en soi complètement fofou, impensable et indicible. *J'allais donc devoir me faire le savoir qui allait me permettre de savoir penser et nommer cette singulière situation. Ensuite, j'allais devoir me forcer à penser (très, très fort) afin d'arriver à trouver comment exprimer l'aventure dont je faisais l'expérience de manière empirique et radicale. À ma grande surprise, la créativité et la spontanéité sont devenues des « termes » contribuant à la résolution de mon problème* (Manning, 2015, p. 54).

Dans cette optique, c'est le *faire* du corps qui devance la raison. C'est la curiosité et l'« importance » ressentie de devoir agir qui nous pousse à faire l'impensable (Whitehead, 1938/2004). C'est le corps qui nous introduit, nous et notre raison, dans l'aventure. Dans le pragmatisme spéculatif, on ne suit pas une méthode ou encore une technique. On fait juste faire quelque chose pour ensuite suivre (découvrir) ce vers *quoi* ce quelque chose nous aura emmené. On comprend que l'on est au-delà de la dichotomie sujet/objet qui anime et sous-tend la pensée classique, représentationnelle. À ce sujet Manning écrit :

To reorient the question of knowledge away from the idea of subject/object is to rethink the place of matter within experience. It is to challenge the idea that what is not know as such is not knowable, emphasizing that knowability may take us off the path of the methodological disciplinary account of experience, propelling us into the midst (2015, p. 56).

Je souligne au passage que ce milieu (« midst ») qu'évoque Manning, me paraît pouvoir être pensé, d'un point de vue conceptuel, comme l'espace de la barre oblique « / » (slash) compris entre le sujet et l'objet (« sujet/objet »). Je conçois la barre oblique « / » comme étant l'espace et le moment dans lequel on ressent, en soi, une certaine potentialité. Je reviendrai sur cet aspect.

J'te le dis, c'est ineffable où la quête de savoir et de satisfaction peut t'amener

La quête de savoir, de satisfaction est en lien avec l'idée d'un devenir, avec des désirs d'être et de devenir capable d'arriver à faire quelque chose que l'on ne connaît pas *encore* et qu'il est important, pour soi, d'arriver à faire arriver. C'est comme une question de vie, pas de mort, mais de vie. Oui. Oui.

« Beyond the academic institution, beyond discipline, the question of method as Whitehead defines it is aligned to mode of existence. Whitehead asks (1929, p. 19), what is it that creates the conditions for the "the adventure of living better?" (Manning, 2015, p. 58).

La quête de savoir, de satisfaction ne se situe point dans un cadre abstrait nommé savoir. Non. Elle se situe dans ce que l'on nomme la vie. Elle nous amène et nous pousse — soi — à agir et parfois même à s'étonner. Notre agir devient alors notre propre objet d'attention — et on verra que la dichotomie sujet/objet ne permet pas ce retournement de soi sur soi. L'agir traduit une certaine « perméabilité » entre soi et « ce que demande une situation » (Despret et Stengers, 2011, p. 144). La spontanéité, le « jeu » (Massumi, 2014), l'étonnement, l'humour sont des termes que l'on rencontre sur la trajectoire de notre pensée ; ils nous permettent d'y avancer. Ils sont une réponse à « ce que demande une situation (Despret et Stengers, 2011, p. 144) ». L'expérience de penser n'est donc jamais réduite « to a series of observational states.

It appreciates the complexity of thinking while encouraging us to deploy technique to become more thoughtful (Connolly, 2002, p. 8) ». La « technique » et la créativité permettent de s'adapter à la complexité. Ainsi, la méthode qu'est le pragmatisme s'inscrit dans un paradigme de la connaissance qui accepte l'imprévisibilité, l'indétermination et cette idée de se laisser aller dans des contrées insoupçonnées. Pour le pragmatisme, quelque chose n'a de sens qu'en fonction des « conséquences particulières que cela entraîne à l'intérieure d'une situation donnée mais que [l'on] modèle aussi par [notre] intervention (Drumm, 2013/2017, p. 148). »

Juin 2017. Wow, je viens encore de pousser un cri toute seule dans ma maison. Incroyable que de s'étonner soi-même... On ne s'y habitue pas. C'est la deuxième fois que je fais ça ce mois-ci. Oh mon Dieu, j'espère que ce n'est pas un signe que je m'apprête à disjoncter. Verrais-tu ça ? Mais non. Non, non. Il n'y a personne qui va disjoncter ici. Mais sérieusement, je pense que je ne suis juste plus capable de continuer à essayer de chercher ce que je cherche. Je suis tannée, et je ne peux quand même pas passer le restant de ma vie à essayer de faire de ma thèse quelque chose que je ne sais pas encore penser ni nommer. Sérieux, au secours. J'ai besoin d'aide. J'ai tellement besoin d'aide. J'ai vraiment cru que j'arriverais à faire « quelque chose » et je n'y arrive juste pas. Je vais écrire à Gaby. C'est ça que je vais faire. Il va m'aider. Mais qu'est-ce que je vais lui écrire ? Que je ne sais pas ce que je cherche ? S.v.p. la honte. Non. Je ne vais pas écrire à Gaby. Je vais respirer. C'est ça que je vais faire. Oh, ma belle Jaja, excuse-moi de t'avoir réveillée. Oui, je le sais, j'ai comme fait une espèce de cri. Désolée. Oh Jaja, t'as tellement de beaux yeux. Wow. C'est que ma raison, vois-tu ma belle Jaja, n'a aucune idée (mais vraiment aucune idée) de ce que je suis en train de chercher et ça crée une extraordinaire pression dans laquelle commencent tranquillement à s'infuser : de la frustration, du désespoir, de l'inquiétude et aussi de la fatigue (je suis tellement écoeurée de ne pas savoir ce que je cherche, t'as pas idée). Toutes ces conditions-là, lorsqu'elles sont

mises ensemble et qu'elles atteignent un degré culminant, eh bien, elles m'amènent, ma très jolie, et c'est très étonnant, j'en conviens, à émettre une espèce de cri. Oui, Jaja, je le sais que tu comprends tout ce que je te dis. Fais dodo maintenant. De mon côté, je vais essayer de continuer d'essayer de catcher ce que je ne catche pas, parce qu'il faut que je finisse par catcher quelque chose. Je ne peux quand même pas finir par ne pas catcher quelque chose. Mais non. Ça ne se peut pas. En fait, oui : ça se peut. Oh my God Jaja ! Ça se peut. Ça se peut tellement. Ça n'a juste pas d'allure mon affaire. J'ai été trop loin. C'est ça qui se passe. J'arrête mon non-sens et je retourne aux approches représentationnelles. Ça va être plus simple. Au diable l'apologie de la surface. Allez, je retourne à ma problématique qui porte sur l'attention portée à l'apparence de soi. Sortez vos chapeaux, vos souliers... Je vais vous interviewer. Je vais te faire ça simple Jaja. Deux semaines et ça va être fini. Tu vas voir. OK. Fais dodo maintenant. J'arrête de te déranger.

- Alors, that's it. J'abdique.

- Ne lâche pas, Marie. Il faut que tu continues à essayer d'avancer.

Mais c'est où le « où » où il faut que j'aïlle ? Mais quelle sorte de question que c'est ça ? Attends minute... Est-ce que ça se peut que ça soit ma nouvelle question de recherche ? Je pense que oui (ce n'est pas croyable). Alors : c'est où le « où » où il faut que j'aïlle ? Il faut que j'aïlle quelque part. OK. Ça je l'ai compris. Il faut que j'arrive à aller à ce « quelque part » où le « quoi » de ce que je cherche va finir me tomber dessus. Boum. Épiphanie. Moment-eurêka. Marie-toute-heureuse-et-satisfaite-dans-la-vie-d'avoir-compris. C'est « là » qu'il faut que j'aïlle. Il faut que j'arrive à ce « où » et ce « là » qui sont, en réalité, un moment de progression de ma compréhension, ou si l'on préfère le « quoi » de ce vers quoi je tends et que j'aurai enfin atteint, une fois que je serai rendue « là » et donc, une fois que le « comment » m'ayant rendue-là sera vu-su. « Vu-su » ? Non, non, non. C'est rendu juste trop

compliqué mon affaire. Ça n'a juste plus d'allure. J'ai juste trop exagéré. Ma propre exagération me dépasse. Voilà ce que je constate. Et quand bien même que je le voudrais, je ne peux quand même pas arriver à penser plus loin que mon propre dépassement.

Mais non.

That's it : The End.

- *You have to persist my Sweet Darling Pie.*

« Sweet Darling Pie »? Ça y est : je disjoncte, c'est sûr. Je me pensais inébranlablement stable, mais là... Wow. Je n'en reviens pas. Incroyable. J'ai trop pensé, Jaja. J'ai comme trop poussé ma pensée. Et puis-là — zwip — une espèce de court-circuit, sûrement dans le cerveau. Je suis bouche bée. Un court-circuit... C'est sûrement ça... Je ne vois pas d'autre chose. À moins que ce soit une espèce d'auto-encouragement instinctif et créatif ? Enfin, d'un point de vue éthologique, ça aurait du sens, considérant que je suis la seule personne au monde à pouvoir m'encourager (étant donné les conditions ineffables de productions de savoir dans lesquelles progresse ma pensée). Bon, ça y est, je m'encourage moi-même avec des « Sweet Darling Pie ». J'en suis rendue « là »... Mais... je suis « où », au juste? Il est où ce « là » où je suis rendue ? Heille ! Hein ? Attends minute. Si la question est : « Où est-ce “ là ” à partir duquel je me situe ? », ça veut dire que je ne suis plus le « sujet » dans la dichotomie sujet/objet. Quoi ? ! Ça veut dire que je ne suis plus un « sujet connaissant »... Oh my God, Jaja ! Je viens tellement de catcher — and out of left field — quelque chose d'extrêmement important. Wow, je n'en reviens presque pas d'avoir compris ce que je viens de comprendre ; enfin de ce que signifie et représente ce que je viens de comprendre. Ce n'est pas compliqué : ça signifie et représente l'irreprésentable, et je dirais même l'impensable. Mais la chose dont je ne reviendrai sans doute jamais est (le) comment je suis arrivée à comprendre ce que je viens de comprendre. Ah non, ça par exemple, c'est du heavy duty stuff comme on ne dit tellement pas dans les cours de méthodologie.

Heavy duty. Yeah, Yeah ♪♪ Heavy duty. Yeah, Yeah ♪♪...

Excuse-moi, Jaja, je n'arrive tellement pas à contenir ma joie que j'en invente une chanson...

*Oui je le sais, Jaja, ce qui se passe n'est pas ordinaire ;
 et on pourrait même croire qu'il y a de l'étrangeté
 dans l'air. Mais tout cela se raisonne.
 Oui, ma très chère.
 Je ne suis plus dans le cadre
 de la pensée classique.
 J'ai dépassé le cadre
 de l'entendement,
 la dichotomie
 sujet/objet.
 Et j'en suis un peu
 fière.*

- *Coudonc, est-ce que je suis en train de me penser bonne ?*
- *Go for it girl. Pense-toi bonne. As-tu vu ce que tu viens d'arriver à penser ?*

C'est vrai. J'ai le droit d'être fière. Je le mérite. Je vais même me donner une petite tape sur l'épaule. Bravo Marie. Bien joué. Court-circuit — zwip — extra-hors-de-l'ordinaire, un peu déroutant... Il est bien vrai, but it's all about playing catch and throwing strikes. And when you play ball, leave it all. C'est ça, au fond, le secret, Jaja. Il y a aussi d'autre chose : ya gotta believe, because a true champion believes in the impossible. But that, you already knew. Au fond, Jaja, c'est du heavy-duty-Babe-Ruth-style-stuff tout ça. Tu comprends ce que je veux dire ? Mais oui, c'est sûr que tu comprends. Et puis : teamwork makes the dream work. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle tu as désormais ton petit coussin juste ici et qu'il y a tant de poils sur mon clavier.

Non, mais une chance qu'il n'y a personne qui me voit... Verrais-tu ça, Jaja ? Moi non (et puis, je ne voudrais jamais, ô grand jamais avoir à m'imaginer une chose pareille). La réalité, c'est que tu peux juste faire ce-que-je-viens-de-faire devant un chat. La réalité, c'est qu'il est impensable de penser à ce que quelqu'un pourrait

penser de ce qui vient de se passer et que je ne sais pas moi-même penser. Je ne sais même pas si ça se met en mots. Ineffable, c'est.

*« C'est [...] une question de perméabilité,
de perméabilité à ce que demande une situation.
Et pour Cassin, est vitale la perméabilité de la colère et du rire »
(Despret et Stengers, 2011, p. 144).*

Bon. Retour au sérieux. Il faut que j'arrête de penser ce que je cherche comme si c'était un « objet » clair et défini. Je ne suis plus dans la dichotomie sujet/objet. Si je l'étais, je saurais ce que je cherche et je ne me demanderais pas je suis « où ». Je cherche à savoir ce que je cherche. Je cherche également à découvrir ce qu'il faut que je fasse afin d'y arriver. C'est ça, au fond, que je cherche, et l'expérience de chercher ce que je cherche (à faire arriver) fait partie du quoi de ce vers quoi je tends. C'est donc la trajectoire qui est le quoi. Et ça, ça veut dire que je suis dans une espèce d'aventure pas possible... Jaja, je viens de prendre une décision importante pour la suite des choses : ma thèse va être une aventure d'idées. Enfin ! Le sens commence à arriver.... C'est bon ça. J'avance, ma Jaja. J'avance.

*« Faire passer de la pensée partout, c'est de la vraie perméabilité. »
(Despret et Stengers, 2011, p. 144 citant Barbara Cassin)*

*Jaja, il se passe beaucoup d'actions aujourd'hui.
C'est vraiment une bonne journée.
Et j'avais oublié avoir tant écouté le baseball
à la radio avec mon grand-père Nico.
Ça m'est revenu là. Juste là.
C'était ça qu'on faisait.
J'avais deux, trois, quatre, cinq ans.
Je ne comprenais pas vraiment ce qui se disait.
Les paroles allaient tellement vite.
C'était en anglais.
Mais je comprenais que je voulais, moi aussi,
devenir capable de les comprendre.*

*C'était ça que je souhaitais.
Et quand je suis devenue capable...
Wow.
J'étais contente.
J'étais satisfaite.*

« Comme dit Bergson, “on voit bien que le progrès de l’attention a pour effet de créer à nouveau, non pas seulement l’objet perçu, mais les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher” (Deleuze, 1985, p. 65 citant Bergson dans *Matière et mémoire*) ». Pour le dire autrement, les différents termes que l’on retrouve dans ma thèse représentent ce vers *quoi* aura tendu une pensée ; ils expriment ce vers *quoi* l’« attention » que j’aurai portée à ce qui m’intéressait aura fini par m’amener (Deleuze, 1985, p. 65).

La quête de savoir, de satisfaction ne se situe point dans un cadre abstrait nommé savoir. Elle se situe dans ce que l’on nomme la vie. Elle nous amène et nous pousse — soi — à nous surpasser, à nous dépasser et parfois même à nous étonner (oui). La dichotomie sujet/objet ne permet pas ce dépassement de soi par soi. Dans une méthode pragmatique et spéculative, c’est l’agir, voire le *faire* du corps qui permet ce dépassement et de faire progresser sa compréhension. Une fois que l’on saisit ce que l’on a cherché à saisir et à faire (arriver), la satisfaction est profonde. On constate alors avoir progressé dans et avec la connaissance. On découvre, avec étonnement, ce qu’il nous a été possible de faire dans celle-ci ; un possible que l’on n’aurait jamais même cru possible. *Babe Ruth dans ma thèse ? Mais voyons donc.* La dimension créative, esthétique et ludique à partir de laquelle on s’exprime, ou si l’on préfère, la technique qu’est l’expression littéraire à laquelle on a recours de manière spontanée et instinctive est ce qui engendre de nouvelles possibilités. Elle est une réponse, une « adaptation » à la complexité de la situation dans laquelle on se situe. Massumi va dans ce sens lorsqu’il écrit :

Every instinct act holds a power of variation that we are well within our rights to call **ludic**, in the widest sense of the word. Or aesthetic, given the nature of the yield produced. For play's margin of maneuver is « style » : the –esqueness that performs **possibility**. All of this obliges us to recognize **expression** as a vital operation as primordial as instinct itself. [...] **Adaptation** never comes without inventiveness. Expressivity and inventiveness are the cutting edge of the genesis of forms of life (Massumi, 2014, p. 13, je mets l'accent).

On est donc dans un processus de recherche qui concilie savoir, expérience, création et expression. L'expression littéraire passe par une technique engendrée par le *faire* du corps. Cette expression a un « style » particulier, ou, si l'on préfère, elle est « esthétique (Massumi, 2014, p. 13) ». C'est précisément cette dimension esthétique qui lui donne une singularité, une « différence » (Deleuze, 1968/2017), qui fait en sorte que l'on perçoit, chez elle, une intensité. À ce sujet, c'est parce que l'intensité d'une expérience se fait sentir en soi que l'on est appelé à s'exprimer. Whitehead va dans ce sens lorsqu'il écrit : « The creative activity aims at the preservation of the components and at the preservation of intensity (Whitehead, 1938/1966, p. 167). » « Expression is the diffusion, in the environment, of something initially entertained in the experience of the expressor. No conscious determination is necessarily involved ; only the impulse to diffuse (Whitehead, 1938/1966, p. 21). » On comprend que dans un processus de recherche qui concilie savoir, expérience, création, expression et intensité, le corps n'est pas visible ; il n'est pas un objet objectivable ; et il n'est pas, non plus, dans cette position qui le fixe en tant que sujet dans le cadre de la pensée classique. Non. Le corps est en mouvement.

« “Keep in touch with the motion.
Give up your position” (Forsythe 2011, Nov. 8) »
(Manning et Massumi, 2014, p. 36).

La quête de satisfaction et la fameuse dimension sensible à articuler

Il nous arrive, dans la vie, d'être pris de désirs d'être et de devenir d'une certaine manière dans celle-ci. En effet, l'on peut devenir absorbé, enchanté (affecté) par la vision et l'allure de certains corps qui nous paraissent se trouver dans une manière d'être, dans une manière d'exister-dans-la-vie dans laquelle on souhaiterait — soi aussi — *arriver à être*. Exemple : la vision d'un corps engendre en soi un effet. On se dit : « Wow, la vie doit être extraordinaire lorsqu'on a cette allure-là, ce style-là, cette apparence-là ». L'expérience perceptive que l'on fait de l'allure de stars, de mannequins, d'influenceurs que l'on voit sur tous ces écrans, sur toutes ces images nous miroite une certaine « promesse », à savoir la « promesse » d'être satisfait-dans-la-vie-lorsque-l'on-a-l'air-de-ça-dans-celle-ci (Berlant, 2010 ; Stewart, 2007). Il s'agit d'une vie où le happy end nous semble garanti. Inconsciemment, on cherche à imiter cette apparence. On cherche à reproduire sur son propre corps l'allure d'un corps qui nous a affecté, qui nous fait de l'effet. « Mimétisme » il y a (Taussig, 1993). L'origine de cette pratique de mimétisme tient d'une contagion affective. L'expérience perceptive (visuelle) d'un corps, qui se situe à l'extérieur de soi, a engendré — en soi — du mouvement, de l'intensité, des désirs d'être et de devenir. La surface de soi, la surface du corps devient alors un vecteur de désirs d'être et d'aspirations (David, 2012). On cherche une satisfaction qui passe par l'allure que l'on donne à son corps — en espérant, ineffablement, avoir cette possibilité d'actualiser ses désirs d'être et de devenir. Est-ce que c'est bien ? Est-ce que c'est mal ? Ce n'est pas la question. On est dans l'éthique. On est dans les « techniques de soi (Foucault, 1984a) ». Les « techniques de soi » sont un acte créatif, une problématisation du rapport à soi traduisant des désirs d'être, de devenir, de re(s)entir. Ces techniques sont en lien avec la problématisation du rapport à soi où on « est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut

(Foucault, 1984a, p. 59). ». Il s'agit d'une « esthétique de l'existence » qui est chargée d'espoir (Foucault, 1984a, p. 59). L'espoir dirige l'individu vers le futur. Ahmed (2004) écrit à ce sujet : « The moment of hope is when the “not yet” impresses upon us in the present, such that we must act [...] to make it our futur (p. 184) ». La technique passe par le *faire* du corps. Que fait le corps ? Il tente de reproduire une certaine allure sur la dimension visible de son être. Il tente de reconduire, par la dimension visible de son être, un certain mouvement, un certain effet afin de vivre et d'atteindre cette « chose » qu'il a ressentie. Il cherche à se retrouver — lui aussi — dans cet espace dans lequel semble se trouver ces autres qui l'ont affecté de par l'allure qu'ils ont, de par l'effet qu'ils lui ont fait. Est-ce qu'on arrive à trouver la satisfaction par la surface du corps ? par l'allure que prend le corps ? Je ne crois pas qu'il puisse y avoir de réponse claire à donner à cette question. Mais il est certainement possible de s'autoaffecter, soi, en prenant et en donnant une certaine allure à son corps. À ce sujet, les fashion studies démontrent que des liens prévalent entre l'attention portée à l'apparence de soi et la manière dont on se sent (Tseëlon, 1995 ; Woodward, 2007). On retrouve cette logique du « quand je parais bien, je me sens bien ». On est satisfait de ce que l'on a l'air et on est satisfait de la manière dont cet avoir-l'air nous fait sentir. Pour ma part, je crois que ce vers *quoi* on tend, en portant attention à son apparence, à son allure est d'atteindre une certaine intensité, un certain mouvement, une certaine satisfaction. Il s'agit, à la fois, d'une quête et d'une espèce de reconduction, sur la surface du corps, de ces moments affectifs dans lesquels on a été touché par la vision d'un corps qui était extérieur à soi et qui a engendré, en soi, du mouvement, de l'intensité, des désirs d'être et de devenir.

Afin d'arriver à penser, à articuler d'un point de vue épistémologique cette dimension sensible présente dans l'attention portée à son allure, on doit sortir d'une conception du corps qui est pensé comme un « objet » d'analyse, comme un « objet » qui se

donne à voir, à être typifié et jugé par la « raison » (Manning, 2015). On doit sortir de la dichotomie sujet/objet. Oui, tu te tiens dans la position du « sujet » lorsque tu es là, dans ton salon, à 12 ans, à regarder le film *Pretty Woman* (Marshall, 1990) dans lequel Julia Roberts est l'objet de ton attention, l'objet de ta fascination ; un objet qui est là, devant toi, sur l'écran de ta télévision et dont l'allure nourrit, en toi, des désirs d'être et de devenir. Mais, comprends que tu te trouves également dans l'espace mouvant du slash « / » lorsque tu tends vers cette potentialité d'être — toi aussi — un jour et dans la vie, dans une aussi belle robe que celle que porte Julia dans cette scène (éternelle) où on la voit marcher sur le trottoir avec tous ses sacs remplis d'objets de parure — tous plus beaux les uns que les autres. Son allure te captive, t'enchant, te fait rêver et t'amène vers ces ineffables désirs d'être et de devenir, un jour — toi aussi — dans l'espace d'un tel « moment-wow ». Wow.

- Bon, je suis rendue où avec tout ça ? Attends minute, laisse-moi regarder ça, « scroller » un peu par en haut. Je suis partie de la question de la méthode et de la satisfaction, en passant par l'ineffable, une petite chanson, un court-circuit ; ce qui m'a amenée à sortir du cadre de la dichotomie sujet/objet, m'a fait penser à mon grand-père Nico ainsi qu'aux « techniques de soi (Foucault, 1984a) » et au film de mon enfance que j'ai dû écouter au moins dix fois. OK. C'est bon. Je le sais je suis « où ». Je poursuis.
- Je ne veux pas t'interrompre, mais t'es où, exactement ?
- Je suis en mouvement. J'ai quitté ma position de sujet. Je m'en vais quelque part, mais je ne sais pas *encore* où. La pensée spéculative : « [a] thought in the act (Manning et Massumi, 2014) »...

Il arrive, dans la vie, que des corps nous captivent, nous enchantent, nous fassent rêver et nous dirigent vers ces ineffables désirs d'être et de devenir un jour — soi aussi — dans l'espace de « moments-wow » comme ceux dans lesquels ils semblent se trouver. La journée où tu vas te trouver devant un miroir et que le film *Pretty Woman* va te revenir en tête, comme ça, out-of-the-blue, sans que tu l'aies cherché, alors que tu portes une robe qui est ineffablement trop belle, tu vas possiblement, et ineffablement, penser : « Wow, j'ai fini par arriver dans une telle robe. J'ai fini par actualiser ce "devenir-souhaité" ». Tu vas avoir l'impression que la vie vient de te faire un petit clin d'œil. C'est ça que tu vas ressentir. Tu vas avoir l'impression d'être arrivée à arriver dans l'espace souhaité vers lequel t'avais projeté l'expérience perceptive du film de ton enfance. La robe est sur toi. Toi tu es dans l'écho de moments de ton enfance. L'écho tient à la fois du reflet du miroir et de ces souvenirs qui te reviennent, là, dans ton corps ; là, dans ce moment singulier. Est-ce que tu es satisfaite ? Oui, j'aime la robe. Non, mais es-tu profondément satisfaite ? Je suis contente, dans cet instant, de vivre ma vie de rêve. Mais, tu le sais, n'est-ce pas, que cette vie de rêve tient d'un reflet dans un miroir, du flashback de ces moments dans lesquels tu t'es trouvée enchantée par des désirs d'être et de devenir, par des expériences perceptives et affectives ? En fait, non. Tu ne le sais pas. Tu n'y as pas encore pensé. *Un pragmatisme spéculatif t'amènera à savoir le penser...*

Ce qui est satisfaisant, c'est cette impression d'être arrivée à actualiser (pour de vrai) des désirs d'être dans la vie. Il est là l'étonnement. Le « wow » est engendré par un je-voulais-moi-aussi-être-dans-une-telle-manière-d'être-et-voilà-que-je-constate-y-être-arrivée. Mais comment suis-je arrivée là, au juste ? Comment suis-je arrivée à actualiser mon « devenir-souhaité » ? Est-ce que je suis une espèce de magicienne ? La réponse c'est que cela s'est juste fait. C'est ça la réalité. On ne peut pas l'expliquer. Mais en réalité, cette manière d'être dans-la-vie, vers laquelle tu as tendu tient de l'effet qu'a engendré, en toi, l'allure de Julia (et puis de Claudia et de

Cindy)... Cette allure tient à son tour, d'une série de techniques (éclairage, maquillage, stylisme, direction photo...). C'est donc le *faire* de plusieurs corps qui aura, entre autres, contribué à cet effet. L'effet est une construction. En réalité, cette manière d'être dans-la-vie vers laquelle tu auras tendue, elle n'existe pas pour de vrai. Elle est un leurre. Elle existe au cinéma. Là où on construit les « moments-wow ». Toi, tu n'es pas au cinéma, et personne n'est jamais pour-de-vrai dans l'espace du cinéma. Toi, tu es seulement dans une extraordinaire robe haute couture conçue par de fines mains. Tu es mannequin. C'est ça ton travail. Ton travail c'est d'engendrer un « effet-wow » ; un effet produit par une équipe composée d'un coiffeur, d'un maquilleur, d'un styliste, d'assistants, d'un photographe, d'un directeur artistique, d'un couturier... C'est pour cela que l'on te paie. On te paie pour que quelqu'un, quelque part, fasse « wow ». On te paie pour que quelqu'un, quelque part, ait envie d'imiter ton allure et cette manière d'être dans laquelle tu sembles te trouver toute-heureuse-dans-la-vie. Mais tu te trouves *où*, au juste ? T'es dans cette trop belle robe et dans ce trop beau décor sur une page de magazine. Mais personne n'est jamais pour-de-vrai dans l'espace d'une page de magazine. Je pense que la vie a actualisé ce vers quoi tu as un jour, bien des jours, tendu. Ce sont des choses qui arrivent dans la vie (que ce que l'on souhaite, dans la vie, nous arrive dans celle-ci). Mais l'actualisation du devenir-souhaité comprend un débordement extraordinaire de surface. Étais-tu satisfaite, dans-la-vie, d'être mannequin ? Tu connais la réponse et tu te rappelles du petit sac en papier dans lequel t'as dû respirer. Ce qui demeure, au fond, dans tout cela, c'est l'intensité, c'est le mouvement ressenti, c'est l'effet qu'a engendré — en soi — l'allure de ces corps se tenant à l'extérieur de soi.

Je pense que ce qu'il t'est arrivé, c'est d'avoir été enchantée dans la vie (il s'agit de quelque chose qui arrive dans celle-ci). L'enchantement nourrit des désirs d'être et de devenir. L'enchantement nourrit le « wow-j'aimerais-ça-moi-aussi-arriver-dans-cette-espèce-de-manière-d'être »... Cette manière d'être se situe, en réalité, dans un non-

lieu. Je pense également qu'il importe de penser les pratiques d'apparences d'un point de vue affectif et immatériel. Parce qu'au fond, ce qu'il y a de réellement vrai et de profond dans tout cet acte de paraître, c'est le moment d'affect, c'est l'être-affecté-par-l'effet-ressenti qu'a engendré — en lui — l'allure de certains corps. La surface du corps peut être pensée tel un vecteur de désirs d'être et de devenir et même de transformation. Maintenant, ce vers quoi j'ai préféré t'amener, dans cette aventure d'idées, est une satisfaction et un devenir-capable qui ne tient pas d'une surface, mais bien de l'effort qu'est de s'être forcé à penser.

« Penser, pour le pragmatisme, c'est se déplacer au sein
de l'expérience, et connaître, c'est s'y déplacer d'une façon
satisfaisante, c'est-à-dire aboutir à ce que l'on souhaite »
(Drumm, 2013/2017, p. 157).

C'est parce que le corps a cette capacité d'être affecté, étonné, enchanté que des désirs-souhaités prennent forme en soi, que l'on peut chercher à les actualiser par différentes techniques, par la reconduction de manières d'être qui existent déjà (mimétisme) ou encore par le « jeu », par l'invention.

« But tell me where do the children play.
CAT STEVENS »
(Winnicott, 1975).

UNE CHOSE, UN SEUIL, DE L'IRONIE ET NON, MAMAN, JE N'AI PAS ENCORE FINI

L'objet de mon aventure d'idées n'est pas facilement définissable, il est multiple, fuyant. D'ailleurs, il serait sans doute plus convenable de le nommer « chose », plutôt qu'objet. À cet effet, la citation qui suit de Bennett permet de saisir la différence entre un objet et une « chose » (« thing ») :

As W. J. T Mitchell notes, « objects are the way things appear to a subject — that is, with a name, an identity, a gestalt or stereotypical template... Things, on the other hand, ... [signal] the moment when the object becomes the Other, when the sardine can looks back, when the mute idol speak, when the subject experiences the object as uncanny and feels the need for what Foucault calls 'a metaphysics of the object, or, more exactly, a metaphysics of that never objectifiable depth from which objects rise up toward our superficial knowledge' » (Bennett, 2010, p. 2).

La « chose » que j'ai créée, à savoir cette aventure d'idées, est le résultat d'une expérience singulière, et certainement expérimentale, que j'ai faite dans la connaissance de manière empirique et radicale. Elle est une invention. Elle est le résultat de l'« événement » de ma « rencontre » avec les théories de l'affect⁴³ (Massumi, 2015, p. ix) ; elle est le résultat de cet « événement » qu'est d'avoir fait le choix de faire l'effort de comprendre ces théories, d'avoir suivi ce que je nomme des « impressions/intuitions » *même si* je ne savais pas encore ce vers *quoi* je m'apprêtais

⁴³ L'objet de ma thèse n'est donc pas les théories de l'affect. Il est l'aventure de ce que ma rencontre avec elles a rendu possible. Il comprend ce que j'ai pu constater, en chemin, sur le chemin sur lequel je me suis retrouvée après avoir fait la rencontre avec ces théories et avoir constaté le désir de savoir comprendre ce qu'il y avait à comprendre dans celle-ci. L'objet de ma thèse est complexe et la complexité ne peut pas être figée de manière discursive. Elle ne peut pas, non plus, être linéaire, ordonnée ; Deleuze et Guattari (1991) et Bergson (1938/2017) me l'ont appris.

à aller, *même si* je ne savais pas encore ce que je m'apprêtais à faire. En fait, toute la question du savoir, du *quoi* et du faire a été à faire, à « faire arriver » au sens pragmatique du terme (Stengers, 2002). Je précise que ce *quoi* ne s'est jamais donné à saisir clairement et facilement. La seule chose que j'arrivais à saisir était une pièce par-ci, une pièce par-là. Et j'ai pris soin de garder précieusement ces pièces⁴⁴. Je ne savais pas *encore* ce que j'allais en faire, mais je savais qu'elles étaient les pièces de quelque chose. Enfin, il fallait qu'elles le soient, sinon ça signifierait que tous ces efforts que je mettais à repousser les limites de ce qu'il m'était possible de savoir et de faire ne me serviraient, au bout du compte, à rien. De ma perspective, je refusais cette possibilité du rien-au-bout-du-compte. Il y avait une dimension éthique à ce que j'étais en train de faire. J'étais décidée à aller au bout du bout de ce qu'il m'était possible de faire et de savoir. Ce bout, je l'ai aperçu lorsque je suis arrivée à « nommer » l'expérience singulière que j'étais en train de faire dans et de la Connaissance : une aventure d'idées. Il me fallait désormais arriver au *bout-du-bout-du-bout du bout du bout-du-bout-du-bout...*

Ce seuil sur lequel je me trouve depuis longtemps et la question de l'expression — éthique

Je me trouve sur un seuil — que je cherche à franchir depuis plus de deux ans, et ce, si l'on tient compte du fait que nous sommes aujourd'hui le 31 décembre 2019. Je cherche à arriver à savoir exprimer et à mettre en forme mon aventure d'idées. Aujourd'hui, le 7 juillet 2018, je constate qu'arriver à exprimer ce que je cherche à exprimer est excessivement difficile. Il en est ainsi parce que les caractérisations de l'expérience, par le langage, sont la plupart du temps vagues et générales et laissent

⁴⁴ Je signale que ces pièces comprennent les « scènes » que j'ai écrites et qui expriment ce dans *quoi* s'est retrouvée ma pensée (Stewart, 2007). L'écriture m'a permis de pousser plus loin ma pensée *et donc* d'avancer, d'arriver à résoudre les différents problèmes rencontrés.

« échapper toute la vivacité » que l'on retrouve dans certaines situations (Whitehead, 1938/2004, p. 29) ; et mon aventure d'idées s'inscrit précisément dans ce type de situations (intypifiables) que l'on a du mal à nommer, à exprimer.

Les mots, en général, indiquent des particularités utiles. Comment peuvent-ils être employés pour évoquer le sens du caractère général sur lequel repose l'**importance** ? C'est une fonction de la grande littérature que de susciter le vif sentiment de ce qui gît sous les mots (Whitehead, 1938/2004, p. 29, je mets l'accent).

Aujourd'hui le 7 juillet 2018, je réalise à quel point il m'est difficile de donner une forme à mon aventure d'idées parce que celle-ci, comme je le mentionnais plus haut, est une espèce de « chose » et il n'existe pas de « stereotypical template (Bennett, 2010, p. 2) » qui pourrait me servir de repère afin de m'aider à faire ce que je cherche à faire. Mais qu'est-ce que je cherche à faire ? Je cherche un *comment faire*. Je cherche à devenir-capable d'exprimer quelque chose qui comprend du mouvement et de la complexité. Le « devenir-souhaité » vers lequel je tends, actuellement, est d'arriver à obtenir mon doctorat par l'entremise de cette « chose » que j'ai créée et que je nomme mon aventure d'idées (Bennett, 2010).

Je ne connais donc pas *encore* l'expression finale qu'aura cette thèse — *pas même aujourd'hui le 30 décembre 2019, alors que je repasse cette section, ni même demain, car, oui, je repasserai encore demain cette section et puis après-demain aussi... Mais, entre vous et moi, il n'y a rien d'étonnant là, puisque je passe mon temps à repasser. Voilà ce que je fais. Je suis une repasseuse. Une repasseuse de mots, de phrases, d'idées. Je repasse, déploie la matière de mon texte. Matière grise. Matière rose. Matière mauve. J'en ajoute aussi, en passant et repassant. Je patche des petits passages de mon texte qui nécessitent d'être solidifiés. Je repasse et déploie des mots avec mes doigts sur mon clavier tout en étant sensible à ce qui se passe en moi, dans mon expérience immédiate de repassage de passages. Repasse et dépasse. Oups*

impasse, un petit coup de vapeur par ci, et un autre, par là. Voilà. Je confectionne mon texte avec soin. I care about it. J'y mets du temps. Possiblement trop. D'ailleurs, il y a quelques jours, ma mère m'a dit :

- « *Trop, c'est trop, Marie* ».

Elle faisait allusion à ma thèse. Elle trouve que j'exagère avec le temps que j'y mets. Elle a sûrement raison. Mais il demeure que je prends soin de mon texte. Tel est ce que je fais. Caring takes time.

- « *Elle a combien de pages ta thèse, maintenant ?* »

- « *162 pages, mais il me reste "plus" à faire... Mais ce n'est pas tant une question de pages...* »

- « *Ah oui, c'est quoi qu'il te reste à faire ?* »

- « *Eh bien, c'est ça le problème, je ne suis pas certaine de ce qu'il faut que je fasse à ce "stade".* »

*J'ai fait des petits signes de guillemets
avec mes doigts en disant « stade ».
Elle a roulé ses yeux... et moi je lui ai souri.
Elle a de beaux yeux, ma mère.*

- « *Mais comment est-ce même possible que tu ne saches pas c'est quoi qu'il te reste à faire, Marie ? Ça va faire "cinq ans" que tu l'écris, ta maudite thèse.* »

*Elle a dit « cinq ans » en faisant des
petits signes de guillemets avec ses doigts.*

*Puis, elle a fait un genre de sourire en levant les sourcils. Mais ce n'était pas vraiment un vrai sourire, c'était plus un étirement de la bouche horizontal.
Le moment où j'ai entendu et vu les mots « cinq » et « ans » être compressés entre des guillemets, comme-si-de-rien-n'était, n'a pas été particulièrement plaisant, mais j'ai quand même souri.
Parfois, c'est juste ça qu'il faut faire.
Surtout avec sa mère.*

Et puis elle a rajouté :

- *« Mais veux-tu bien me dire qu'est-ce tu fais ? »*
- *« J'essaie d'avancer sur la trajectoire de ma pensée et ça prend du temps, maman ».*
- *La « “trajectoire de [t]a pensée”. Entends-tu ça, Pierre ? »*

*L'ironie c'est que tu passes cinq ans de ta vie à te forcer à penser (parce que c'est ça que tu fais, tu te forces à penser) et cinq ans plus tard, tu n'as toujours pas la certitude que tu arriveras à finir ce que tu as commencé. C'en est presque comique. En fait, et quelque part (dans l'espace de l'ironie), tu n'as pas autre choix que d'en rire, parce que c'est vrai que c'est absurde et que ça n'a aucun bon sens que de ne-pas-savoir comment tu vas arriver à faire ce que tu cherches à faire, mais que tu ne connais pas encore. Ne pas arriver à finir cette thèse serait effectivement tragique. Mais je ne m'autorise pas à aller là intentionnellement — quoique, c'est paradoxalement toujours là. Mais vraiment, toujours là, une espèce de suspense...
♪♪ Ti ni ni ni ♪♪ Ti ni ni ni ♪♪... Vais-je arriver à faire ce que je cherche à faire et que je-ne-connais-pas-encore ?*

« “... irony is the condition of comedy being transmuted into tragedy, or the condition of tragedy being transmuted into comedy. Irony treats of the absurd, and one good definition of the absurd... is the tragi-comic or comi-tragic tone of things” (Yaari, 1988, p. 112 citant Gurewitch, 1957, p. 29) ».

- « *Ma thèse n'est juste pas finie. C'est ça la réalité, la vérité. Il n'y a rien d'autre que je peux te dire. Mais je conçois très bien que ma démarche puisse te sembler ironique... Quelque part, elle l'est. C'est clair. T'as raison, maman.* »

- « *Et puis...* »

« *Et puis...* », ce n'est pas une conjonction, ça ?
 OK. Elle va en rajouter...
 Mais qu'est-ce qu'elle va ajouter ?
 Le truc de « la trajectoire de ma pensée »,
 ce n'était pas assez ?

- « *Et puis, tout le temps que tu mets là-dessus, Marie... Ça n'a juste pas de bon sens.* »

Ça y est, je viens d'entendre le mot « sens »,
 mais il n'était pas tout seul ; il était précédé
 par les mots « pas », « de » et « bon »...
 That's it. Je n'ai pas d'autre choix :
 je vais rouspéter, poliment.
 In three, two, one...

- « *Je ne veux pas t'ébranler dans tes repères de sens, mais le bon sens ne t'aidera certainement pas à faire sens du temps que j'accorde à ma thèse. Ça, c'est sûr.* »

Elle m'a regardée bizarrement (ou comme si j'étais bizarre — ce n'était pas clair). Mais comme c'était Noël, je n'allais quand même pas commencer à lui dire que le bon sens n'est pas divinement roi pour tout le monde et qu'il n'est pas particulièrement impressionnant, d'un point de vue éthique, en tant que repère...

« Ainsi au lieu de dire : “L'éthique est l'investigation de ce qui est bien”, je pourrais avoir dit qu'elle est l'investigation de ce qui a une valeur, ou de ce qui compte réellement, ou j'aurais pu dire encore que l'éthique est l'investigation du sens de la vie, ou de ce qui rend la vie digne d'être vécue [...]. Je pense qu'en examinant toutes ces phrases, vous en tirerez une idée approximative de ce dont l'éthique s'occupe. Ludwig Wittgenstein, Conférence sur l'Éthique, 1929-1930. » (Corcuff, 2016, p. 6)

Je prends soin de mon texte. Je le veux fort, solide. Je veux qu'il arrive à parler de lui-même. Il s'agit là de quelque chose qui a de l'importance pour moi. L'exprimer, c'est faire importer cette importance. Est-ce que j'arrive à le faire ? Je ne sais pas. Vous me direz. Mon travail est d'essayer de faire saisir et sentir ce qui a pour moi de l'importance. J'ai aussi envie d'être fière de moi, fière des efforts que je vais avoir mis à cette thèse. Ah ! c'est ça que j'aurais dû dire à ma mère... « Je veux être fière, maman ». Ça l'aurait bouche bée. Qu'est-ce que tu peux répondre à un truc pareil ? Quoique, la connaissant, elle aurait sûrement répondu : « commence donc par finir ta thèse et tu seras fière après ». Mais dans toute démarche empirique et radicale (James, 2005/2017), c'est la réponse au « comment faire ? » qui te permet d'avancer, d'arriver à finir ce que t'as commencé. Cette démarche ne peut pas être pensée : elle passe par le faire du corps. Elle fait juste arriver à son propre rythme. Alors à la question : comment on fait pour avancer sur la trajectoire de sa pensée ? La réponse est qu'on fait juste essayer le faire. On n'a pas d'autre choix, en fait, c'en est même une « obligation (McCormack, 2015, p. 89) ».

As Isabelle Stengers (2005, p. 192) has written, « The “how” is a question which exposes, which puts at risk those who are obliged » to think, because the nature of this obligation, and of the process of its emergence, always remains an open question. For non-representational theories, then, the question of how to think with/in the world — this time, this occasion, under these circumstances — is never settled in advance, but must be worked out, per-formed, as it were, through a process, as Stengers following Deleuze also puts it, of thinking « par le milieu. » This is also what makes non-representational theories of necessity experimental, albeit in a modest, case-by-case way that will never add up to a general set of approaches or tenets (McCormack, 2015, p. 89).

Ainsi, tu n'avances jamais en sachant d'avance comment tu vas finir par avancer. Tu le découvres. Le « comment faire » c'est le quoi de ce vers quoi tu tends. Ce quoi, il t'arrive. C'est le faire du corps qui permet le dévoilement de comment ce comment-faire indéterminé aura fini par arriver. La fierté n'est pas, ici, en lien avec cette idée de se pavaner comme un paon, tout fier de ce qu'on est arrivé à donner à lire, à penser et sentir aux personnes lectrices de sa thèse. Mais non. La fierté est en lien avec l'idée d'arriver à répondre, par l'affirmative, à cette grande question : va-t-on finir par arriver à faire ce que l'on cherche à faire et qui consiste à arriver au bout-du-bout-du-bout du bout-du-bout-du-bout, du bout, du bout ? La fierté est en lien avec le fait d'arriver au constat d'y être arrivé. Vais-je être fière ? Je l'espère.

Ça fait longtemps (deux ans) que j'ai l'impression d'être dans le dernier mile de ma thèse. Mais il y a toujours quelque chose qui s'étire. Il ne faut pas dire ça à ma mère, elle va encore rouler ses beaux verts. Il faut que j'arrive à finir ma thèse. C'est ça qu'il faut que je fasse. Et c'est ça que j'essaie de faire.

LE MOUVEMENT ET LA VISCÉRALITÉ

Aujourd'hui le 7 juillet 2018, à ce stade je comprends que la forme expressive de cette aventure d'idées doit honorer ces éléments que sont la complexité et le mouvement qui la sous-tend ; éléments qui sont au cœur des « conditions de création » de mon aventure d'idées (Deleuze et Guattari, 1991/2005, p. 17). La forme expressive à laquelle je me réfère n'est pas communicationnelle, mais plutôt imagée. Elle doit arriver à « faire penser [et] sentir » (Stengers, 2009, p. 23) un mouvement, une complexité devant et dans lesquels peut se retrouver une pensée. À ce sujet, Deleuze et Guattari (1991/2005, p. 41- 42) écrivent :

Ce que la pensée revendique en droit, ce qu'elle sélectionne, c'est le mouvement infini ou le mouvement de l'infini. C'est lui qui constitue l'image de la pensée. Le mouvement de l'infini ne renvoie pas à des données spatio-temporelles qui définiraient les positions successives d'un mobile et les repères fixes par rapport auxquels celles-ci varient. « S'orienter dans la pensée » n'implique ni repère objectif ni mobile qui s'éprouverait comme sujet [...]. Le mouvement a tout pris, et il n'y a nulle place pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que des concepts. Ce qui est en mouvement, c'est l'horizon même : l'horizon relatif s'éloigne quand le sujet avance, mais l'horizon absolu, nous y sommes toujours et déjà, sur le plan d'immanence. Ce qui définit le mouvement infini, c'est un aller et retour, parce qu'il ne va pas vers une destination sans déjà revenir sur soi, l'aiguille étant aussi le pôle. Si « se tourner vers... » est le mouvement de la pensée vers le vrai, comment le vrai ne se tournerait-il pas aussi vers la pensée ? [...] C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être.

Je précise que le processus d'écriture de cette thèse est en lui-même un exercice me permettant de tester certaines possibilités quant à la manière de donner à penser et à sentir le mouvement et la complexité qu'il m'est arrivé de rencontrer. Afin

d'exprimer et de mettre en forme de cette aventure d'idées, je procède à tâtons. Telle est ma technique — laquelle passe par le *faire* du corps. J'essaie certaines choses, parfois elles me satisfont, d'autres fois non. Dans ces cas, je m'ajuste, j'essaie autre chose. La satisfaction est l'indicateur d'un *arrivé à*, elle m'indique que les choses marchent, *et donc* que j'avance, que j'arrive à progresser sur ma route ; route dont la fin sera le dépôt de cette thèse. D'une manière générale, ma visée est la satisfaction. Ma manière de faire comprend donc un jugement qui s'exerce dans le ressenti, qui est viscéral. Pink (2015, p. 16 citant Hayes-Conroy and Hayes-Conroy, 2008, p. 462) va dans ce sens lorsqu'elle écrit : « “visceral refers to fully minded-body (as used by McWhorter 1999) that is capable of judgment” ». Ce qui est « viscéral » va de pair avec toute démarche pragmatique. Cette manière de faire nous éloigne des catégories et des règles qui posent, avec une étonnante certitude, le monde, la vie et les expériences qu'on peut y faire comme étant prévisibles, finis et nous mène :

towards a radically relational view of the world, in which structural modes of critique are brought together with an appreciation of chaotic, unstructured ways in which bodily intensities unfold in the production of every day life (Hayes-Conroy and Hayes-Conroy, 2008 : 468) (Pink, 2009/2015, p. 15).

Ce qui est dit viscéral peut ainsi être relié à une manière de faire l'expérience du monde qui nous affecte, ainsi qu'à une manière de répondre à cette manière d'être affecté. D'ailleurs, les auteurs qui s'inscrivent dans ce que l'on nomme le « tournant affectif » (« affective turn », Clough, 2007) vont précisément dans ce sens. En effet, pour eux, les affects :

illuminate [...] both our power to affect the world around us and our power to be affected by it, along with the relationship between these two powers. Baruch Spinoza, the philosopher who has advanced furthest the theory of the affects and whose thought is the source, either directly or indirectly, of most contemporary work in the field, grasps the power of the affects in terms of two sets of parallel developments or

correspondances. First, the mind's power to think and its developments are, he proposes, parallel to the body's power to act. [...] The greater our power to be affected [posits Spinoza], the greater our power to act (Hardt, 2007, p ix-x).

La manière dont on est affectés par certaines expériences peut donc nous pousser à agir. Cet agir peut être associé au pouvoir de penser de la pensée (« the mind's power to think » [Hardt, 2007, p. x]). À ce sujet, le sentiment de frustration et de déception que j'ai ressenti après avoir constaté, en 2014, qu'il allait m'être impossible d'avoir accès à la dimension sensible présente derrière l'acte de porter attention à l'apparence de soi (ce sur quoi portait ma problématique de thèse) a certainement éveillé, en moi, une « puissance d'agir (Spinoza cité par Jaquet, 2015) ». Et c'est cette dernière qui allait me pousser à essayer d'arriver à obtenir de la satisfaction (arriver à savoir résoudre le problème rencontré).

Aujourd'hui le 14 décembre 2019, je constate que ce qui est viscéral est également relié à l'intuition. À cet effet, l'intuition peut être pensée tel :

[a] process of dynamic sensual data-gathering through which affect takes shape in forms whose job is to make reliable sense of life. In *Matter and Memory*, Henri Bergson writes that intuition is the work of history translated through personal memory (Berlant, 2011, p. 52).

Mais qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que ce qui s'exerce dans le ressenti peut nous diriger dans un processus de collectes données qui peut impliquer la mémoire (de certains événements et moments), en plus de nous permettre de rétablir un certain sens au cœur de la vie et donc d'obtenir une satisfaction dans celle-ci. On se réfère, ici, à une satisfaction qui passe par cet acte qu'est de se « forcer à penser (Deleuze, 1968/2017) » après avoir été affecté par quelque chose qui a engendré en soi du mouvement et qui nous a poussé à agir. La satisfaction, l'affect et l'éthique

sont donc intimement reliés. Est-ce que cela est simple à comprendre ? Non, pas particulièrement. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle j'ai mis plus de cinq ans à arriver à cette page. L'intuition peut donc être une méthode qui concilie mouvement, complexité, passé, pensée, affects, vie, sens et satisfaction.

BRIÈVEMENT, LES THÉORIES DE L'AFPECT, C'EST QUOI ? ET UNE PARENTHÈSE

Les théories de l'affect s'inscrivent dans les approches non représentationnelles de la connaissance. Dans celles-ci, on pense et définit le corps par cette capacité/qualité qu'il a d'être affecté et d'affecter (Blackman, 2008, 2012 ; Greg et Seigworth, 2010 ; Massumi, 2002, 2014). On porte attention : « to what passes between bodies, which can be felt but perhaps not easily articulated (Blackman, 2012, p. 12). » On est donc dans une perspective qui introduit « a non-visual or non-representational sense of the body, what is often referred to haptic communication. » Selon Blackman (2012, p. 13), cette « communication » tient de processus qui sont intangibles et immatériels, c'est donc dire sur ce qui passe entre les corps, sur l'effet que peut avoir un ou des corps (humains ou non-humains) sur un ou d'autres corps (humains ou non-humains).

[A]ffect is found in those intensities that pass body to body [...] in those **resonances** that circulate about, between, and sometimes stick to bodies and worlds, and in the very passages or variations between these intensities and resonances themselves. Affect, at its most anthropomorphic, is the name we give to those **forces – visceral forces** beneath, alongside, or generally other than conscious knowing, vital force insisting beyond emotion – that can serve **to drive us toward movement** (Greg et Seigworth, 2010, p. 1, je mets l'accent).

On comprend que le corps qui est affecté (et qui peut affecter) peut être celui d'un chercheur, d'un voisin, c'est le tien, c'est le mien. C'est de tous les corps, c'est DU corps dont il est question dans les théories de l'affect. Il ne s'agit pas seulement d'un corps qui est incarné (« embodied », Csordas, 1993), mais d'un corps qui ressent viscéralement des choses (Bennett, 2010, Greg et Seigworth, 2010).

Dans les théories de l'affect, il n'y a pas de distance, d'écart entre les corps. Ces théories cherchent à penser le corps au-delà de tous cadres, au-delà de toutes dichotomies. Elles cherchent à penser le corps dans la vie, c'est donc dire qu'elles cherchent à penser ce qu'il lui arrive et ce qu'il lui arrive de faire dans celle-ci. Au moment où j'ai compris cela, j'ai vécu une espèce d'épiphanie universitaire : je venais de comprendre que les théories de l'affect, et plus généralement les approches non représentationnelles, comprenaient une certaine potentialité éthique. Le fait de comprendre cela « [has] literally hit [me] (Stewart, 2007, p. 4) ». Je précise qu'il s'agit là de l'élément de savoir que j'ai acquis durant mon parcours universitaire qui m'a le plus marquée et touchée. Tel est d'ailleurs ce que j'ai constaté : ce que je venais de comprendre venait de me marquer et de me toucher au plus haut point. Je ne savais même pas qu'il était possible d'être touché par et dans la connaissance, et voilà que je l'apprenais, que je le constatais en en faisant « directement [...] l'expérience (James, 2005/2017, p. 58) ». De là, j'ai « donn[é] à ce constat le pouvoir de [me] faire penser, sentir [...] agir (Stengers, 2009, p. 23). » De là, j'ai juste voulu en savoir plus sur ces **potentialités** et sur la dimension éthique qu'il est possible de retrouver, certes, dans les théories de l'affect, mais plus encore dans la Connaissance. Il y avait « plus » à savoir, et j'allais aller voir c'était quoi ce « plus » (James, 2005/2017). J'ai laissé de côté ma problématique⁴⁵ qui portait sur l'attention portée à l'apparence de soi et j'ai été voir ce qu'il y avait à savoir dans ce que je ne connaissais pas *encore*.

Ouverture d'une parenthèse :

- *Mais c'était quoi ces « potentialités » ?*

⁴⁵ Je me suis dit que j'allais y revenir. Je ne savais pas quand ni comment. Mais j'allais y revenir...

- *À ce moment-là, je ne le savais pas encore, mais je voulais arriver à le savoir. J'allais me « forcer à penser » afin d'y arriver (Deleuze, 1968/2017).*
- *Mais comment est-ce que t'allais te « forcer à penser » ?*
- *J'allais juste le faire. J'ai juste fini par (sa)voir/saisir/comprendre que c'était la seule chose qu'il fallait que je fasse. I just had to do it and I just did do it. I-just-did-what-I-had-to-do. That's it/That's right/Sounds right : I-just-did-do-it.*
- *Quoi ? Qu'est-ce que tu viens de dire ? « Just-did-do », what ? ! Je n'ai pas compris. Je ne t'ai pas comprise. Sérieux, Marie-Pierre, je ne te suis juste plus, t'écris en français, puis en anglais. Et je ne me sens pas super à l'aise à l'idée de ne pas savoir te suivre. C'est comme si je ne sais pas trop quoi penser de ce que t'écris et fais — en même temps. C'est comme si je ne sais plus trop quelle position je dois occuper. Il y a juste trop de mouvement. Voilà ce que je constate. Mais coudonc, j'suis où ? et puis j'suis quoi dans cette thèse-là ? !*
- *Tu dois « donner à ce constat le pouvoir de [te] faire penser, sentir [...] agir (Stengers, 2009, p. 23). » Tu dois persister et lâcher prise — en même temps — en parcourant ces lignes. Celles-ci exigent une « manière difficile de penser (Bergson, 1938/2017, p. 95) ». Tu dois porter attention à ce qui se passe en toi au moment où tu les lis. L'espace que tu occupes est un espace en mouvement. Tu n'as donc pas, à proprement parler, de position à tenir, mais plutôt à tenir le coup du mouvement qu'est celui de ne pas savoir encore quoi penser.*

*« Movement in itself, as itself, can only be felt »
(Manning et Massumi, 2014, p. 36).*

Dans cette optique, la connaissance n'est pas un espace abstrait qui nécessite la maîtrise de concepts et l'obligation d'en faire la démonstration (Grosz, 1992). Elle comprend et porte sur cette « capacity to affect and to be affected that pushes a present into composition, an expressivity (Stewart, 2010, p. 14) ». Elle comprend ce que l'on cherche à savoir, ce que l'on finit par arriver à savoir, ce que l'on finit par arriver à savoir exprimer. Elle devient ce qu'on est arrivé/devenu capable de faire. La connaissance est ainsi processus et résultat. On n'est plus dans la démonstration, mais bien dans l'affirmation d'un être-arrivé-à-savoir, d'un être-arrivé-à-devenir-capable-d'exprimer-ce-qu'on-est-arrivé-à-savoir. La manière d'exprimer ce qu'on est arrivé à savoir ne nous est jamais parue aller de soi. Non. Il a fallu faire « plus » que ce qu'on avait l'habitude de faire dans le paradigme représentationnel ; là où les choses vont de soi et s'ordonnent de manière linéaire, prévisible, sans mouvement et dans une logique de cause et d'effet (par ex. : si je fais ci, j'aurai tel résultat). Il a fallu se dépasser soi et dépasser bien des cadres.

Comprends, Personne Lectrice, que ma démarche est indéterminée. Aujourd'hui le 2 novembre 2017, je ne connais pas encore la forme exacte qu'aura cette thèse. J'avance à tâtons. J'expérimente. J'essaie de choses. Parfois ces choses fonctionnent, marchent et donc me permettent d'avancer ; d'autres fois elles me figent dans une impasse. Dans ces moments, je reprends, et j'essaie de faire « plus ».

- *Mais tu fais quoi ?*
- *J'essaie de faire « plus », juste « plus », jusqu'à ce que j'arrive à avancer, à exprimer ce que je cherche à exprimer. L'expression fait donc partie de ce « plus » (James, 2005/2017). Elle est création, nouveauté.*

Les conversations en aparté que l'on retrouve dans cette thèse font donc partie de ce « plus ». Elles font partie de ce vers quoi m'a menée ma volonté d'en savoir plus sur les potentialités éthiques que comprenaient les théories de l'affect et les approches non représentationnelles. Elles font partie de ce vers quoi m'a menée ma volonté d'en savoir plus sur ce que pouvait comprendre (au sens d'englober, d'inclure) la connaissance et sur ce qu'il m'était possible de faire et d'exprimer dans celle-ci.

Ces conversations en aparté expriment des moments dans lesquels ma pensée s'est retrouvée ; elles expriment un faire du corps qui passe par une écriture qui tend vers un « "plus" à venir (James, 2005/2017, p. 175) ». Ainsi, l'écriture « engage un devenir, un mode de passage à l'existence qui ne dépend pas des intentions de l'écrivain, mais du dispositif de convocation qu'elle met en jeu (Stengers, 2002, s. p.) ». À travers tout cela, ces conversations expriment un être-arrivé-à-savoir qu'il est bel et bien possible d'écrire ainsi dans une thèse doctorale et donc qu'il est bel et bien possible d'écrire ainsi dans la vie et universitairement (oui, les deux en même temps). Ainsi, rien n'est connu d'avance dans cette aventure. Tout se dévoile au fil de la résolution d'énigmes, du dépassement d'obstacles et de ce que convoque l'écriture.

L'écriture mouvementée que l'on retrouve dans ma thèse permet de préserver la force du mouvement qui prend une pensée et son soi en les portant au-delà de tout cadre (celui de la pensée bien pensante, d'une logique déterministe...). L'écriture glisse alors sur une pente déferlante, sur une ligne de fuite qui tend (et nous tire en même temps) vers quelque chose qui est en devenir, que l'on cherche à « faire arriver » pour ensuite devenir capable d'arriver à le « penser », « nommer », donner à lire, penser et sentir. « Qui cultive l'écriture a appris à "faire arriver" ce qui n'existait pas encore (Stengers, 2002, s.p.) ». À ce sujet, « [...] "faire arriver",

explique la philosophe des sciences Isabelle Stengers, est premier, ce à partir de quoi nous apprenons à nommer, à discriminer, à caractériser, à penser (2002, s. p.) ».

Mon agir a donc toujours été tourné vers quelque chose qui était en devenir, vers ce que William James nomme un « “plus” à venir (2005/2017, p. 175) » ; un « plus » qui allait finir par contenir la résolution du problème auquel je faisais face ; un « plus » dont la formule est « ontologically one [and] formally diverse (Bennett, 2010, p. xi citant Deleuze, 1992) » et dont la présente thèse est l’actualisation.

Fermeture de la parenthèse.

Dans les théories de l’affect, l’idée du corps comme chose que l’on *a* et *est* est déplacée « as the focus shifts to what bodies **can do**, what bodies could become, [to] what this make possible in terms of our approach to question about life, humanness, culture, power [...] and subjectivity (Blackman, 2008, p. 1, je mets l’accent) ». Ainsi, au cœur des théories de l’affect, on ne s’attarde pas à ce qu’est un corps, mais bien à ce qu’il **fait**, à ce qu’il **peut devenir capable de faire**, à ce que cela rend possible sur le plan éthique (pour soi, mais aussi pour d’autres que soi) *et donc* en termes de potentialités (manières possibles de faire) dans la connaissance.

Dans un tout autre ordre d’idées, je signale que les théories de l’affect abordent la dimension sociale de l’existence, mais elles n’en font pas leur plan d’analyse principal comme le font les approches représentationnelles. Le plan d’analyse des théories de l’affect est la dimension « incorporeal » du corps (Massumi, 2002, p. 5). Le corps tel qu’il se présente dans les théories de l’affect n’est pas représenté, signifiant, ou discursif : il **ressent** (Massumi, 2002, p. 2).

This is not just about how a body look either to oneself or others, but rather about how a body *feels*, where feeling does not simply emanate from within (in relation to a psychological measure such as self-esteem, for example), but is rather an intensity generated between bodies (Blackman, 2012, p. 13⁴⁶).

Au cœur des théories de l'affect, l'ontologie du corps n'est pas coincée dans un oculocentrisme ; sur le fait d'être visible. Blackman va dans ce sens lorsqu'elle écrit : « bodies are never fixed by a [...] gaze (2008, p. 12) ». Pour le dire autrement, les corps ne sont pas cadrés, évalués, « typifiés » comme on le fait dans les approches représentationnelles (Berger et Luckmann, 2006 ; Schütz, 2007). L'ontologie du corps tient plutôt de cette capacité qu'il a de pouvoir être affecté par d'autres corps et d'en affecter d'autres. Voilà pourquoi on est en présence d'une perspective qui introduit « a non-visual or non-representational sense of the body (Blackman, 2012, p. 13) ». Quelles pensées te traversent à cet instant ? Vers quoi t'amènent-elles ?

- Mais quelle peut bien être l'importance de poser de telles questions ?
- Cette importance est politique.

Une dimension politique traverse l'affect. Massumi va dans ce sens lorsqu'il écrit :

The concept of affect is politically oriented from the get go. [...] It concerns the first stirrings of the political, flush with the felt intensity of life. [...] To affect and to be affected is to be open to the world, to be active in it [...] One always affects and is affected in encounters ; which is to say, through events (2014, p. viii-ix).

Les théories de l'affect portent donc sur ces moments de rencontres (« encounters ») où quelque chose se passe, sur ces événements (« events », Massum, 2014, p. ix) qui

⁴⁶ Le mot « *feels* » est en italique dans le texte original.

engendrent en soi de l'intensité, qui nous pousse à agir, nous pousse vers de nouveaux modes d'être et de faire.

Par ailleurs, il importe de préciser que ces théories ne se rattachent pas à ce qui va de soi, à ce que l'on dit commun, ordinaire ; à ce qui se laisse facilement saisir et dévoiler par la conscience — sur un plan représentationnel. « It works by contagion [...] on affect rather than rational choice (Massumi, 2015, p. 25) ».

Affect refers to those registers of experience which cannot be easily seen and which might variously be described as non-cognitive, trans-subjective, non-conscious, **non-representational, incorporeal and immaterial [...]. Affect is not a thing but rather refers to processes of life and vitality which circulate and pass between bodies and which are difficult to capture or study in any conventional methodological sense** (Blackman, 2012, p. 4, je mets l'accent).

Les enjeux que dévoile l'acte de chercher à saisir les théories de l'affect

Approfondir les théories de l'affect m'a permis d'interroger certains enjeux (politiques, ontologiques et éthiques) auxquels je n'avais pas accès lorsque mon approche s'inscrivait dans les approches représentationnelles de la connaissance. Ces enjeux on les retrouve dans la vie de tous les jours, mais on les retrouve également dans la connaissance et particulièrement lorsque vient le temps de questionner l'ontologie du corps dans celle-ci.

Les théories de l'affect portent sur ce qu'il arrive au corps une fois qu'il est affecté par quelque chose d'extérieur à lui et qui engendre en lui du mouvement, de l'intensité (on retrouve donc ici cette capacité qu'a le corps à être affecté et à affecter). Les théories de l'affect portent sur la « vitalité » qui anime l'expérience

humaine (Blackmann, 2012, Massumi, 2015) ; sur ces moments où une impression de potentialité, un désir d'être et de devenir, un devenir-autre (c'est donc dire une autre manière d'exister, un autre mode possible d'être ou encore de faire) se fait sentir en soi, dans le corps, et pousse ce dernier à agir, à explorer ce qu'il est susceptible de se produire s'il s'aventure là où il n'a pas *encore* été. L'affect comme tel n'est pas seulement « a discipline of study [...]. It is a dimension of life — including of writing, including of reading — which directly carries a political valence (Massumi 2015, p. vii). » L'affect est quelque chose qui arrive au corps et qui fait sentir la potentialité d'un « “plus” à venir (James, 2005/2017, p. 175) ».

On peut très certainement avancer que c'est le sensible qui pousse à l'agir dans le paradigme non représentationnel ; paradigme qui sous-tend les théories de l'affect, mais aussi toute perspective (philosophique ou anthropologique) qui fait place à l'affect, au ressenti, à la viscéralité. La dimension politique du paradigme non représentationnel passe ainsi par un « sensible en acte ». « [L]e sens est relatif au sensible et non l'inverse, le politique n'acquiert de sens que dans le sensible en acte (Laplantine, 2015. p. 154) ».

Du coq à l'âme : le sensible et l'affect et ce vers *quoi* ils nous mènent

- Marie-Pierre, te rappelles-tu comment tu t'es sentie lorsque tu as fait la rencontre des théories de l'affect ?
- Oui. Je me suis sentie comme si je n'avais pas les connaissances me permettant d'arriver à faire sens de ce dont il était question dans celles-ci. Voilà, c'était ça. Je ne comprenais pas ce dont il était question dans celles-ci. Je me sentais perdue, là dans cette salle de ce cours qui portait sur ces théories. Et ça m'avait

étonnée que de ne pas savoir saisir ce dont il était question dans celles-ci parce que je me pensais un peu « savante » à ce moment-là. Quelle bêtise ! Une leçon d'humilité bien méritée. Les théories de l'affect servaient à quoi ? Elles portaient sur *quoi* ? Je n'en avais pas la moindre idée. Je n'arrivais même pas à me représenter ce dont il était question dans celles-ci. Et ça me chicotait. Ça me chicotait royalement que de ne pas savoir saisir le « quoi » de ces théories. Il y avait chez elles quelque chose d'intrigant. J'étais intriguée. Ces théories ne ressemblaient à rien de ce que je connaissais et je voulais arriver à saisir ce qu'il y avait à saisir chez elles. C'était ça que je sentais-constatais à l'intérieur de moi. Et j'étais aussi déçue : j'étais déçue parce que j'en étais à la fin de mon parcours doctoral et cela signifiait que je n'allais pas avoir (eu) le temps ni la chance (voire la possibilité) de saisir ce qu'il y avait à saisir chez elles. *Et cette déception-là allait m'amener à me demander si les choses avaient à être comme elles semblaient devoir être, c'est-à-dire si elles avaient à être maintenues dans un cadre ; dans ce cas-ci, dans un cadre du temps qui omet de considérer certaines possibilités mises en place par l'Université dont ce formulaire à remplir et nommer « Demande de prolongation de la durée des études ».*

- Et puis ?
- Et puis, le cours portant sur les théories de l'affect s'est terminé. J'ai entamé, au même moment, un congé de maternité. Et avec le temps qui a passé, les pensées et impressions/intuitions qui m'ont traversée (et sur lesquelles j'ai porté mon attention), j'ai juste eu envie d'aller voir ce qu'il y avait à savoir dans ces étranges théories. Et c'est ce que j'ai fini par faire (*en remplissant un formulaire — deux fois*).

- Alors tu exprimes, exemplifie à cet instant ce que signifie « le sensible pousse à l’agir ».
- Voilà. C’est exactement ce que je fais. Cette thèse-aventure d’idées est le *quoi* de ce vers quoi le sensible et mon désir de vouloir savoir m’ont poussée et amenée. Et j’exprime également, l’importance de sortir du cadre restreint de la pensée qui omet de prendre en compte certaines possibilités. Mais il y a « plus ». Un « plus » qu’il ne m’est pas possible d’expliquer, comme ça, ici. Un « plus » qui se dévoile dans les pages qui suivront ainsi que dans celles qui précèdent (James, 2005/2017, p. 175).
- Aurais-tu pu t’imaginer en 2014 ce qu’est devenue ta problématique de thèse aujourd’hui ?
- Mais non. Jamais je n’aurais pu m’imaginer une chose pareille. Et ça a pris énormément de temps avant que les aspects que l’on retrouve dans cette thèse, et qui font d’elle quelque chose de singulier, « apparaissent ». Ça s’est fait à tâtons. Et rien n’est fini, au sens où aujourd’hui, le 4 septembre 2019, je ne connais pas la forme et le contenu final qu’aura ma thèse. Et je tiens à remercier mon directeur de recherche Gaby Hsab pour son ouverture, la liberté et le temps qu’il m’a accordé et qu’il m’accorde. Ces éléments — que sont l’ouverture, la liberté et le temps — ne vont pas toujours de soi dans le milieu universitaire. Et je vois certainement une importance à le mentionner ici, à cet instant, au cœur de cette thèse, et non pas seulement dans la section « remerciements » de ses pages préliminaires. Ces éléments que sont l’ouverture, la liberté et le temps font partie des conditions de possibilités de cette thèse.
- Marie-Pierre, considères-tu être allée du « coq à l’âne » entre ma dernière question et ce vers *quoi* ta réponse t’a amenée ?

- Oui, sans doute et il serait sans doute préférable d'avancer que je suis allée du « coq à l'âme ». Mais le point que je tiens à faire est le suivant : c'est le sensible qui pousse à agir, à aller du « coq à l'âme ». C'est le sensible qui pousse à agir dans le paradigme qui soutient les théories de l'affect, l'empirisme radical (et sa méthode corrélatrice qu'est le pragmatisme) ; paradigme qui s'inscrit dans des approches non représentationnelles de la connaissance et qui accueille, en autres, l'affect, le mouvement, l'indétermination, la créativité que l'on retrouve dans l'expérience de la vie (et dans toute approche « spéculative » de la connaissance [Puig de la Bellacasa, 2017]). Ce paradigme accueille ces moments et situations où quelque chose nous touche et nous pousse à essayer de devenir capable de penser, de mettre en mots cette chose et ce vers *quoi* celle-ci peut nous amener. Il s'agit d'un paradigme qui ne se donne pas facilement à saisir par l'entendement et donc qui implique et nécessite du temps, de l'effort et ce que Bergson nomme une « manière difficile de penser (1938/2017, p. 95) ». Il s'agit d'un paradigme qui nécessite également, et paradoxalement, un laisser-aller ; écrire certaines choses *même si* on ne sait pas d'avance comment elles seront reçues, perçues. Cela exige de soi du courage (et voilà que je me questionne à l'instant à savoir si je devrais enlever cette section comprenant coq, âne et âme).

- Mais non, Marie, laisse-la. Ta démarche comprend un *faire* « *même si, même si* ». C'est toi-même qui l'as écrit.

Cette manière de faire (dans la connaissance) exige une certaine mise en danger de soi et une certaine prise de risques. Elle exige de sortir de soi et de ne pas avoir peur d'être jugée, voire typifiée comme étant (et faisant) trop-ceci ou trop-cela. Elle exige de savoir laisser-aller pour ensuite voir, découvrir, connaître ce qui finira par arriver. Elle est là la méthode ; la manière de faire. La méthode n'est pas quelque chose que

l'on suit, mais quelque chose que l'on fait *même si, même si* pour ensuite accueillir ce qui adviendra. On part à l'aventure, on délaisse les cadres et les structures ; on devient aventurier, on devient Ulysse même si cela n'avait jamais été dans nos plans. L'aventure et le devenir aventurier deviennent quelque chose qui finit par arriver. « Ulysse naviguant au bonheur la chance quitte les savoirs clos et les histoires corsetées de structure, il invente le savoir inventif et l'histoire ouverte (Michel Serre dans Les cinq sens (1985) cité par Louis-Claude Paquin⁴⁷) ».

⁴⁷ Je remercie Louis-Claude Paquin pour cette référence et le document portant sur la recherche-crédation qu'il a élaboré et m'a gentiment partagé. Accessible à l'adresse http://lcpaquin.com/metho_rech_creat/index.html (onglet Méthodologie de la recherche-crédation).

CLARTÉ, FOND ET FORME

- Marie-Pierre, est-ce que tu penses que la personne lectrice a compris ce que tu viens d'écrire ?
- Je ne sais pas.
- Alors qu'est-ce que tu vas faire ?
- Qu'est-ce que tu veux dire ?
- Ne crois-tu pas que tout ce que tu écris devrait être clair ?
- Non, ce n'est pas ce que je crois. Je crois que ce qui est important est de rendre visible et de faire sentir la dimension mouvementée et fuyante de ce dont il est question dans ma thèse. La visée de ma démarche (et de toute démarche pragmatique) n'est pas dirigée à l'endroit de la clarté. La visée est de faire saisir et sentir le mouvement de quelque chose qui s'est fait sentir, de quelque chose qui a amené et poussé le corps à agir, à vouloir savoir. La visée est de rendre visible ce quelque chose et son mouvement, lesquels je cherche, actuellement, à arriver à savoir exprimer dans une thèse doctorale. Les lignes qui précèdent me permettent de poser la manière dont j'ai fait l'expérience de cette aventure d'idées ainsi que la manière dont je m'y prends afin de la raconter et d'exprimer ce dont il est question dans celle-ci. Comprends également que le mouvement et la multiplicité que l'on retrouve dans cette thèse animent tant son fond que sa forme. Du coup, il se peut que ce que j'écris ne soit pas clair pour une personne

lectrice (c'est possible, il y a du mouvement et des vagues de vague) ; mais je crois que ça peut devenir plus clair avec le temps, au fil de la lecture, quitte à ce que ce fil se retrouve entremêlé. Rappelle-toi que l'on est dans la logique d'un « “plus” à venir (James, 2005/2017, p. 175) ». C'est en avançant dans l'aventure que la personne lectrice arrivera à situer ce dont il est question dans celle-ci. La logique du « “plus” à venir » s'applique également à l'expérience de lecture de l'aventure. La personne lectrice n'est pas, ici, un sujet à qui l'on donne à lire et à saisir un objet clair au pourtour défini. Je ne lui propose pas « un trajet subjectif à progression linéaire (Drumm, 2013/2017, p. 178) ». Non. Je la convoque à « une expérience buissonnante, sinon buissonnière (p. 178) ». J'ai précédemment comparé l'assemblage des scènes que l'on retrouve dans cette thèse à une mosaïque. À cet effet, l'attention de la personne lectrice ne doit pas être mise sur la forme finale de la « mosaïque », mais sur ce qui se présente à sa pensée lorsqu'elle parcourt les pièces qui la sous-tendent et sur ce qui se passe en elle durant ce parcours. Par ailleurs, les pièces, voire les scènes que comprend cette thèse ne sont pas présentées dans un ordre précis. Elles ne tiennent pas d'un ordre qui serait initial. Elles amorcent et comprennent du mouvement, une multiplicité. Elles visent à transporter la personne lectrice dans l'histoire d'une aventure qu'il m'est arrivé de vivre et de créer. L'ordre de présentation de ces scènes est donc secondaire et aléatoire. L'important est de saisir qu'elles représentent ce dans *quoi* s'est retrouvée une pensée ; elles représentent des moments de « transitions (Latour, 2007, p. 24) » qui m'ont permis d'en savoir plus sur ce qui me posait problème, et donc d'arriver à résoudre ces différents problèmes (ce qui équivaut à *avancer*). J'invite la personne lectrice à « sillonner » ces scènes au sens de « [p]arcourir d'un bout à l'autre ou en tout sens (<https://www.ctrl.fr/definitions/silloner>). » Il n'y a donc pas de bonne manière de lire cette thèse. La personne lectrice est évidemment libre de lire et de porter attention à cette thèse comme elle le souhaite. « [F]reedom includes freedom from the obligation to pay attention to much (Berlant, 2011, p. 227) ».

Je précise que j'ai cherché pendant longtemps la « bonne » manière d'ordonner les différentes pièces et scènes que comprend cette thèse. Je les ai parcourues et parcourues, remuées et remuées — à l'intérieur du fichier Word qui les contient — pendant des semaines et même des mois. Je sillonnais, tous bords tous côté, ce fichier afin d'*arriver à* trouver la bonne et juste manière d'ordonner ces scènes. Mais rien à faire, je n'arrivais juste pas à arriver à trouver le comment et le quoi de ce qu'il me fallait faire. Quelque chose clochait, m'échappait, je le voyais — sans le voir. Ne pas arriver à savoir penser ce qui m'échappait et clochait engendrait en moi de l'insatisfaction et même beaucoup de frustration. Il me fallait arriver à savoir résoudre ce problème qui semblait, comme tous les autres rencontrés auparavant, INSURMONTABLE. Puis, avec ce temps qui passait et dans lequel RIEN de ce que j'essayais ne fonctionnait, j'en suis arrivée — un beau jour de juillet 2019 — au constat qu'il n'existait pas de « bonne » et « juste » manière d'ordonner, voire de juxtaposer ces scènes. Celles-ci ne pouvaient aucunement être réductibles à un quelconque ordre, à une quelconque juxtaposition, car ces différentes scènes, au fond, résultent d'un « acte libre » (Bergson, (1927/2013 ; 1941/2016)), celui dans lequel je me suis poussée et tirée, dans tous les sens, afin d'arriver à faire quelque chose que je ne connaissais pas encore (à savoir la forme finale que finira par avoir cette thèse-aventure d'idées).

Chacune des scènes que l'on retrouve dans cette thèse exprime un problème et sa mise en résolution. Je précise que cette résolution s'est toujours faite « sur le vif (Bouaniche, 2016, p. 105) », dans un « acte libre qui se produit dans le temps qui s'écoule, et non pas dans le temps écoulé (Bergson, 1927/2013, p. 166) ». Il ne faisait donc aucun sens que de chercher à juxtaposer ces scènes dans un quelconque ordre. Je le voyais, je le comprenais, là « sur le vif (Bouaniche, 2016, p. 105) ». Quelque part, a posteriori (évidemment), cela avait tellement de sens. C'était même simple à saisir. La réalité est que je n'aurais pas pu le « prévoir » « [c]ar prévoir consiste à

projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé [et] ce qui n'a jamais été perçu, et ce qui est en même temps simple, est nécessairement imprévisible (Bergson, 1941/2016, p. 6). » J'étais arrivée à ce point dans la trajectoire de ma pensée où je venais de saisir quelque chose d'important, quelque chose que je devais nommer dans ma thèse.

Saisir quoi que ce soit dans sa réalité, c'est-à-dire dans sa temporalité, ce sera, pour Bergson le saisir sur le même mode que l'acte libre, c'est-à-dire le *surprendre* dans le cours de son processus, sur le vif, en train de se faire (Bouaniche, 2016, p. 105).

Ainsi, il me fallait arriver à différents moments de « transition (Latour, 2007) » où j'allais finir par saisir ce qu'il y avait à saisir et penser, et dans ce cas-ci où j'allais finir par saisir mon erreur qu'était de vouloir ordonner l'*inordonnable*. Il me fallait arriver à cette page de Bouaniche (2016, p. 105), puis à une autre de Bergson (1927/2013, p. 166) où la notion d'« acte libre » était évoquée pour que j'en vienne à saisir que mon aventure était, au fond, un « acte libre ». Mais oui. C'était cela. C'était tellement cela. Des alliés venaient de me l'indiquer. Yeah ! Ainsi, le fichier Word qui accueillait ces différentes scènes constituant ma thèse ne devait plus être pensé comme un « espace » pouvant les accueillir et dans lequel il me fallait les juxtaposer selon le meilleur ordre qui soit. Non. Ce fichier Word devait plutôt être pensé comme une espèce de filet me permettant de les assembler. OK. Ça allait. Je comprenais cet aspect. Mais comment est-ce j'allais les mettre ensemble, ces scènes ? La vérité était que je ne le savais toujours pas. La vérité était que je ne pouvais tout de même pas remettre ma thèse dans une espèce de filet rempli de feuilles de papier entremêlées. Ce qui était clair, c'était qu'il fallait que je fasse quelque chose, que j'essaie de faire quelque chose qui allait m'amener à *progresser* et donc m'amener à saisir comment placer ces scènes dans ce fichier et à être satisfaite de l'agencement de ces scènes. Je me suis alors mise à penser à cette difficulté que j'avais et qui était de ne pas savoir

comment assembler les pièces de ma mosaïque, de mon aventure d'idées. Je me suis alors mise à penser à cette difficulté qu'était de ne pas savoir, exactement, par où et par quoi faire commencer mon aventure d'idées. Je comprenais qu'un assemblage, par essence, n'avait pas à respecter d'ordre particulier. Je comprenais que cette idée de « vif (Bouaniche, 2016, p. 105) » s'arrimait à la spontanéité, *et donc* à un processus qui s'écoule sans direction précise et dans lequel quelque chose finit par survenir, par arriver, par nous « surprendre » (yeah !), mais je comprenais aussi que l'assemblage devait finir par se faire (Bouaniche, 2016, p. 105). Je comprenais qu'il m'était impossible d'assembler spontanément plus de deux cents pages dans un fichier Word. Je comprenais que j'avais TOUJOURS du mal avec cette idée de ne pas savoir quoi faire et que je ne savais TOUJOURS pas quoi faire. J'étais loin d'avoir fini ma thèse. Juillet 2019, c'était. J'étais devant une difficulté qui semblait (comme toutes les autres rencontrées auparavant) insurmontable, mais j'étais également prête à la surmonter. Spontanément, je mis suis mise à lire les différents ouvrages de Bergson (1927/2013, 1941/2016, 1938/2017) qui étaient empilés sur ma table de travail. J'avais besoin de comprendre plus de choses — et quoi de mieux que de lire du Henri Bergson pour comprendre plus, juste plus. *Enfin, telle était l'impression/intuition que j'avais et que j'ai acceptée de suivre.*

Dans le deuxième chapitre de son ouvrage *Essai sur les données immédiates de la conscience* et nommé « De la multiplicité des états de conscience : l'idée de durée », Bergson (1927/2013) aborde la différence entre la « juxtaposition » et la « coexistence » de termes (p. 56). Par exemple, si l'on compte les moutons dans un champ, l'on peut arriver à en déterminer la somme. Il y en a cinquante. On en fait la somme en les juxtaposant dans l'espace. On compte des éléments, des termes qui sont tous semblables. Un corps laineux à quatre pattes beuglant... « [T]oute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace (Bergson, 1927/2013, p. 59) ». Mais, pour le berger, ces moutons ont « des différences individuelles » écrit Bergson (1927/2013,

p. 57). Puis, le philosophe poursuit : « dès qu'on fixe son attention sur les traits particuliers des objets ou des individus, on peut bien en faire l'énumération, mais non plus la somme (p. 57) ». Les traits particuliers de toute chose ou de tout être s'inscrivent dans l'expérience du temps et non pas seulement dans l'expérience de l'espace. Par exemple, ce sont des moments d'expériences que le berger a vécus avec ses moutons, au fil du temps, qui lui a permis de reconnaître, chez eux, leurs traits particuliers. Pour lui, son troupeau n'est pas une « juxtaposition » de bêtes dans l'espace, il est avant tout une « coexistence » de bêtes possédant divers traits singuliers, voire des « différences individuelles (Bergson, 1927/2013, p. 57) ». Pour le berger, le mouton n'est pas une « unit[é] abstraite » qu'il revient d'additionner dans l'espace en les juxtaposant (Bergson, 1927/2013, p. 59). Le rapport qu'il entretient avec son troupeau s'inscrit davantage dans la « durée » que dans l'espace (Bergson, 1927/2013, p. 59). Il a une « impression qualitative » de chacun d'eux (p. 64) qui tient de moments d'expérience passés avec eux. Alors quelle conception ontologique voulais-je donner à mon aventure d'idées, formée non pas de moutons, mais de scènes et de moments d'expérience ? Poser la question était y répondre. Je devais donc me faire bergère. Je devais concevoir les diverses scènes que comprend mon aventure d'idées comme une « solidarité », comme une « organisation intimes d'éléments, dont chacun, représentatif du tout ne s'en distingue et ne s'en isole (Bergson, 1927/2013, p. 75) ». Je devais les poser, sur le plan ontologique, comme étant en « coexistence (Bergson, 1927/2013, p. 56) ». J'allais les donner à penser ainsi. Mais je devais, aussi, essayer d'arriver à faire sentir cette « coexistence ». C'était ça, au *fond*, que je devais essayer d'arriver à faire. Mais oui. Mais comment le faire ? J'avais l'impression/intuition que la réponse était dans la forme que « pouvait » avoir mon aventure d'idées si et seulement si j'arrivais à la trouver et à lui donner. Il me fallait arriver à trouver une manière de donner une forme à ma thèse qui allait donner justice au *fond* de celle-ci (c'est-à-dire à sa dimension empirique et radicale). Il fallait que j'arrive à trouver une manière de faire interpénétrer la forme et le fond de ma thèse. Il fallait que la forme de mon aventure d'idées permette à la

personne lectrice de plonger dans son fond, de sorte que son attention ne soit plus dirigée vers la recherche d'une certaine succession, mais plutôt sur ce vers *quoi* l'expérience empirique et radicale de son expérience de lecture allait l'amener. Mais comment j'allais arriver à faire un truc pareil ? *J'allais jouer avec la typographie de ma thèse. J'allais mettre certains segments de ma thèse en italique de manière à créer du mouvement. J'allais entremêler diverses temporalités. J'allais bouger, dans mon fichier Word, les diverses scènes que comprend ma thèse jusqu'à ce que vienne ce moment où j'allais me dire : « voilà, c'est comme ça qu'il fallait que je fasse ». Ma méthode était donc d'essayer d'agencer les diverses scènes de ma thèse jusqu'à ce que je trouve une manière qui allait me convenir, me satisfaire. Sous cette perspective, la visée est la satisfaction.*

Bergson (1927/2013) souligne que plusieurs difficultés qui semblent « insurmontables » viennent, bien souvent, du fait que l'« on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace (p. vii) ».

- Est-ce que tu penses que la personne lectrice a tout compris ce que tu viens d'écrire ?
- Je ne le sais pas.
- Alors qu'est-ce que tu vas faire ?
- Qu'est-ce que tu veux dire ?
- Es-tu certaine que ce que tu écris n'a pas à être clair ?

- Je crois que ce qui est important est de rendre visible et de faire sentir la complexité de ce dont il est question dans ma thèse. La visée de ma démarche (et de toute démarche pragmatique et spéculative) n'est pas dirigée à l'endroit de la clarté. La visée est de rendre visible des situations dans lesquelles on est appelés à se « forcer à penser (Deleuze, 1968/2017) ». Et pour moi, il s'agit là de ce qui doit être clair.

Cette aventure d'idées ne mènera pas la personne lectrice vers une fin claire, nette et ordonnée. Elle la mènera plutôt à travers tous ces sillons que j'ai formés en avançant et progressant dans la connaissance à travers un « acte libre » dont le trajet n'a jamais été indiqué d'avance (Bergson, 1927/2013). Ce qui a toujours été indiqué était d'avancer. Indication qui tient d'une poussée que l'on se donne à soi-même : « pousse-toi à avancer jusqu'à ce que tu *arrives à* savoir voir ce que tu as cherché à saisir et à faire ». L'« acte libre » est donc la conséquence d'une volonté d'*arriver à* savoir et à faire ce que l'on ne connaît pas *encore*.

Essayons de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de *voir* qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du *vouloir* sur lui-même. Tout se remettra en mouvement, et tout se résoudra en mouvement (Bergson, 1941/2016, p. 251).

MADAME LA CONNAISSANCE REPRÉSENTATIONNELLE ET LE MANNEQUIN/CHERCHEUR

« Je n'écris pas d'une tour qui me soustrait à la vie, mais
au creux d'un tourbillon qui m'implique dans la vie.
La Méthode, 2, La Vie de la Vie »
(Morin, 2015, p. 61).

J'ai été amenée à interroger certains aspects ontologiques qui animaient ma démarche (dont l'ontologie du concept de corps) après avoir compris que les connaissances que je possédais (et qui se tenaient sur un plan représentationnel) ne me permettaient pas d'articuler ce que je nommais la dimension sensible présente dans l'acte de l'attention porter à l'apparence de soi. *Ce que je nommais « dimension sensible » tenait, en réalité, de cette capacité qu'a le corps à être affecté et à affecter d'autres corps. On est donc en présence d'effets d'interactions entre les corps ; d'effets qui passent par la vision, par des expériences perceptives et affectives qui nourrissent des désirs d'être et de devenir — soi aussi — d'une certaine manière dans le monde ; ce que je nomme des « devenirs-souhaités ».*

Janvier 2016. J'en étais arrivée à saisir que l'on n'avait pas la moindre possibilité, dans la pensée classique, voire représentationnelle, d'arriver à penser le corps au-delà de sa dimension visible, d'un régime optique, d'un occulocentrisme (Doy, 2005 ; Laplantine 2015) (aujourd'hui, cela me paraît aller tellement de soi, mais il fut un temps où ce ne le fut pas). J'en étais arrivée à saisir que plusieurs aspects de l'expérience humaine demeurent voilés, et donc impensables, lorsque notre démarche s'inscrit sur un plan représentationnel. À cet effet, tenter de se sortir, soi et sa démarche, de ce plan entraîne de devoir à réapprendre à apprendre ce qui est pensable

et faisable dans la connaissance. Et plus encore, tenter de se sortir, soi et sa démarche, du plan représentationnel, dans l'optique d'arriver à savoir penser : l'attention portée à l'apparence de soi, ces désirs d'être et de devenir et le mouvement que la question de l'allure du corps peut engendrer, en soi, (tout en cherchant à y intégrer une certaine « profondeur ») est une tentative qui peut facilement être perçue comme étant paradoxale. Si l'on ajoute à cela que cette tentative est menée par une chercheuse qui a été mannequin... eh bien le suspense est juste immense : arrivera-t-on ou n'arrivera-t-on pas à se sortir, soi et sa problématique de thèse qui porte sur l'apparence de soi, du cadre de la pensée représentationnelle ? Si jamais l'on finit par arriver à le faire : *comment* l'aura-t-on fait, au juste ? Tel est ce que l'on veut savoir. Parallèlement à tout cela, quelque chose nous chuchote (vraiment pas fort) que la réponse à la question : « *comment* arriver à sortir du cadre de la pensée représentationnelle ? » nécessite que l'on y intègre l'« avoir été mannequin ».

- No way. Je ne vais pas là. Je ne veux pas aborder cet aspect-là de mon passé.

Mais l'impression de devoir le faire persiste.

- Sérieusement, tout, mais pas ça, pas « l'avoir été mannequin ». Est-ce que c'est une espèce d'affaire de confession ? Parce que si c'est le cas, aucun problème, j'en ai une à faire : j'ai-été-clown-un-été-dans-un-marché-aux-puces-à-12-ans-et-il-y-avait-même-deux-petits-poneys-miniatures-et-vivants.

On a beau vouloir se distraire de cette impression, mais on sait bien, au fond, qu'il y a là quelque chose qui mérite notre attention. Mais quel est le problème avec cet avoir été mannequin ? Pourquoi ne veut-on pas aller « là » ?

- Marie-Pierre, tu ne veux pas y aller à cause des tabous, des préjugés... Mais il y a aussi autre chose : c'est la honte. Tu as honte de nommer avoir été mannequin.
- Eh bien, merci de me faire honte. Étais-tu obligée d'écrire que j'ai honte, comme ça, ici, sans m'en aviser (et puis tu n'es pas censée chuchoter, toi ?) ?

Se fait alors sentir en soi le tic et le tac d'une véritable bombe à retardement. Mais où trouvera-t-on le courage de mettre de l'avant cette partie de soi et de son passé relié au fantastique et maléfique métier que l'on a exercé ? Alors qu'on cherche où chercher le courage qui nous fera dépasser cette honte (que l'on a honte de nommer), on entend Madame La Connaissance (représentationnelle) toute vexée que l'on puisse vouloir la quitter :

- « Un mannequin-slash-chercheur, mais n'est-ce pas le paradoxe par excellence ? On cherche à "sortir du cadre représentationnel". On aura tout vu ! Et sortir du cadre pour aller où ? Pour aller faire une petite "parade" philosophique ? Pouahahaha ! »

Ah oui, ma place n'est pas ici ?

Il y a quelque chose de malaisant avec cet avoir-été-mannequin. Voilà ce que je constate. De là, une seule question se pose : qu'est-ce qu'on fait avec ça ?

- J'ai une idée. Réglons le problème une fois pour toutes. À « go », on juge Marie-Pierre pour avoir été mannequin : go !

- Mais on juge quoi, au fait ?
- Ah bien je ne le sais pas. N'y a-t-il pas quelque chose dans cet avoir été mannequin qui est le mien qui te donne envie de me juger ?
- Euh, non. Désolée.
- OK, pas de problème, Personne Lectrice. Alors, laisse-moi m'y prendre autrement. Ne vois-tu pas une espèce de paradoxe, voire de tension entre la surface et le fond qui anime cette genèse qui est la mienne et dans laquelle un mannequin devient doctorante ?
- Ah, peut-être... Tu veux dire une espèce de paradoxe : le paradoxe de la surface et du fond, de la nouille et du penseur.
- As-tu dit « nouille » ?
- Oui, mais Marie-Pierre, je te rappelle que c'est toi qui m'as « amenée » dans cet espace de réflexion. Je ne te traite pas de « nouille » pour de vrai. On est dans le conceptuel et le cliché. Je veux dire, tout le monde sait que les mannequins sont, entre guillemets, « nouilles ». C'est ce qu'on dit, enfin pas moi, mais c'est une idée qui est « communément partagée », voire « typique » (Schütz, 2007).
- Je comprends et je te remercie pour cette analogie paradoxale qui peut, si tu le dis, aller de soi dans la pensée du « sens commun » (Schütz, 2007).

Pendant des années, je me suis limitée à porter mon chapeau et mes sabots de sujet chercheur tout en étant distante de mon objet de recherche. Je tenais moi-même un

rôle. J'avais, inconsciemment, éjecté du portrait ce qui m'avait amenée, dans la vie, à m'intéresser à la mode. L'avoir été mannequin était une zone sensible que j'évitais, qui me mettait inconfortable et sous tensions dans le cadre du savoir — *alors que cette expérience avait le potentiel de me permettre d'enrichir le champ d'études qu'est la mode et d'enrichir mes connaissances sur la connaissance*. Je me sentais coincée dans une espèce de paradoxe. Deux commentaires idiots⁴⁸ (n'ayons pas peur des mots) — que j'avais tellement oubliés et qui étaient survenus lors de ma toute première session à vie à l'université (bienvenue à l'Université, M-P !) et qui provenaient d'un « représentant officiel » du savoir m'avaient coincée dans ce paradoxe et m'avaient amené à avoir honte, dans le cadre du savoir, d'avoir été mannequin. Eh oui, complexée j'étais à l'université par cet avoir été mannequin. Snif. Pauvre-photogénique-fille-de-moi. Et voilà que ces deux moments qui avaient (mais tellement) disparu de ma mémoire et qui m'avaient aussi marquée et coincée dans cette espèce de complexe et de honte (!) me sont revenus à la mémoire, en 2016, comme ça, out-of-the-blue. Bing ! Bang ! Pouf (mais qué cé ça, ces souvenirs-là ?) ! Ces souvenirs se trouvaient à émerger alors que j'étais en train d'interroger l'ontologie du corps dans la connaissance représentationnelle. J'ai alors ressenti une extraordinaire colère ; la colère de ne pas avoir été capable de remettre ce « représentant du savoir » à sa place. De là, mon intelligence ne pu s'empêcher de faire un lien entre ces événements et ce sur quoi j'étais en train de réfléchir et m'amena à avoir conceptuellement⁴⁹ recours au paradoxe du mannequin/chercheur (de la surface et du fond, de la nouille et du penseur) afin de procéder à une critique de la connaissance représentationnelle ; connaissance qui coince et maintient les êtres

⁴⁸ Ces commentaires avaient été portés sur mon corps. Ils m'avaient figée et transportée dans l'étonnement le plus complet. J'étais précisément à l'université afin de m'éloigner de la dimension visible du corps. J'étais-là pour apprendre, pour penser. Un non-sens m'avait happée.

⁴⁹ Au sujet du « concept », Grosz écrit : « Concepts are inventions to deal with, not to solves, problems that we cannot but adress. » Se référer à ce sujet à Elizabeth Grosz dans *The incorporeal : Ontology, Ethics and the Limits of Materialism*, New York, Columbia University Press, 2017, p. 146.

sur la surface d'eux-mêmes et dans le cadre du savoir (dont les murs de l'université peuvent, ici, être une métaphore).

Ce paradoxe de la surface et du fond me permet de soulever les paradoxes et impossibilités auxquels l'on est confronté lorsque l'on tente de penser, et à l'aide des approches représentationnelles, la mode et ce que le corps peut ressentir par rapport à celle-ci. Cela me permet de défier la pensée représentationnelle (Stengers, 1995, p. 84) et sa « logique binaire, tantôt sinistre, tantôt grotesque » qui a « pour effet de spatialiser la pensée et de fixer le corps dans des cadres » et dans des clichés (Laplantine, 2015, p. 183). Cela me permet également, sur un plan métaphorique, de prendre ma revanche vis-à-vis de ces commentaires crétins qui m'avait jadis figée et amenée à ressentir la honte entre les murs de l'université.

- Quoi ? Attends, tu ne vas quand même pas laisser le passage des « commentaires crétins » dans ta thèse ?
- Oui, je le laisse. Il n'y a pas de mal à nommer ce que je nomme.
- Je ne sais pas trop quoi penser de cet aspect de ton texte, et de cette « manœuvre » qu'est d'insérer une telle chose dans une thèse doctorale.
- Le tout est en lien avec les limites du régime optique sur lequel reposent l'entendement, le sens commun, et plus généralement, la pensée représentationnelle. Mais je ne peux pas commencer à m'expliquer. Ça ne m'est juste pas possible de le faire. Si je le fais, on perd tout mouvement.
- Ah oui, vraiment ? Tu n'es pas plutôt en train de rendre des comptes ? Une espèce de revanche universitaire... Hum. Hum. Dans tous les cas, je constate

que je ne suis pas hyper à l'aise en ce moment. Mais bon, je vais essayer de laisser aller mon malaise et d'attendre de (sa)voir où cela va (me) mener.

- J'expérimente (si ça peut te rassurer). Voilà ce que je fais. J'expérimente à repousser certaines limites dans la connaissance. Je teste les eaux. J'affronte et dépasse le courant de ce qu'il va de soi de ne pas nommer. Mais, dis-moi une chose : ne pas nommer, OK, mais pour faire *quoi* ? Ne pas nommer afin de rester coincée dans un paradoxe, dans la honte d'un cliché tenant d'une logique binaire si peu complexe (# *And we say : No ! Free M-P ! #*) ? Ne pas nommer afin de rester coincée dans mon ancienne, superficielle et non satisfaisante problématique de thèse ? Euh : No way. Je vais nommer (# *And we say : Just do it, say it. Freedom in the Knowledge ! Yeah #*).
- Ça y est, je suis figée de ne pas savoir quoi penser.

Dans cette aventure d'idées, je mets en tensions les approches représentationnelles et les approches non représentationnelles de la connaissance. J'effectue un passage entre le social et le sensible ; entre un corps qui est un objet du regard, l'objet de recherche d'un sujet-chercheur et un corps qui est incorporel, qui ressent, qui se force à penser et qui arrive à s'émanciper dans et par la connaissance. L'expérience de la connaissance peut être émancipatrice. À mon sens, il importe de le faire savoir. Cette émancipation passe par le *faire* du corps ; un *faire* qui se tient au-delà de tout cadre ; un *faire même si, même si*. Oui.

« [R]ésister à tout ce qui voudrait [nous] identifier,
 “tu es, tu n'es pas”, refuser de se soumettre aux assignations
 qui exigent de faire un choix ou qui la contraignent aux
 critères d'un champ particulier et à ses limites. »
 (Desprets et Stengers, 2011, p. 141)

ASSEZ D'ÉNIGMES ! OU SI L'ON PRÉFÈRE : JE SUIS OÙ DANS TOUT ÇA ?

En se référant au pragmatisme de James, Massumi écrit : « Ce dont nous faisons l'expérience est moins des définitions confirmées de nos objets, ou de notre propre subjectivité, que de leur continuation ensemble (2007, p. 106) ».

J'ai mis beaucoup de temps à comprendre la situation dans laquelle je me trouvais et que j'ai fini par nommer une aventure d'idées. Pendant un bon moment (presque deux ans) j'essayais de la penser en tant que sujet-chercheur dans la dualité sujet/objet. Je n'avais pas encore compris que ce que je cherchais (au fond) à comprendre était au-delà de tous cadres, de toute dualité. J'avais réellement l'impression d'avoir à cœur de savoir quelque chose, mais je n'osais pas nommer une telle chose. Même si j'avais voulu le faire, je n'aurais pas su comment soutenir une telle chose sur le plan épistémologique. Je n'arrivais pas du tout à penser la situation. Il y avait énormément de mouvement. Sur le plan de l'entendement, c'était hyper difficile de chercher à avancer sans même savoir ce vers quoi on tend. Se retrouver au milieu de l'indétermination était quelque chose de nouveau pour moi. L'objet de mon attention n'était plus quelque chose de défini et d'extérieur à moi ; ce n'était plus la mode ni l'attention portée à l'apparence de soi. L'objet de mon attention était désormais mon incertitude⁵⁰, c'est-à-dire cette expérience intense dont je faisais l'expérience et qui était de ne pas savoir ce que je cherchais à saisir, à comprendre. Puis à un moment, l'objet de mon attention est devenu cette persistance que j'avais à vouloir faire sens

⁵⁰ « [L]'incertitude personnelle n'est pas un doute extérieur à ce qui se passe, mais une structure objective de l'événement ». Se référer à ce sujet à Gilles Deleuze dans *Logique du sens*. Paris, Éditions de Minuit, 1969/2015, p. 11.

de quelque chose qui me dépassait et m'échappait complètement. En effet, il m'arrivait désormais de constater que l'obtention de mon doctorat n'était plus réellement mon but. Mon but était d'arriver à faire sens de la situation. En d'autres mots, ce n'était plus tant un doctorat que je voulais, mais bien de comprendre ce-que-je-voulais-comprendre-et-que-je-ne-comprenais-pas-encore. La corrélation entre l'obtention de mon doctorat et ce que j'étais en train de faire n'était plus forcément présente. Il y avait désormais un « "plus" à venir », à faire arriver (James, 2005/2017, p. 175).

When « the absence of correlation » itself becomes « an object of thought » it thereby « transforms thought itself into an object of thought (229-30) ». For Brassier, the consequence of rejecting correlationism is that we come to recognize a universe that is not only irreducible to thought but fatally inimical to thought (Shaviro, 2014, p. 122 citant Brassier, 2007, p. 229-330).

De là, j'ai pu constater le « sens de l'importance » que j'attribuais à mon acte indéterminé et en cours. « [Il y a] nécessité de rechercher la caractérisation particulière du sens de l'importance reçu dans la pensée de chaque époque (Whitehead, 1938/2004, p. 39) ». Ce n'était pas tant le sujet-chercheur que j'étais qui cherchait à comprendre quelque chose, mais bien moi « tout-court-et-au-grand-complet ». Quand j'ai compris cela, j'ai compris que je venais de me sortir des approches représentationnelles ; j'ai compris que j'étais *ailleurs* dans la connaissance. Je n'étais plus un « sujet-chercheur » se tenant à distance de son « objet » de recherche : je venais d'effectuer le passage entre les approches représentationnelles et les approches non représentationnelles de la connaissance — dans lesquelles on retrouve, notamment, les théories de l'affect, l'empirisme radical et le pragmatisme de James (2005/2017), la philosophie de Whitehead (2004), de Deleuze (1968), de Deleuze et Guattari (1991/2005). Ces derniers éléments faisaient clairement partie de

ce « “plus” à venir (James, 2017, p. 175) ». Je venais de rentrer dans l’espace de l’éthique.

« [Ethics is] without norms, without prescription,
but with an orientation to the future,
[...] the will to power »
(Grosz, 2017, p. 261).

J’étais dans un important processus d’apprentissage. Je lisais énormément et je commençais (enfin !) à comprendre certaines choses que ne me permettaient pas de comprendre et de penser les approches représentationnelles. Donc j’avancais. Je me rapprochais de ce que je cherchais à faire — résoudre l’énigme — arriver à savoir « penser » et « nommer » la situation dans laquelle je me trouvais (Stengers, 2002) — arriver à savoir « poser » le « problème » auquel j’étais confrontée (Bergson, 1938/2017, p. 51).

Je me forçais, je me poussais au-delà de ma zone de confort, au-delà d’une approche déterministe de la connaissance. Tranquillement des souvenirs, appartenant à ma genèse personnelle, et que j’avais complètement oubliés se sont mis à émerger de ma mémoire. C’est à partir de là que j’ai compris que la vie, ma vie (!) avait rapport avec l’énigme que j’essayais de résoudre. Lorsque je tenais le rôle de sujet-chercheur distant de son objet de recherche, je n’avais jamais pris en compte la vie (et je n’avais jamais même pensé à mettre en doute l’absence de la vie au cœur des approches représentationnelles de la connaissance). Mais voilà que la vie avait un lien avec le problème que j’avais. Je le saisissais. Je comprenais également que je venais d’intégrer l’espace de l’Éthique et que je venais de libérer de quelque chose qui m’avait coincée, restreinte, à savoir cette honte d’avoir été mannequin.

La vie, le jeu

J'ai souhaité devenir mannequin toute mon enfance. Je n'avais pas encore trois ans quand j'ai annoncé à ma famille que je voulais être dans les magazines quand j'allais être « grande ». Mes parents ne comprenaient rien à ça, mais c'était ÇA que je souhaitais faire, que je voulais devenir. Je souhaitais avoir la vie que m'apparaissent avoir les mannequins que je voyais dans les magazines. Tel est le « devenir-souhaité » que j'ai entretenu toute mon enfance. Me déguiser avec des bouts de tissus, des serviettes (qui n'évoquaient aucune forme quelconque) et me pratiquer à marcher comme « un » mannequin pour « quand » j'allais l'être devenue était mon jeu préféré. J'ai dû jouer à ce jeu des centaines de fois.

« But tell me where do the children play.

CAT STEVENS »

(Winnicott, 1975).

« The ludic gesture infuse the situation with conditional reality »

(Massumi, 2014, p. 5).

À l'adolescence je suis devenue mannequin international. Après mon secondaire, j'ai emménagé à Paris. Mes parents n'ont pas été capables m'empêcher de partir (je les avais quand même préparés quatorze ans plus tôt). Je vivais ma vie de « rêve ». C'était étonnant que le cours des choses soit devenu comme je l'avais souhaité. Mais bon, l'actualisation du « devenir-souhaité⁵¹ » était, évidemment, une espèce de paradoxe : impensable. Mes parents et moi étions juste étonnés que la vie puisse être aussi étonnante. Ma carrière roulait. Je voyageais autour du monde. Quelques années ont passé. Puis, à moment donné, je me suis réveillée au milieu de l'énorme écart entre la vie de « rêve » que je m'étais imaginée possible en devenant mannequin et

⁵¹ Je rappelle qu'il s'agit d'un des concepts que j'ai inventés.

celle que je vivais. J'avais du mal à devoir porter constamment attention à mon apparence. La pression était ridiculement forte. Je n'étais plus du tout contente (d'être « un » mannequin dans-la-vie). Je constatais tout plein de contradictions, des paradoxes avec la mode. J'avais franchement plus de plaisir à jouer, enfant, à être mannequin qu'à l'être devenue pour-de-vrai. J'étais zéro épanouie. Mais zéro. Et des crises d'angoisse commençaient à me réveiller la nuit. Elle n'était pas pour moi, cette vie-là. Mais non. Mon propre corps me le faisait savoir (par l'angoisse). Je le comprenais. Alors qu'est-ce que je faisais-là ? Pourquoi est-ce que j'étais encore là, coincée dans ce monde de surface et d'images ? La vérité est que je ne trouvais juste pas le courage de quitter la vie vers laquelle j'avais tendue toute ma vie. Et puis quitter cette vie pour aller où ? La quitter pour faire et devenir *quoi* ? J'avais l'impression qu'il y avait un non-sens à quitter ce vers quoi j'avais tendu toute ma vie. Je n'avais jamais pensé à faire autre chose de ma vie. Et il n'y avait rien d'autre qui me venait à l'esprit quant à quoi faire de celle-ci. J'avais l'impression d'avoir été trahie par mes propres désirs et aspirations. Il y avait quelque chose de très paradoxal à la situation que j'étais en train de vivre. Mon problème : je n'étais pas bien dans ma vie de rêve. Mon expérience était mon problème. Mon problème n'était donc pas à l'extérieur de moi tel un objet qui aurait été défini. Non. J'étais située dans l'objet de mon problème que je n'arrivais juste pas à penser.

« Ce dont nous faisons l'expérience est moins
des définitions confirmées de nos objets,
ou de notre propre subjectivité,
que de leur continuation ensemble »
(Massumi, 2007, p. 106)

La vie et Cindy Crawford

[...] aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, etc., ne s'applique exactement aux choses de la vie [...]. Notre raisonnement, si sûr de lui quand il circule à travers les choses inertes, se sent d'ailleurs mal à son aise sur ce nouveau terrain. [...] Et, le plus souvent, quand l'expérience a fini par nous montrer comment la vie s'y prend pour obtenir un certain résultat, nous trouvons que sa manière d'opérer est précisément celle à laquelle nous n'aurions jamais pensé (Bergson, 1941, p. VI).

Je vivais à Paris et je me faisais de plus en plus réveiller, la nuit, par des crises d'angoisse, par mon angoisse. Je me rappelle avoir pensé, une nuit, et en respirant dans le petit sac en papier (désormais posé à côté de mon oreiller) que je ne pouvais juste pas rester, voire me laisser dans une telle situation. J'étais devenue l'objet de mon attention. Il fallait que je me tire de la situation problématique dans laquelle je me trouvais. Mais je ne savais pas comment m'y prendre afin d'arriver à le faire. J'allais donc tenir le coup jusqu'à ce que je sache *quoi et comment* faire.

Un soir, des amies m'ont invitée à une soirée où Cindy Crawford allait « supposément » être présente. D'une manière générale, je n'étais pas particulièrement impressionnée par les top-modèles et les célébrités, du coup je ne l'ai pas vraiment cherchée du regard une fois que je suis arrivée sur place. La musique était hyper bonne. On dansait, mes amies et moi. Tout plein de gens dansaient. Il y avait de l'espace pour bouger. On était bien. C'était vraiment une chouette soirée. Et je me rappelle même avoir pensé : « wow je ne vais jamais l'oublier, cette soirée ». Et puis, bang ! Quand je l'ai aperçue, il s'est passé quelque chose, une espèce d'expérience esthétique (« aesthetic experience », Barker, 2009, p. 18) :

Aesthetics is about the singularity and supplementarity of things : it has to do with things insofar as they cannot be cognized [...] or normatively regulated, or defined according to rules. No matter how I deeply comprehend a thing [...] something of it still escapes my categorizations. [There is] something of it that I have not managed to incorporate, some force to it that I have not been able to subsume. Aesthetics involves feeling an object *for its own sake*, beyond those aspects of it that can be understood [...]. The thing withdraws into its network, luring me into the shadows, and bursts forth in a splendor that dazzles and blinds me. [...] It is only aesthetically, beyond understanding and will, that I can appreciate the actus of the thing being what it is – what Harman calls « the sheer sincerity of existence (2005, 135) ». The dazzlement of thing bursting forth is what Harman calls **allure** [...] (Shaviro, 2014, p. 53 citant Harman 2005, p. 135, je mets l'accent).

Quand je l'ai aperçue, j'ai eu l'impression d'avoir juste des yeux et de ne plus entendre la musique. Ça m'avait même saisie d'avoir une telle impression — en soi, « impensable (Deleuze, 2017, p. 293) ».

Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence. Nous sentons quelque chose qui est contraire aux lois de la nature, nous pensons quelque chose qui est contraire aux principes de la pensée. Et même si la production de la différence est par définition « inexplicable » comment éviter d'impliquer l'inexplicable au sein de la pensée même ? Comment l'impensable ne serait-il pas au cœur de la pensée même ? [...] La manifestation de la philosophie n'est pas dans le bon sens, mais dans le paradoxe (Deleuze, 2017, p. 293).

Mais la vérité/réalité est que je n'avais jamais vu autant de beauté de toute ma vie. Elle avait l'air épanouie. Elle était grande (vraiment grande). Ses jambes et ses épaules étaient musclées comme si on les avait sculptés avec de petits couteaux dorés. Elle portait une robe cocktail rouge et courte qui lui allait si bien. Ces cheveux brillaient (mais tellement). Elle était trop belle en vrai et avait une grâce e-x-t-r-a-o-r-d-i-n-a-i-r-e. Et puis, elle souriait et souriait, toute-heureuse-dans-la-vie. Une œuvre. C'était une œuvre de la nature qu'on ne pouvait qu'admirer (même si on n'avait pas

l'habitude d'être impressionnée par les top-modèles). Ça ne se pouvait presque pas que d'être comme ça dans-la-vie. Il n'y avait rien d'ordinaire à l'allure qu'avait ce corps et à l'effet qu'il faisait (enfin qu'il me faisait et à mon propre étonnement).

Allure has to do with the showing-forth of that which is, strictly speaking inaccessible : it « invites us toward another level of reality (179) ». **In an event of allure**, I encounter the very *being* of a thing, beyond all definition or correlation. I am forced to acknowledge its integrity, entirely apart from me. Such an encounter alters the parameters of the worlds, **tearing apart « the contexture of meaning »** and rupturing every consensus. It introduces what Whitehead would call a novelty [...] something that does not belong to the already-said and does not sit well within any previous agreed-on horizon. For Harman, allure is therefore « the engine of change within the world (179) »[. It] **proposes some sort of potentiality to me ; it holds forth the prospect of a difference** (Shaviro, 2014, p. 53-54, citant Graham Harman (2005, p. 179), je mets l'accent).

Je ne sais pas comment l'expliquer, mais dans ce moment d'étonnement, dans cette expérience esthétique, j'ai juste compris que j'allais enfin partir de Paris ; j'ai juste compris que mon rêve de devenir, moi aussi, un mannequin au top de l'industrie n'était qu'un rêve d'enfant. Il y avait autre chose pour moi qui m'attendait. Je ne savais pas *encore quoi*, mais juste senti/saisi qu'il y avait « plus » à venir (James, 2005/2017). Ce que j'ai saisi/senti dans l'expérience qu'a engendré, en moi, le choc de la beauté de Cindy Crawford dépasse le plan de l'entendement, de la cognition. Ça ne s'explique pas. C'est d'ailleurs l'une des expériences les plus étonnantes que j'ai vécues de ma vie.

The Cartesian cogito, the Kantian transcendental deduction, and the phenomenological epoché all make the world dependent on our knowledge of it. They all subordinate what is known to our way of knowing. But Whitehead, to the contrary, insists that « things experienced are to be distinguished from our knowledge of them. So far as there is dependence, the things pave the way for the cognition, rather than vice

versa... the actual things experienced enter into a common world which transcends knowledge, though it includes knowledge (SMW, 88-89) ». That is to say, the question of how we know cannot come first, for our way of knowing is itself a consequence, or a product, of how actually things are and what they do. [...] I do not come to know a world of things outside myself. Rather, **I discover — which is to say, I feel — that I myself, together with things that go beyond my knowledge of them, are all alike inhabitants of a « common world »** (Shaviro, 2014, p. 3).

« What I experience [...] possesses a meaning and can be identified [...] because of **the echo it awakens within me — which... is not the work of an act of reflection** (Barker, 2009, p. 18 citant Dufrenne, 1973, p. 337, p. 471, je mets l'accent) ». Le lendemain matin, je faisais mes valises — tellement soulagée de partir. Personne ne comprenait ce qui se passait. D'ailleurs, je n'avais pas trop su m'expliquer à mes agents ni à mes amies. Tout ce que j'avais trouvé à leur dire c'était que je partais, que je rentrais à Montréal (enfin, à Repentigny, chez mes parents). C'était juste « ça » que je savais. Un « ça » qui était paradoxalement clair même si je ne savais pas l'expliquer. L'événement de ma rencontre avec Cindy Crawford (et l'expérience de l'effet que son allure m'avait fait) était relié à la cause de mon départ, mais il était complètement impensable que de nommer une telle chose⁵².

« [Allure] proposes some sort of *potentiality* to me »
(Shaviro, 2014, p. 54).

⁵² L'expérience demeure encore, à ce jour, innommable. À cet effet, je suis arrivée à l'exprimer, ici, par l'entremise de l'écriture et à l'aide de citations mettant de l'avant certaines particularités des expériences dites esthétiques ainsi que ce vers quoi de telles expériences peuvent amener notre pensée. L'expérience esthétique est, selon Whitehead, un « domaine plus vaste que l'expérience logique ». Se référer à ce sujet à Alfred N. Whitehead dans *Modes de pensée*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1934/2004, p. 82.

« One always [...] is affected in encounters ;
which is to say through events »
(Massumi, 2015, p. ix).

Je quittais donc le « devenir-souhaité » que j'avais entretenu toute mon enfance, toute mon adolescence ; celui que j'avais entretenu en m'imaginant pouvoir, moi aussi, un jour, boire du Pepsi à la place de Cindy⁵³.

One fateful day in 1992, Cindy Crawford changed everything when she got a little thirsty and made a trip to a Pepsi vending machine wearing a white tank and high-waisted denim cutoffs. To this day, the supermodel's commercial remains one of the soda brand's most iconic ever (Fisher, 2016).

Ce « devenir-souhaité » qui avait fini s'actualisé avait également fini par me coincer sur la surface de moi-même. La potentialité d'un devenir-autre m'était apparue dans ce moment de suspension dans lequel je m'étais trouvée frappée par la beauté et l'allure d'un corps qui n'avait rien d'ordinaire ; dans ce moment où j'avais eu l'impression d'avoir juste des yeux ; où j'avais saisi/senti une certaine potentialité et cette nécessité de partir afin d'enclencher quelque chose *à-venir...*

Cet événement et plusieurs autres que j'avais complètement oubliés après qu'ils se soient produits me sont revenus à la mémoire après que j'eus décidé d'aller « voir » si j'étais capable de régler le problème que j'avais avec ma problématique de thèse. Ici cet événement est en lien avec une expérience esthétique qui est difficilement catégorisable, difficile à exprimer par le langage. Il est en lien avec la beauté.

⁵³ <https://www.youtube.com/watch?v=O0fYzIpD2Vk>

Kant defines beauty as « an intuition (on the imagination) for which concept can never be found adequate (2000, 212, 242) ». In other words, beauty involves immediate excess of sensation : **something that stimulates thinking** but that cannot be contained in or expressed by, any particular thought. There is an overflow of perceptuel experience that cannot be categorized » (Shaviro, 2014, p. 154 citant Kant, 2000 trad. par P. Guyer and E. Matthews, p. 218, p. 242. Je mets l'accent).

Cet événement est en lien avec la beauté, mais il est aussi avec des potentialités d'être et de devenir. Il est en lien avec un « "plus" à venir (James, 2017, p. 175) ». D'une manière bien complexe, ma thèse doctorale s'inscrit dans ce « plus » ; et l'allure de Cindy Crawford a quelque chose à avoir avec l'expérience de lecture que tu fais, Personne Lectrice, de cette thèse.

Rentrer à Repentigny un vendredi

[T]elling personal stories in/as research always carries personal, relational and ethical risks. More and more, I view these risks as necessary not only for our research but also for living full lives and changing our world in important and essential ways. This is so because, as Butler (2005) writes, our willingness to risk ourselves — our stories, our identities, our commitments — « in relation to others constitutes our very chance of becoming human (Jones, Adams, Ellis, 2013, p. 19) ».

Elle est rentrée à Repentigny un vendredi. Le samedi matin, ses parents et sa sœur la regardaient et lui souriant gentiment comme on sourit à un quelqu'un à qui on ne sait pas trop quoi dire. Marie-jet-set (sobriquet que ses parents lui avaient donné) errait en pyjama dans la cuisine, dans le salon et puis dans la salle à dîner. Elle semblait ne pas savoir quoi faire de son corps, ne pas savoir où le poser. Il était certainement trop tôt pour appeler ses amies et leur laisser savoir qu'elle était rentrée à « Repent-Beach ».

- « Marie, qu'est-ce que tu fais avec ta valise ? Tu veux qu'on la vide et qu'on la mette au sous-sol ? »
- « Merci maman, mais je vais m'en occuper. »

Elle ne pouvait plus vivre à Paris, mais elle ne pouvait quand même pas, non plus, vivre chez ses parents. Il fallait qu'il se passe quelque chose. Mais oui. Ses agents de Montréal lui téléphonèrent durant la semaine, ils avaient des contrats pour elle. Elle les prit. Elle n'était plus un mannequin basé à Paris, mais elle en était *quand même* dans-la-vie. Par la suite, ses agents d'Allemagne lui offrirent un contrat, puis ceux du Japon, et puis ceux d'Australie... Elle les accepta, sans même y penser. *Go. Just go.*

Quelques mois ont passé. Elle était désormais basée à New York. Elle habitait Charles Street avec sa bonne amie Camie qu'elle avait rencontrée, trois ans plus tôt, à Paris. Une école élémentaire faisait face à l'appartement. Il y avait quelque chose de glorieux, qui faisait du bien à l'âme, à se réveiller le matin parmi les cris d'enfants qui s'amusaient dans la cour de « récré ».

Elle adorait Camie ; l'édifice de leur appartement bordé d'arbres fleuris ; les raviolis à la citrouille de l'épicier du coin ; et leur rituel qui consistait à savourer, le soir et sur des airs de Barbara, un petit verre de Doctor Pepper accompagné de craquelins et de Gouda fumé. Mais le bonheur avait ses limites. Le marché de la mode de New York était tout aussi exigeant et compétitif, sinon plus, que celui de Paris, et de son côté, Marie-jet-set avait toujours autant de mal avec le concept de devoir porter toute son attention à la surface de son corps, à son apparence. Le trop-plein de surface dans lequel elle avait évolué, les dernières années, l'avait affligée d'une espèce d'écoeürantite aiguë des miroirs. Elle était un mannequin qui n'aimait pas se scruter dans le miroir. Elle préférait être, et non apparaître, et ses agents commençaient à lui

passer des commentaires sur son apparence. Elle n'était pas, selon eux, à son meilleur. « Sweet Darling Pie, you're in New York » lui avaient-ils dit, en ajoutant qu'il lui fallait faire « plus ».

Et c'était quoi ce « plus » ? Eh bien, il lui fallait se coiffer « plus », se maquiller « plus », aller au gym « plus », avoir l'air « plus » féminine, montrer « plus » ses jambes et aussi sourire « plus ». Voilà ce qu'il lui fallait faire. Et cela signifiait mettre son attention sur la surface d'elle-même. Six mois s'étaient écoulés depuis qu'elle avait quitté Paris et elle avait l'impression d'avoir tourné en rond. Le problème était que rien ne lui venait à l'esprit quant à ce qu'elle pourrait faire de sa vie. Elle y pensait très fort (mais vraiment fort), mais rien ne lui venait. Elle avait quand même vingt ans et un an ; il fallait que quelque chose se passe. Mais oui.

Un après-midi, alors qu'elle attendait son tour à une audition, Marie-jet-set se mit à discuter avec M, un mannequin du Texas qui « roulait » énormément (qui travaillait presque tous les jours) et qui attendait, comme elle, de passer l'audition. M était maquillée, coiffée et habillée avec attention. Elle semblait sortir tout droit d'une revue de mode. À la fois mystifiée et impressionnée par sa rigueur et sa discipline, Marie-jet-set lui demanda : « But aren't you fed up sometimes to put so much attention to your body, to your appearance ? »

M répondit d'un ton sec et concis : « That is my job. If you're not happy being a model, go back to school. » Cette réponse, pourtant abrupte, sonna comme la plus belle et grande des mélodies et propulsa, subito, Marie-jet-set dans une espèce de moment-eurêka-ma-foi-épiphanique dans lequel elle comprit, aussitôt, qu'elle avait enfin trouvé *quoi* faire de sa vie : elle allait aller à l'université. Mais oui, c'était tellement ça qu'il lui fallait faire ! What a glorious day it was ! And it was so true that being a model was not making her happy ! Oh yes, sooo unhappy she was. Elle était

tellement contente d'avoir enfin trouvé/saisi ce qu'elle devait faire : aller à l'université était ce qu'il lui fallait faire.

L'événement de cette rencontre (« encounter ») avec M avait ouvert la voie à de la nouveauté (Massumi, 2015, p. ix), à un « “plus” à venir ». « Nous sommes dans l'attente d'un “plus” à venir, et, avant *l'arrivée* de ce plus, la transition est néanmoins dirigée *vers* lui (James, 2005/2017, p. 175) ». Et ce « plus » ne devait pas s'inscrire sur la surface d'un corps.

Elle s'inscrit au baccalauréat en communication à l'université. Quelques mois plus tard, elle débuta sa première session de cours. Cette rencontre avec M allait complètement disparaître de sa mémoire, et ressurgir, à son propre étonnement, quelques mois après sa rencontre avec les théories de l'affect.

« One always [...] is affected in encounters ;
which is to say through events »
(Massumi, 2015, p. ix).

DIMENSION AUTOETHNOGRAPHIQUE ET PERFORMATIVITÉ

Douglas and Carless (2016) présentent l'autoethnographie comme étant à la jonction du social, du culturel et du politique, « [as] setting a scene, telling a story, weaving intricate connections among life and art, experience [,] theory [and] evocation (p. 85) ». On retrouve certainement ces connexions dans cette thèse, et plus particulièrement dans les divers moments d'expérience qui y sont donnés à sentir et à penser. Je signale que le recours à l'autoethnographie n'a jamais réellement fait partie de mes plans. Il s'agit plutôt de quelque chose qui a juste surgi. Oui.

« Story is theory » (Goodhall, 2013)

Après l'événement de rencontre avec les théories de l'affect, j'ai entamé un congé de maternité d'un an. Lorsque mon bébé dormait, j'en profitais pour explorer les théories de l'affect. En cours de route, l'exploration s'est transformée en véritable périple (« journey », Lapum, 2008) : j'avais décidé d'aller voir ce qu'il y avait à savoir dans ces théories. Puis, j'ai fini par me retrouver en plein un naufrage épistémologique. J'étais complètement perdue et j'avais aussi perdu mon objet de recherche. Pour le dire autrement, je ne savais plus du tout sur quoi allait porter ma thèse, sur quoi la faire porter. J'ignorais qu'une telle chose pouvait même être possible, mais voilà que je le constatais. D'ailleurs, je me rappelle avoir été particulièrement étonnée par cette possibilité. Ce qui m'a encore plus étonnée a été cette volonté, inexplicable, que j'avais à tant vouloir saisir ce qu'il y avait à saisir dans les théories de l'affect. Je persistais à vouloir comprendre, malgré le fait que je n'avais plus d'objet de recherche, plus de problématique. J'étais devenue vagabonde. De là, j'ai senti de la

curiosité et de l'intérêt envers le « suspense⁵⁴ » qui se déployait (Drumm, 2013/2017, p. 186). Comment cette histoire allait-elle finir ? Je n'en avais aucune idée — ce qui en soi était « impensable », « contraire aux principes de la pensée (Deleuze, 1968/2017, p. 293) ». De mon côté, je comprenais juste que je voulais comprendre « quelque chose » que je ne comprenais pas et qui allait me permettre de comprendre cette « chose » qu'étaient les théories de l'affect (Bennett, 2010, p. 2). C'était la seule chose qui était paradoxalement claire et qui était, en même temps, « inexplicable (Deleuze, 1968/2017, p. 293) ».

Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence. Nous sentons quelque chose qui est contraire aux lois de la nature, nous pensons quelque chose qui est contraire aux principes de la pensée. Et même si la production de la différence est par définition « inexplicable » comment éviter d'impliquer l'inexplicable au sein de la pensée même ? Comment l'impensable ne serait-il pas au cœur de la pensée même ? [...] La manifestation de la philosophie n'est pas dans le bon sens, mais dans le paradoxe (Deleuze, 1968/2017, p. 293).

C'est à partir de ce moment-là que j'ai commencé à écrire. J'écrivais comme pour faire sens l'étonnante situation dans laquelle je me trouvais. « Narrative is a way for individual to make sense of and bring meaning to the complexity of their experiences » écrit Lapum (2008, p. 37). J'écrivais sans avoir lu sur la performativité, l'autoethnographie. J'écrivais en lisant des dizaines et des dizaines de livres en même temps qui portaient sur les théories de l'affect, la philosophie, l'anthropologie culturelle, les théories de la mode... Je cherchais des réponses dans ces lectures tout

⁵⁴ « La philosophie tout entière ou la conception se développent exclusivement dans l'espace ouvert par le suspense de l'action. C'est même ce qui distingue la spéculation de l'opinion. » Se référer à ce sujet à Thierry Drumm, « Le réticulaire et le tentaculaire », dans T. Drumm et S. Stengers, *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris, La Découverte/Poche, 2013/2017, p. 186. Ici, Drumm évoque l'opinion compte tenu que celle-ci repose sur le sens-commun et donc sur ce qui s'inscrit dans le tout-connu d'avance et qui ne comprend aucun suspense.

en m'exprimant sur le clavier de mon ordinateur dans un genre littéraire, universitaire et performatif avec lequel je n'étais aucunement familière.

« "I wrote past walls, genres, borders, boundaries, censorship and the familiar." »
 « "I wrote into unfamiliar and unknown territories." »
 « "I wrote from the body." »
 « "I wrote past myself." »
 (Metta, 2016, p. 502 citant Metta, 2010, p. 185)

« I made the methodological decision
 to let complexity breath »
 (Lapum, 2008, p. 34).

J'écrivais des conversations en aparté entre des personnages fictifs. À cet effet, j'ai été étonnée de constater que j'étais, d'une certaine manière, en train de « jouer » dans la connaissance (Massumi, 2011). J'ai aussi constaté que l'écriture me permettait de pousser plus loin ma pensée. Je constatais que la créativité me permettait d'avancer. J'avançais. Je le voyais. Et j'ai donné à ce « constat » le « pouvoir » de me faire « penser, sentir [et] agir » (Stengers, 2009, p. 24).

« The body of the writer becomes the battleground
 where ideas and experiences collide »
 (Probyn, 2010 : p. 89).

C'est dans ces conversations en aparté que sont nés les personnages fictifs que l'on retrouve dans cette thèse. Ces discussions en aparté m'ont, entre autres, permis de rendre visibles ces tensions qui surviennent lorsque s'entrecroisent une démarche déterministe, qui s'inscrit dans le tout-connu d'avance, et une démarche indéterminée, expérimentale. On comprend que c'est moi qui me suis retrouvée au centre de ces tensions. Les mettre en jeu m'a aidée à les surmonter. Ces tensions sont donc des éléments que j'ai rencontrés, dont j'ai fait l'expérience empirique et radicale et qui m'ont permis de progresser sur la trajectoire de ma pensée.

Mon approche est donc empirique et radicale et elle comprend une « épistémologie narrative » (« narrative epistemology ») à l'intérieur de laquelle se construisent des scènes, mais aussi un savoir (Lapum, Lapum, p. 34). Aujourd'hui le 23 mai 2019, je constate que plusieurs de ces scènes sont « ludiques (Massumi, 2011) » ; certaines comprennent des « confessions », de l'inavouable et donc une certaine « vulnérabilité » (Lapum, 2008, p. 8). Ces scènes comprennent également un « acte de confiance active (Drumm 2013/2017, p. 186) ». En effet, dans le geste d'écriture, il m'est nécessaire de maintenir la confiance qu'un « plus » sera venir (James, 2005/2017), que le geste d'écriture m'amènera à des constats qui me feront progresser.

Ces scènes, ces manières de penser et ce « plus »

Les scènes que l'on retrouve dans cette thèse donnent à penser et à sentir une manière possible de faire l'expérience de la connaissance. Elles donnent à penser et à sentir une manière possible d'aborder la mode, l'attention portée à l'apparence de soi, des désirs d'être et de devenir ainsi que des enjeux politiques, éthiques et épistémologiques. De plus, elles permettent de dévoiler le « plus » vers lequel j'aurai tendu (James 2005/2017). Tel est précisément l'« enjeu » du pragmatisme : tendre vers quelque chose que l'on sent possible et que l'on cherche à actualiser par l'entremise d'une pratique indéterminée (Stengers, 2002).

L'enjeu n'est plus une production de connaissance « à propos de », il ne s'articule plus autour d'une scène mettant en présence le producteur de connaissances et ce dont il parle. [...] Ce avec quoi il s'agit d'entrer en rapport désigne donc, par définition, ce qui échappe à la civilité langagière usuelle (Stengers, 2002, s. p.).

Mon travail est d'arriver à mettre en forme (d'exprimer) et de faire sentir ce « plus » par une écriture esthétique, performative et créative.

C'est autant la tâche des acteurs que celle des artistes de trouver l'expression qui éveillera chez les autres ce qu'ils éprouvent en eux-mêmes. Le poète lyrique a une expérience de la beauté, vibrante d'émotion ; en tant qu'artiste qui emploie des mots, il cherche les termes qui capteront son attitude émotionnelle et qui la transmettront à autrui. Il peut tester ses inventions sur lui-même d'abord, pour voir si ces mots produisent bien en lui les réponses qu'il désire provoquer chez autrui. [...] La première expérience directe et immédiate n'a pas forme de communication. Un poète comme Wordsworth en donne la démonstration. [...] Il raconte dans ses préfaces et dans ses textes comment sont nés ses poèmes en tant que poèmes : jamais l'expérience n'était en elle-même le déclencheur immédiat de l'expression poétique. Dix ans pouvaient s'écrouler entre une expérience originaire et sa conversation en littérature. La découverte des mots qui faisait ressurgir l'émotion jadis éprouvée s'accomplissait mieux par la médiation du souvenir [; dans] les souvenirs lointains de l'expérience. Quelqu'un a dit, une fois, qu'il avait beaucoup de difficultés à écrire de la poésie. Il débordait d'idées mais ne parvenait pas à trouver la langue appropriée. Il lui a alors été répliqué, à juste titre, que la poésie s'écrit avec les mots, pas avec des idées (Mead, 2006, p. 217-218).

Ainsi, à travers ma pratique d'écriture autoethnographique, j'essaie d'*arriver* à faire saisir et sentir comment c'était que d'être dans certaines situations qui m'ont étonnée, poussée à agir, à penser et qui échappaient à ce que Stengers (2002) nomme « la civilité langagière usuelle ». Évidemment, l'approche, la méthode n'est pas quelque chose que l'on suit. La méthode est quelque chose que l'on fait et qui nous permet d'exprimer des situations qui ne tiennent pas de l'évidence et qui méritent d'être pensées. La méthode est spéculative : « speculative in the sense that a process remains open to its potential, and pragmatic in the sense that it is rooted in the in-act of its "something doing" (Manning, 2015, p. 56) ». Ces scènes génèrent ainsi des tensions ; elles comprennent de l'inattendu ; elles concilient « histoire personnelle »

et « histoire académique » (Ginrich-Philbrook, 2013/2016, p. 610). Elles rendent visible et font sentir ce que les méthodes orthodoxes masquent la plupart du temps : « our actual experience in the world (Ginrich-Philbrook, 2013/2016, p. 609) ».

À : Ton œil

28 mars 2017

Objet : Le mouvement qui attira ma propre attention

*Ne-pas-savoir fait partie de ma méthode.
Ne-pas-savoir fait partie de mon objet.
Ne-pas-savoir fait partie de l'expérience que je fais.
Je suis dans mon objet et je suis le sujet qui saisit son objet.
Je suis un sujet qui s'est vu réfléchir sur son objet.
Je comprends que cette réflexion n'est pas seulement la mienne.
Elle est la réflexion d'une volonté et d'un désir de savoir.*

Ma thèse donne à saisir la volonté de maîtriser quelque chose qui, à un moment donné dans la vie, m'a échappée et a éteint, en moi, un certain mouvement, un certain devenir-souhaité.

Cette volonté me paraît remettre en branle le mouvement de la course d'un devenir. Lorsqu'un mouvement engendre en soi des désirs d'être et de devenir, il induit de la potentialité. Un mouvement peut également induire en soi de la dysfonction, du non-sens, du désespoir, de l'angoisse. Il nous sort de nous-même. Il se fait cruel. Cruel ou potentiel, ce mouvement est toujours un événement. Il est quelque chose qui se passe, qui arrive et qui indique une cruelle fatalité ou bien l'étendue d'une potentialité.

Voilà ce que j'ai compris à ce stade-ci. Ma thèse est une réflexion qui met de l'avant une volonté de savoir. Elle fait également écho à des désirs d'être et de devenir ; des désirs d'être et de devenir qui m'ont prise, qui m'ont animée alors que j'étais enfant, adolescente, adulte et que je nomme des « devenirs-souhaités ». Puis, il m'est arrivé de vouloir arriver à savoir les penser.

Quels sont tes devenirs-souhaités ? Tu sais le lien, n'est-ce pas, entre ces derniers et ce qui t'enchant, t'incite à vouloir savoir ? Mais oui.

Au fil de la trajectoire de ma pensée, ma mémoire a fait surgir, de manière non intentionnelle, des moments-indices portant en eux-mêmes des éléments clés de découvertes. Leur porter attention s'est avéré méthodique et favorable à ma cause. Devant ses éléments clés, je ne savais pas quoi penser. J'ai cherché et cherché quoi en faire. J'ai passé plus d'une année à écrire, à décrire ces moments-indices. Des moments, des souvenirs, des expériences d'un passé lointain qui surgissaient, out of the blue. Ces moments, ces souvenirs se donnaient à ma pensée, à mon être. Ils formaient la

constellation d'événements où il s'était passé quelque chose qui m'avait affectée. Les points de transitions d'une vie.

Je m'apprête à faire sauter le cadre de la logique dichotomique.

Je m'apprête à intégrer l'espace du « slash » entre le sujet connaissant et l'objet connu.

Mon corps est devenu le slash.

L'expérience du corps est le passage entre le sujet et l'objet.

Mon corps et des moments d'affect sont le passage entre le sujet et l'objet.

Sujet connaissant/objet connu.

J'ai trouvé ce qu'il y avait à saisir.

Il fallait sortir du cadre de la pensée représentationnelle afin d'y arriver.

J'ai trouvé en étant accompagnée par de nombreux auteurs des théories de l'affect.

Ces derniers m'ont amenée à découvrir, à saisir, à questionner, à privilégier certaines choses...

J'ai trouvé ce que je cherchais en étant sensible au mouvement qui m'a d'abord prise, puis, secouée, et qui attira, par la suite, mon attention.

On comprend alors qu'on était sur la bonne voie : la voie vient de nous tomber de dessus. Quelle secousse extraordinaire, non tant pas de savoir que la voie vient de nous tomber dessus, mais que de savoir que la voix de notre intuition avait « raison », que le non-chemin qu'elle nous a fait prendre (et qui était tous azimuts) était le bon.

Bouche bée et le cœur rempli on fait alors l'expérience de ce qu'on appelle l'Éthique.

On reconnaît l'Éthique sans jamais l'avoir rencontré.

L'Éthique, un espace immensément grand.

Un espace qui nous dépasse.

On est dépassée par ce qu'on comprend.

On comprend qu'on a dépassé les limites d'un petit soi.

On est (je m'exprimerai en anglais) : in the matter of life and not in the matter of self.

On est touchée, impressionnée.

Wow.

La traversée du chaos aura valu le coup.

On a, et on est, changé.

On a compris ce qu'il y avait à comprendre.

On a saisi de quoi était constitué le « quoi » de ce vers quoi aura tendu.

La suite des choses sera secondaire.

Voilà ce que j'ai pensé.

À : Moi

1^{er} avril 2019

Objet : That's it, je suis arrivée au bout du bout.

Bon, ça y est : je constate que je suis rendue à bout. Je le vois. Je le sens. Je n'en peux plus. J'ai dépassé, et sans doute bien des fois, mes limites. C'est rendu trop difficile et compliqué mon affaire. Je le constate. J'ai été trop loin, mais vraiment trop loin. Je constate aussi que je ne suis pas capable d'être à la hauteur de cette complexité. Ça va faire un mois que je n'arrive pas à écrire quoique ce soit. Ça ne marche pas mon affaire. J'ai été au bout du bout de jusqu'où je pouvais aller. C'est là que je suis. J'ai fait le plus qu'il m'était possible de faire. That's it. Wow. Je pense que je vais lâcher le doctorat.

- *Bon là, Marie, tu vas prendre un petit break de deux jours et tâche de faire autre chose que de penser à ton histoire d'« aventure d'idées ». Ne prends pas de décision maintenant.*

Eh bien, voilà, je le constate, wow : je lâche le doctorat (et je n'en reviens juste pas). J'ai réellement été au bout du bout du bout. Je ne peux plus me pousser un poil de plus. J'ai tout donné. Je n'ai pas la force de continuer ce marathon philosophique devenu juste trop pénible. On le sait, on le sent, quand on a tout donné. Bouche bée je suis et profondément étonnée. Je n'aurais jamais cru voir ce jour arriver pour-de-vrai, un jour. Mais je dois me mettre à l'évidence, telle est la réalité. Finito. J'abdique. Wow. Mais je vais sûrement m'en remettre... Mais oui. Et qui sait, peut-être même devenir boulangère. Mais là, ça veut dire qu'il faut que je le dise à Gaby. Mais comment est-ce que je vais lui dire que je lâche le doctorat ? J'ai honte rien qu'à y penser et je me sens, en même temps, dans une espèce de zone d'incrédulité. On dirait que ça ne se peut pas que je lâche le doctorat. Il y a juste un mot qui me vient à l'esprit et c'est : « wow ». Je suis dans l'étonnement le plus complet. Mais je ne peux quand même pas lâcher. Mais non. Ça n'aurait pas de sens. Ça signifierait que j'aurais fait tous ces efforts et ce progrès pour rien. Je ne peux pas ne pas finir. Voyons donc ! C'est une affaire de vie cette histoire-là. C'est de ça, au fond, bien au fond, c'est-à-dire au fond du fond dont il est question. Mais oui, c'est de la vie dont il est question. Tel est ce que je constate et je « donn[e] à ce constat le pouvoir de [me] faire penser, sentir [...] agir (Stengers, 2009, p. 23) ». Ce que je comprends est ceci : si je me suis rendue au bout du bout, ça signifie que j'ai été assez loin. On ne peut pas aller plus loin que le bout du bout. Je peux maintenant commencer à raconter mon aventure d'idées. Je dispose désormais de toutes les pièces dont j'avais besoin pour le faire, la dernière étant celle en lien avec la vie et le dépassement de soi et de ses limites — dans celle-ci.

L'ARRIVER À PENSER ET NOMMER : UNE PRATIQUE PHILOSOPHIQUE

La philosophie inverse la lente chute de la pensée acquise dans le lieu commun inactif. Si l'on veut l'exprimer ainsi, on peut dire que la philosophie est mystique. Car le mysticisme est une intuition directe dans des profondeurs encore non dites. Mais le propos de la philosophie est de rationaliser le mysticisme : non pas en donnant des explications qui le font évanouir, mais en introduisant de nouvelles caractérisations verbales, rationnellement coordonnées (Whitehead, 1938/2004, p. 192).

Au tout début de tout, lorsque j'ai choisi de chercher à saisir les théories de l'affect et à donner une profondeur à ma problématique de thèse, je ne savais absolument pas ce que je m'apprêtais à faire. Pendant un bon moment, je n'avais aucune idée de ce que je faisais. Je cherchais à faire « quelque chose », mais je ne savais juste pas c'était *quoi*. Je me poussais et me poussais, dans tous les sens, en espérant arriver un beau jour à ce point où j'allais enfin saisir ce qui me prenait et ce que je cherchais (oui, en même temps). Du point de vue de ma raison, mon agir indéterminé ne faisait aucun sens. Je m'étonnais moi-même d'être en train d'essayer de faire « quelque chose » que je ne savais pas même penser ou nommer. Puis, des élans créatifs et spontanés m'ont pris sur le plan de l'écriture. C'est dans ces derniers que j'ai, spontanément, créé des « personnages conceptuels (Deleuze et Guattari, 1991/2014) ». C'est d'ailleurs à travers ces conversations fictives que j'allais, justement, faire converser ma propre raison (qui était dépassée de ne pas savoir ce que je cherchais à faire) avec ce personnage qui me représentait et que j'allais finir par nommer Marie-Pierre. Est-ce que je savais, avant d'avoir écrit ces conversations fictives, que l'on retrouvait des « personnages conceptuels » chez Deleuze et Guattari (1991/2014) ? Eh bien non, j'ai juste fini par l'apprendre en tombant sur un passage de Deleuze et Guattari qui

abordait cet aspect. De là, j'ai saisi que ce que j'avais spontanément fait était une espèce de mode de faire indéterminé et créatif qui pouvait être pensé dans une perspective philosophique. Je signale que je ne suis pas philosophe. Le savoir philosophique que je possède s'est acquis de manière empirique et radicale. En effet, c'est en poussant ma pensée et en franchissant divers seuils que je suis arrivée à introduire une dimension philosophique à ma pratique universitaire.

Je souligne que lorsque l'on cherche à avancer sans savoir ce vers *quoi* on cherche à aller, on éprouve toutes sortes de sensations, de sentiments et de difficultés. Franchir ce seuil qu'est l'arriver à savoir nommer « quelque chose » qu'on ne savait pas encore nommer nous procure une grande satisfaction et calme nos insécurités. Cela permet de donner du sens à notre agir. Cela nous donne aussi confiance ; confiance qu'on ne fait pas n'importe quoi. Enfin, on se doute bien que l'on ne fait pas n'importe quoi, mais notre raison (qui a du mal avec l'indétermination) nous commande sans cesse de faire demi-tour et de retrouver la voie du bon sens, de la logique déterministe. À un point, on finit par devenir capable d'ignorer les plaintes de notre raison, mais y arriver prend beaucoup de temps et est très exigeant. Puis, beaucoup plus loin dans l'aventure, notre raison devient notre alliée.

Revenons à la citation de Whitehead :

La philosophie inverse la lente chute de la pensée acquise dans le lieu commun inactif. Si l'on veut l'exprimer ainsi, on peut dire que la philosophie est mystique. Car le mysticisme est une intuition directe dans des profondeurs encore non dites. Mais le propos de la philosophie est de rationaliser le mysticisme : non pas en donnant des explications qui le font évanouir, mais en introduisant de nouvelles caractérisations verbales, rationnellement coordonnées (1938/2004, p. 192).

L'idée de « mysticisme » que l'on retrouve dans la philosophie spéculative de Whitehead (2004) s'inscrit dans une logique de dévoilement. Il en est ainsi parce que cette philosophie ne nous mène pas à la connaissance de quelque chose qui préexisterait à notre entendement et qui se situerait dans un « lieu commun et inactif ». Non. Elle comprend quelque chose que l'on doit arriver à percevoir, à dévoiler et ce, en faisant progresser notre mode de compréhension dans un environnement où les choses sont obscures, vagues et en mouvement. Ce vers *quoi* l'on doit tendre lorsqu'on se trouve dans un tel environnement est d'arriver à savoir « rationaliser » ce qui s'y passe, à savoir l'expérience qu'est de se trouver dans un tel environnement ; l'expérience qu'est d'arriver à y progresser et ce qui nous a permis d'arriver à le faire (Whitehead, 1938/2004, p. 192). Dans cette perspective, « rationaliser », c'est *arriver à* savoir penser et nommer la progression de sa compréhension et ce qui s'y est passé.

L'IMPORTANT, L'INTÉRÊT ET LA VALEUR DE S'INTÉRESSER À CE QUI NOUS INTÉRESSE

Aujourd'hui le 11 janvier 2020, je constate que je m'intéresse à ce qui m'intéresse, mais aussi à ce qui intéresse d'autres que moi ; à ce qui nous pousse — soi — à vouloir savoir, à vouloir devenir capable de penser et nommer ce que l'on ne connaît pas *encore*. Je m'intéresse à ces manières de faire (à ces modalités dans le savoir — que l'on nomme également « techniques (Connolly, 2002 ; Manning et Massumi, 2014) ») et qui nous permettent d'*arriver à* « devenir-capable » de penser et nommer ce que l'on ne connaissait pas. Je m'intéresse aux questions politiques ainsi qu'aux devenirs (transformations) que ces manières de faire (modalités) engendrent au cœur de la pratique universitaire (Stengers, 2002). Je constate qu'il s'agit-là, entre autres, de ce vers *quoi* m'a emmenée la trajectoire de ma pensée.

Le philosophe Alfred N. Whitehead soutient qu'il importe que les « hommes de savoir » soient « dotés d'une appréciation sensible de la **diversité des intérêts et des possibilités** (2004, p. 65, je mets l'accent). » Puis, le philosophe signale que ce n'est pas l'« esprit critique » qu'il faut privilégier, mais la compréhension (p. 65). « Nous devons élargir notre effort de compréhension » écrit-il (p. 66). Whitehead nous invite à nous intéresser à ce qui nous intéresse ; à porter notre attention sur ce qui nous pousse — soi — à vouloir savoir, à vouloir comprendre ce que l'on ne sait/comprend pas *encore*. Alors que l'« esprit critique » cadre et balise ce qui a de l'intérêt et ce qui n'en a pas ainsi que ce qu'il y a à comprendre et ce qui ne l'est pas ; l'« effort de compréhension », lui, ouvre grand les yeux. Il se tient dans la hâte et la curiosité de se voir étonné, d'accueillir ce qu'il n'aurait jamais pu penser ni nommer. L'« effort de

compréhension » mène à la découverte de ce qu'il est possible de penser ; à la découverte de ces possibles susceptibles de nous intéresser (Whitehead, 2004, p. 66).

L'« effort de compréhension » comprend très bien que vouloir savoir, ce que l'on ne comprend pas *encore*, nécessite temps, effort et courage. Contrairement à « l'esprit critique », il ne juge point. Non. Il encourage et n'a point la prétention d'être au-dessus de... Il pousse à se pousser — soi — à devenir capable d'avancer. Tel est ce qu'il fait et rend possible. Dans cette perspective, la volonté de savoir incite à l'effort, au dépassement de soi et des cadres — de ce qui se fait et ne se fait pas ; de ce qui a de l'intérêt et de ce qui n'en a pas. L'« effort de compréhension » est une modalité dans le savoir, un mode dans lequel on se retrouve soi — à faire des efforts, à se pousser — soi — afin d'*arriver à* avancer, d'*arriver à* savoir penser et nommer quelque chose que l'on ne connaît pas *encore*. Découverte il y a à l'arrivée. Mais l'arrivée n'est point la fin. Celle-ci n'est qu'un point franchi. Car il y a plus à savoir. Oui. Nécessité il y a de se pousser — soi — encore plus. Juste plus. Ainsi, l'*arriver à* n'est qu'un point parmi les nombreux points que l'on aura fini par franchir sur la trajectoire de notre pensée. Je signale que les composantes que l'on retrouve dans cette thèse représentent ces points franchis. Ils représentent ce vers *quoi* m'aura amenée une volonté de savoir. Et ce *quoi* me permet de « poser » et de « résoudre » le problème qu'il m'est arrivé de rencontrer.

[L]a vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le poser, plus encore de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est posé (Bergson, 2017, p. 51).

Je m'intéresse à la volonté de savoir ainsi qu'aux devenir qui en découlent, telle cette possibilité de faire d'une thèse une aventure d'idées. Je m'intéresse à la liberté de pouvoir s'intéresser à ce qui nous intéresse. Cette idée de liberté est quelque chose

que j'ai découvert sur la trajectoire de mon aventure d'idées ; il s'agit d'une nouveauté faisant partie de ce vers *quoi* celle-ci m'aura amenée.

L'intérêt qui arrive au corps

L'intérêt est quelque chose qui *arrive* au corps. C'est parce que le corps est affecté par quelque chose qui se trouve à l'extérieur de lui qu'il devient intéressé. On n'est pas, ici, dans la logique dichotomique sujet/objet qui anime les approches représentationnelles de la connaissance et où l'objet de l'intérêt est extérieur à soi n'a pas le moindre effet sur soi.

[T]he ability to affect and the ability to be affected are two facets of the same event. One face is turned towards what you might be tempted to isolate as an object, the other towards what you might isolate as a subject. Here, they are two sides of the same coin. **There is an affection, and it is happening in the in-between** (Massumi, 2015, p. 48, je mets l'accent).

De là, il m'apparaît possible de penser le corps, dans la thèse empiriste radicale, comme étant situé dans ce non-lieu qu'est l'espace de la barre oblique « / » que l'on retrouve (sans jamais le nommer) dans la logique dichotomique sujet/objet, c'est donc dire situé entre le sujet et l'objet, car ce vers *quoi* tend l'intérêt n'est pas une chose claire et définie comme l'objet que l'on retrouve dans la logique dualiste sujet/objet. Non. Ce vers quoi tend l'intérêt est d'arriver à saisir/connaître ce que l'on ne saisit/connait pas *encore*. Ce qui amène (et pousse) le corps à sortir de son statut et de sa position fixe de sujet (reconnu comme pouvant définir ce qui *est* — à savoir l'objet) et à découvrir de nouveaux horizons. Intégrer l'espace de la barre oblique « / » nécessite d'accepter de quitter le positionnement fixe et identitaire d'un sujet-chercheur et d'intégrer une dynamique de « centre » : « [c]e que signifie “centre”, dès

lors, désigne tout autant le foyer d'action et d'intérêt que ce qui est au centre d'actions et d'intérêts » (Despret et Galetic, 2007, p. 58). Intégrer l'espace « / » signifie intégrer ce que Massumi nomme « the in-between » (2015, p. 48). Se retrouver dans l'espace « / » ne signifie aucunement ne plus avoir de rôle à tenir et à accomplir dans le savoir, voire dans le monde des idées. Mais non ! Le rôle à tenir et à accomplir est d'arriver à en savoir « plus » sur ce qui nous intéresse et à le partager avec ses collègues de sorte qu'ils puissent, eux aussi, y percevoir un intérêt et nourrir leur curiosité vis-à-vis de la potentialité éthique et la nouveauté pouvant découler d'une telle manière de faire dans la connaissance. La valeur du rôle du chercheur n'est pas réductible, ici, au positionnement fixe du sujet qui anime la pensée classique et, de manière générale, le milieu institutionnel. La valeur se tient du côté de l'importance que revêt pour soi (et que l'on accorde à) cette action qu'est d'arriver à savoir ce que l'on ne connaît pas *encore*, c'est-à-dire d'arriver à ce « plus » vers lequel on tend (James, 2005/2017) et qui est appelé à s'actualiser au fil de la « trajectoire » indéterminée d'une pensée résolument déterminée à avancer (Latour, 2007, p. 21). Dans cette perspective, le rôle à tenir n'est pas d'assurer la valeur d'un savoir que le sujet-chercheur doit mettre de l'avant ; sujet qui est en mesure de définir ce qui *est*, et ce, de là où il se situe ; là dans sa position d'expert ; là où les choses sont claires et définies, c'est-à-dire connues d'avance. Non. Le rôle à tenir consiste à accepter de se propulser (et donc de se retrouver) là où les choses ne sont pas claires et définies, c'est donc dire parmi les vagues et les remous de l'indétermination, de l'incertitude. Intégrer l'espace « / » : c'est faire confiance qu'il en vaut le coup de tenir le coup de ces vagues et remous ; c'est faire confiance qu'une communauté de collègues saura reconnaître l'importance et surtout l'intérêt que revêt, pour la connaissance, une telle manière de penser et de faire dans la connaissance ; manière que l'on dit empirique et radicale (James, 2005/2017) et à laquelle plusieurs — dont Despret et Galetic (2007), James (2005/2017 ; 2010), Latour (2007), Massumi (2007, 2014, 2015), Stengers (2007 ; 2013/2017) — m'ont amenée à m'intéresser. On l'aura compris : « [t]here is an affection (Massumi, 2015, p. 48) ». Le travail de ces

penseurs et auteurs m'a affectée, intéressée et incitée à aller voir — moi aussi — ce qu'il y avait là à savoir ; un là qui se situe dans une expérience de « centre (Despret et Galetic, 2007, p. 58) », « [in the] in-between (Massumi, 2015) » ; un là qui comprend le *faire* du corps, ce qu'il arrive à faire arriver (c'est donc dire, à créer) et l'expérience de vouloir savoir. Le travail de ces penseurs et auteurs m'a inspirée à aller — moi aussi — explorer les potentialités qui pouvaient découler de cette manière de penser et de faire dans la connaissance, et à découvrir ce qu'il pouvait y avoir à savoir. Je souhaite désormais partager à mon tour ces potentialités.

La question de la valeur

Qu'en est-il de la valeur de l'empirisme radical et du pragmatisme de William James pour la connaissance ?

L'empirisme radical et le pragmatisme de James (2005/2017 ; 2010) portent avant tout sur l'expérience que l'on est appelé à faire de la réalité. Leur valeur tient selon moi des thèmes philosophiques qui les animent et que sont la « confiance (Drumm et Stengers, 2017) », l'« importance (Whitehead, 2004) » et le « devenir-capable (Stengers, 2002 ; Gregg et Seigworth, 2010) ». Ces thèmes ne sont pas de pures abstractions. On en fait directement l'expérience. En effet, ces thèmes deviennent repérables (et se font sentir) une fois que l'on est sortis de cette position fixe de sujet-chercheur à partir de laquelle les choses vont, bien souvent, de soi et dans laquelle tout est souvent connu d'avance. Ces thèmes deviennent repérables une fois que l'on s'autorise à douter, à hésiter, à constater que *même si* l'on ne sait pas ce vers *quoi* on va, on ressent en soi le désir (l'importance) d'y aller (et qu'en déplaise à la raison déterministe). Ces thèmes invitent à l'aventure. Ils ouvrent la voie à la découverte, à l'expérience de se dépasser soi et ses propres limites.

« Je vais prendre le taureau par les cornes
et, n'en déplaise à toute la clique des rationalistes
et des monistes, je répondrai pourquoi pas ? »
(James, 2010, p. 280).

La « valeur » d'une telle manière de faire (approche), dans la connaissance, tient de sa dimension éthique. Cette dernière reconnaît la singularité de l'expérience humaine et sa complexité. Elle pose la connaissance dans l'au-delà de tout cadre qu'est la vie et au-delà de tout cadre visant « une progression ordonnée soumise à un but atteindre (Drumm, 2017, p. 178) ». Ainsi, cette manière de faire, dans la connaissance, ne soumet pas un « trajet subjectif à un progrès linéaire et anonyme [, mais] favoris[e] une expérience buissonnante, sinon buissonnière » pouvant accueillir nouveauté (Drumm, 2017, p. 178). Dans celle-ci, il n'est point question d'un sujet et de la valeur de son « excellence à évaluer objectivement » ce qui ce tient là, de manière claire et définie, mais bien de faire « confiance dans la possibilité qu'un problème, lorsqu'il est libéré des généralités qui le prennent en otage [...] puisse se déployer dans des dimensions inattendues, puisse devenir ce qui oblige à penser » (Despret et Stengers, 2011, p. 63). Cette manière de faire, dans la connaissance, est alimentée par un « goût pour découvrir/inventer [ce] qui à son tour donne à la vie une valeur (Drumm, 2017, p. 178) ».

*Mets ton attention, ton temps
et ton effort à te faire le savoir que
tu as besoin afin d'arriver à savoir penser
et nommer ce que tu ne connais pas encore.
Elle est là la valeur, l'importance.
Donne-toi le droit d'aller errer.
C'est OK que les choses ne soient pas claires.
C'est OK de ne pas savoir comment faire.
C'est OK que ça prenne du temps.
C'est OK que ça soit difficile.
Si tu arrêtes, tu ne sauras pas ce que
tu peux devenir capable de faire.*

Fais confiance.

CONCLUSION

J'ai eu diverses occasions de le dire : la fiction n'est pas l'invention d'êtres imaginaires. Elle est d'abord une structure de rationalité. Elle est la construction d'un cadre au sein duquel des sujets, des choses, des situations sont perçus comme appartenant à un monde commun, des événements sont identifiés et liés les uns aux autres en termes de coexistence [...]. La fiction est requise partout où il faut produire un certain sens de réalité (Rancière, 2018, p. 14).

Le « cadre » auquel appartiennent les « situations », les « événements », les constats, les concepts, les personnages conceptuels et les scènes que l'on retrouve dans cette aventure d'idées tient de la trajectoire qu'a encourue une pensée (Rancière, 2018, p. 14). Il tient de l'expérience de m'être intéressée à quelque chose qui s'est d'abord fait sentir en moi et que je ne savais pas *encore* penser, nommer. Je souligne que ce quelque chose était horriblement intimidant lorsque je l'ai rencontré. Puis, le fait de m'y être intéressée m'a amenée vers la nouveauté et vers l'expérience de nouvelles modalités de faire. En effet, le fait de m'être intéressée à ce quelque chose m'a amenée à tenir une position risquée sur le plan universitaire. Cela m'a également amenée à faire fi du temps qui passait et à prendre le temps qu'il me fallait prendre afin d'arriver à savoir penser et nommer ce qu'il me fallait savoir penser et nommer afin d'arriver à avancer sur la trajectoire de ma pensée. J'ai mis plus de cinq années à penser, à écrire et à créer cette thèse. Est-ce que j'ai exagéré ? Sans doute. J'aurais pu refuser de partir à l'aventure, mais je ne l'ai pas fait. J'ai plutôt pris une « chance » et donné une « chance » à un « problème [de sorte qu'il] puisse se déployer dans des dimensions inattendues, puisse devenir ce qui oblige à penser, c'est-à-dire ce qui fait passer du refus à la création (Despret et Stengers, 2011, p. 63). » J'ai fait ce que j'ai senti devoir faire ; j'ai cherché à actualiser les désirs-souhaités qui m'animaient :

- être satisfaite, dans la vie, de la thèse de doctorat que j'allais finir par faire ;
- arriver à donner une certaine profondeur à ma thèse doctorale ;
- arriver à saisir ce qu'il y avait à saisir dans les théories de l'affect.

« Penser, pour le pragmatisme, c'est se déplacer au sein de l'expérience, et connaître, c'est s'y déplacer d'une façon satisfaisante, c'est-à-dire aboutir à ce que l'on souhaite »
(Drumm, 2013/2017, p. 157).

« Il y a un passé, réel de son plein droit, qui se satisfait dans le présent »
(Whitehead, 2004, p 141).

La conception et l'écriture de cette thèse est l'exercice le plus difficile qui me soit arrivé de faire. Cet exercice m'a interpellée sur le plan physique, intellectuel, émotionnel et même existentiel. Des centaines de fois je me suis trouvée étonnée par la complexité à laquelle j'étais confrontée, par ce que j'arrivais à découvrir, par mes propres décisions et même par certaines de mes réactions et actions. À cet effet, j'ai souvent ri toute seule (parce que je trouvais drôle ce que je venais d'écrire ou encore pour ne pas pleurer d'exaspération lorsque les choses étaient devenues juste trop compliquées). J'ai bu du vin rouge, un verre ou deux (après 19 h 15) devant mon écran d'ordinateur afin d'arriver à m'orienter calmement dans le mouvement que j'avais moi-même créé (oui, le vin comme « technique »). J'ai aussi ressenti la honte et même la peur, à plusieurs reprises et pendant quelques secondes, devant l'idée (anticipée) des possibles réactions que certains passages de mon texte allaient susciter. En cours de route, j'ai dépassé la honte et la peur, mais des doutes et des appréhensions sont demeurés.

- « Vas-tu vraiment laisser “ça” là ? »

- « Je pense que oui ».

Arriver à dépasser les sentiments de honte et de peur que j'ai pu ressentir m'a certainement permis d'explorer toutes ces contrées que je n'aurais jamais pu m'imaginer. Quant aux doutes et appréhensions, j'ai fait le choix de faire confiance à la personne lectrice, à son esprit, à son ouverture. Comme cette thèse est, entre autres, une critique de la pensée représentationnelle (qui coince et juge les corps), il sera difficile pour quiconque de réprimer ces élans où je sors de plusieurs cadres. Oui, il y a quelque chose d'un peu « espiègle » à ce petit « piège » où pourraient tomber certains fervents de « l'universel » (Despret et Stengers, 2011, p. 147). Cela dit, j'ai choisi de laisser certains passages de ma thèse qui engendrent, en moi, de l'appréhension parce que ma curiosité est plus grande que mon appréhension. Je tiens à savoir, à découvrir, ce qui peut résulter de l'immersion de tels passages dans un cadre universitaire. Ces passages sont une espèce de « chose » que l'on ne peut identifier (Bennett, 2010, p. 2). J'ai envie que des discussions sur les approches non représentationnelles se fassent davantage entendre dans les facultés de communication. J'ai beaucoup appris de cette aventure d'idées et les diverses manières dont elle sera reçue me permettront d'en apprendre davantage.

Par ailleurs, je signale que j'ai travaillé très fort afin d'essayer d'assurer « les moyens de [l]a non-destruction (Despret et Stengers, 2011, p. 123) » de cette thèse. Pour se faire, j'ai cherché à tisser, entre elles, chacune de ses parties de sorte que celle-ci soit : un tout « ontologically one [and] formally diverse (Bennett, 2010, p. xi citant Deleuze, 1992) » ; une « coexistence » d'éléments qui se donnent à saisir et sentir (Bergson, 1927/2013 ; Rancière, 2014 ; 2018) et qui respecte l'ontologie de la théorie de l'empirisme radical de William James (2005/2017). En procédant ainsi, j'ai tenu à honorer le temps et les efforts que j'ai mis dans cette thèse — ainsi que la

« connexion mouvante de la multiplicité qui fait [une] vie (Despret et Stengers, 2011, p. 141) » et que l'on retrouve également dans ces pages.

Je l'ai mentionné précédemment et je le répéterai : je n'aurais jamais pu imaginer ce vers *quoi* cette aventure d'idées a fini par m'amener, à savoir les contrées qu'elle m'a permis de découvrir et d'explorer. Qu'il s'agisse des « situations », des « événements », des constats, des concepts, des personnages conceptuels ou encore des scènes que l'on y retrouve (Rancière, 2018, p. 14), rien n'a été calculé, tout a été surgissement. J'ai fait le plus grand de tous mes possibles afin d'arriver à « rationaliser » ce surgissement (Whitehead, 2004). L'expérience de la réalité est fort complexe. Elle coule dans bien des sens (James, 2005/2017) et je crois que cette aventure d'idées l'illustre bien.

Au terme de cette aventure d'idées, je constate être impressionnée par les possibilités que révèle, sur le plan des apprentissages, une approche créative et inderminée. Je ne reprendrai pas, ici, tous les termes vers lesquels ce type atypique d'approche m'a amenée, mais j'indiquerai, entre autres : la question de l'ontologie de la connaissance et du corps dans celle-ci ; la question des contradictions et des limites de la pensée représentationnelle ; les questions politiques que soulève une critique de la pensée représentationnelle ; la dimension émancipatrice d'une approche créative (et un peu anarchique) ; le parallèle que l'on peut établir entre la « fiction moderne (Rancière, 2014 ; 2018) » et une approche spéculative de la connaissance et entre la « fiction classique (Rancière, 2014 ; 2018) » et la pensée « classique » et représentationnelle (Laplantine, 2015) ; l'implication du concept de « durée » de Bergson (2017 ; 2013) avec l'intérêt que l'on porte à certains objets d'étude ; le concept de « soi-tout-court-et-au-grand-complet » que j'ai inventé et qui permet de penser l'expérience du corps et plus particulièrement l'expérience de ces moments que l'on traîne avec soi et qui nous ont amené à nous intéresser à ce qui nous intéresse. À cet effet, je soutiens que

l'intérêt que l'on porte à ce qui nous intéresse est rattaché à des moments affectifs qui ont suscité, en soi, de l'étonnement et qui donné lieu à des d'être et de devenir que je nomme « devenirs-souhaités ».

Pour conclure, je n'ai aucune idée de la manière dont cette thèse sera reçue. Je me trouve donc, encore, à faire l'expérience de l'incertitude alors que j'écris — aujourd'hui le 31 mai 2020 — les dernières lignes de cette « aventure d'idées ». Je sais que la manière dont la lecture de ma thèse « affectera » les personnes qui la liront aura une incidence sur leur expérience de celle-ci. Je n'ai évidemment pas de contrôle sur l'« effet » qu'elle fera (d'ailleurs, Cindy Crawford n'a aucune idée de l'effet qu'elle m'a fait). J'ai toutefois quelques souhaits. Je souhaite que la lecture de ma thèse arrive à dessiner un petit sourire sur les lèvres de la personne qui la lira — car il est chouette de sourire lors de lectures universitaires (enfin, il s'agit-là d'une expérience que j'aime bien et qui fait aussi du bien). Je souhaite que des passages de ma thèse contribuent à amplifier une puissance de penser et l'exploration des possibilités dans et de la connaissance. Je souhaite que cette thèse puisse être une invitation à penser. Voilà.

« Fear no more, says the heart »
(Manning et Massumi, 2014, p. 55 citant
Virginia Woolf dans *Mrs Dalloway*).

Merci de m'avoir lue.

Marie-Pierre David, Ph. D.

RÉFÉRENCES

- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum : Sur la méthode*. (J. Gayraud, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Agamben, G. (2015). *The Use of Bodies* (A. Kotsko, trad.). Stanford : Stanford University Press.
- Agamben, G. (2016). *L'aventure*. (J. Gayraud, trad.). Paris : Éditions Payot et Rivages. (Œuvre originale publiée en ©2015).
- Ahmed, S. (2017). *Living a feminist Life*. Durham and London : Duke University Press.
- Arnaud, P. (2017). *Le rire des philosophes*. Paris : Arléa.
- Bachelard, G. (2014). *La poétique de l'espace*. « Quadrige ». Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1957).
- Bachelard, G. (1994). *L'Air et les Songes*, Paris : Josée Corti.
- Barthes, R. (1980). *La chambre Claire*. Paris : Gallimard, Seuil.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter : a political ecology of things*. Durham and London : Duke University Press.
- Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Durham, NC et Londres : Duke University Press.
- Berger, P. & T. Luckmann, 2006. *La construction sociale de la réalité*. Lassay-les-Châteaux : Armand Colin.
- Bergson, H. (2013). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1927).
- Bergson, H. (2016). *L'évolution créatrice*. Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1941).
- Bergson, H. (2017). *La pensée et le mouvant*. Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1938).

- Blackman, L. (2008). *The Body*. Oxford, New York : Berg.
- Blackman, L. (2012). *Immaterial Bodies : Affect, Embodiment, mediation*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC : Sage.
- Bouaniche, A. (2016). « Bergson et les sens de la surprise : nouveauté, événement, liberté », *Alter*, 24. Consulté le 25 mai 2019 à l'adresse <http://journals.openeedition.org/alter/425>
- Braz, A. (2012). *Apprendre à philosopher avec Spinoza*. Paris : Ellipses.
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Consulté à l'adresse <https://www.cnrtl.fr/definition>.
- Chilton, G. et P. Leavy. (2015). *Arts-Based Research Practice : Merging Social Research and the Creative Arts*. Dans, Leavy, P. (dir.), *The Oxford Handbook of qualitative research*.
- Clough, P.T (2007). « Introduction ». Dans Clough, P. T. et J. Halley (dir.), *The affective Turn : Theorizing the Social*. Durham and London : Duke University Press, p. 1-33.
- Colson, D. (2002). « Crise collective et dessaisissement subjectif ». Dans J. Roux (dir.), *Gilbert Simondon : Une pensée opérative*. Coll. « Sociologie, matière à penser ». Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 63-88.
- Connolly, W. E. (2002). *Neuropolitics : Thinking, Culture, Speed*. Coll. « Theory of bounds, vol. 13 ». Minneapolis, London : Minnesota.
- Connolly, W. E. (2017). *Facing the Planetary : Entangled Humanism and the Politics of Swarming*. Durham, London : Duke University Press.
- Coombe, R. (2006). « Author(iz)ing the Celebrity ». Dans D. P. Marshall (dir.), *The Celebrity Culture Reader*. New York : Routledge, p. 721-769.
- Corcuff, P. (2011). *Les nouvelles sociologies*. 3^e édition, Paris : Armand Colin.
- Corcuff, P. (2012). *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*. Paris : La découverte.
- Csordas, J. T. (1993) « Somatic Modes of Attention ». Dans *Cultural Anthropology* 8 (2), p. 135-156.

- Craik, J. (2004). *The face of Fashion : Cultural studies in fashion*. London, New York : Routledge.
- David, M.-P. (2012). « Le rôle attribué à l'altérité derrière l'acte de gérer son apparence au moyen d'objets de mode et/ou de luxe : un horizon intentionnel ». Mémoire. Montréal, Université du Québec à Montréal, Maîtrise en communication.
- Debaise, D. (2007) « Introduction ». Dans D. Debaise (éd.), *Vie et expérimentation : Pierce, James, Dewey*. Paris : Vrin, p. 7-15.
- Debaise, D. (2008) « Devenirs et individuations. L'hommage de Whitehead à Bergson ». Dans *Noesis*, n°13. Consulté le 21 août 2019 à l'adresse <https://journals.openedition.org/noesis/1637>
- Debaise, D. (2015). *L'appât des possibles : Reprise de Whitehead*. Dijon : Les Presses du réel.
- Debaise, D. et I. Stengers (2016). « L'insistance des possibles : Pour un pragmatisme spéculatif ». Dans *Multitudes*, n° 65, p. 82-89. Consulté le 22 avril 2020 à l'adresse <https://doi.org/10.3917/mult.065.0082>
- Deleuze, G. (2010). *Empirisme et subjectivité* (8^e éd.). Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1953).
- Deleuze, G. (2015). *Logique du sens*. Paris : Éditions de Minuit. (Œuvre originale publiée en ©1969).
- Deleuze, G. (2017). *Différence et répétition*. Coll. « Épiméthée ». Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1968).
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et F. Guattari. (2005). *Qu'est-ce que la Philosophie*. Paris : Éditions de Minuit. (Œuvre originale publiée en ©1991).
- Despret, V et S. Galetic. (2007). « Faire de James un "Lecteur anachronique" de VonUexküll ». Dans D. Debaise (dir.), *Vie et expérimentation : Pierce, James, Dewey*. Paris : Vrin, p. 45-75.
- Despret, V et I. Stengers. (2011). *Les faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée ?* Paris : Les empêcheurs de penser en rond/La découverte.

- Douglas, K. et D. Carless. (2016). « A History of Autoethnographic Inquiry ». Dans S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (dir.), *Handbook of Autoethnography*. New York, London : Routledge, p. 84-106. (Œuvre originale publiée en © 2013).
- Doy, G. (2005). *Picturing the self: Changing views of the subject in visual culture*. London, New York : I. B. Tauris & Co.
- Drumm, T et I. Stengers. (2017). *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des science* (2^e éd.). Paris : La découverte. (Œuvre originale publiée en © 2013).
- Drumm, T. (2017). « Le réticulaire et le tentaculaire ». Dans T. Drumm et S. Stengers, *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris : La Découverte/Poche. (Œuvre originale publiée en © 2013).
- Duhamel. A. (2003). *Une éthique sans point de vue moral : la pensée éthique de Bernard Williams*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Elderman, L. (2004). *No Future : Queer Theory and the Death Drive*.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: an overview. *Historical Social Research*, 36(4), 273-290. Consulté le 24 mars 2020 à l'adresse <https://doi.org/10.12759/hsr.36.2011.4.273-290>
- Featherstone, M. (2010). « Body, Image and affect in Consumer Culture ». Dans *Body & Society*, (16), p. 193-221.
- Fisher, L. A. (2016). « Cindy Crawford Just Remade Her Iconic '90s Pepsi Commercial – But There's A Catch ». *Harper Bazaar*. Consulté à l'adresse : <https://www.harpersbazaar.com/fashion/models/news/a16309/cindy-crawford-pepsi-commercial-emojis/>
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard.
- Garreta, G. et M. Girel. (2017). « Préface. Empirisme, version radicale ». Dans *Essai d'empirisme radical* (2^e éd., G. Garreta et M. Girel). Coll. « Champs essai ». Paris : Flammarion.
- Geertz, C. (2003). « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture ». Dans D. Céfai (dir.), *L'enquête de terrain*. Paris : Découverte,

p. 208-233.

- Geertz, C. (2003a). « Du point de vue de l'indigène : sur la nature de la compréhension anthropologique. Dans *Savoir Local, savoir global*. Paris : Presses universitaires de France, p. 70-90.
- Gregg, M. et G. Seigworth (dir.). (2010). *The affect Theory Reader*. Durham, London : Duke University Press.
- Gibbs, A. (2010). « After affect : Sympathy, Synchrony, and Mimetic Communication ». Dans M. Gregg, G. J. Seigworth (dir.), *The affect Theory Reader*. Durham, London : Duke University, p. 186-205.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*. Stanford, CA : Stanford University Press.
- Ginrich-Philbrook, G. (2016). « Evaluating (Evaluations of) Autoethnography ». Dans S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (dir.), *Handbook of Autoethnography*. New York, London : Routledge, p. 609-626. (Œuvre originale publiée en © 2013).
- Goodhall, H. L. (2016). « Cool Kids on the Quad » Dans S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (dir.), *Handbook of Autoethnography*. New York, London : Routledge, p. 204-207. (Œuvre originale publiée en © 2013).
- Grossberg, J. (1998). « The Cultural Studies Crossroads Blues ». Dans *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 1, n°1, January 1998, p. 62-82.
- Grosz, E. (1992). « Le corps et les connaissances. Le féminisme et la crise de la raison ». *Sociologie et sociétés*, 24 (1), 47–66. Consulté le 2 mars 2013 à l'adresse : <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/1992-v24-n1-socsoc89/001313ar/>
- Grosz, E. (2017). *The incorporeal : Ontology, Ethics and the Limits of Materialism*. New York : Columbia University Press.
- Hardt, M. (2007). « Foreword : What affects are good for. Dans Clough, P. T. et J. Halley (dir.), *The affective Turn : Theorizing the Social*. Durham and London : Duke University Press, p. ix-xiii.
- Hieronimus, Gille. (2013). « La verticalité axiologique chez Gaston Bachelard ». Dans J.-J. Wunenburger (dir.), *Gaston Bachelard : Science et Politique, une nouvelle éthique ?* Paris : Herman, p. 151-171.

- Jaquet, C. (2005). « Corps et passions ». Dans *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Paris : Éditions de la Sorbonne. Consulté le 2 février 2019 à l'adresse <http://books.openedition.org/psorbonne/152>
- James. W. (2010). *Le pragmatisme/William James* (N. Ferron, trad.). Paris : Le Monde, Flammarion.
- James. W. (2013). « Le poulpe du doctorat » (T. Drumm, trad.). Dans I. Stengers et T. Drumm (éds.) *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences* (2^e éd.), Paris : La Découverte/Poche.
- James. W. (2017). *Essai d'empirisme radical* (2^e éd., G. Garreta et M. Girel trad.). Paris : Flammarion. (Œuvre originale publiée en © 2005).
- Jones, A. (2006). *Self/Image : Technology, Representation and the Contemporary Subject*. London, New York : Routledge.
- Holman Jones, S., Adams, T., Ellis, C. (2016) « Coming to know Autoethnography as more than a Method ». Dans S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (dir.), *Handbook of Autoethnography*. New York, London : Routledge, p. 17-25. (Œuvre originale publiée en © 2013).
- Kaiser, S. (2001). Dans J. Entwistle et E. Wilson (éds.), *Minding appearances : Style, Truth, and Subjectivity in Body Dressing*. Oxford : Berg. p. 79-102.
- Krtolica, I. (2015). *Gilles Deleuze*. Coll. « Que sais-je ? », Paris : Presses universitaires de France.
- Laperrière, A. (1996). « Les critères de scientificité des méthodes qualitatives ». Dans Poupart *et al.* (dir.) *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin, p. 365-389.
- Laplantine, F. (2015). *Le social et le sensible : introduction à une anthropologie modale*. Paris : Téraèdre.
- Lapum, J. L. (2008). « The Performative Manifestation of a Research Identity : Storying the Journey Through Poetry ». Dans *Forum : Qualitative Social Research*. Vol. 9, n^o 2, art. 39, May 2008.
- Latour, B. (2007). « La connaissance est-elle un mode d'existence ? » Dans D. Debaise (éd.), *Vie et expérimentation : Pierce, James, Dewey*. Paris : Vrin, p. 17-43.

- Latour, B et I. Stengers. (2014). « Le sphinx de l'œuvre ». Préface à Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*. Paris : Presses universitaires de France, p. 1-75. (Œuvre originale publiée en © 2009).
- Le Breton, D. 2012. *L'interactionnisme symbolique*. Coll. « Quadrige manuels », Paris : PUF.
- Madelrieux, S. (2017). « Sur le pragmatisme de William James », dans Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*. Coll. Presses universitaires de France, Paris : Quadrige.
- Manning, E. (2015). « Against Method ». Dans *Non-Representational Methodologies : Re-envisioning Research*. New York et Londres : Routledge, p. 52-71.
- Manning, E. et Massumi, B. (2014). *Thought in the Act : Passage in the Ecology of Experience*. Minneapolis, London : University of Minnesota Press.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, London : Duke University Press.
- Massumi, B. (2007). « Vers une pragmatique de l'inutile ». Dans D. Debaise (éd.), *Vie et expérimentation : Pierce, James, Dewey*. Paris : Vrin, p. 101-111.
- Massumi, B. (2011). « Ceci n'est pas une morsure ». Dans *Philosophie*, n° 112, hiver 2012, p. 67-91.
- Massumi, B. (2014). *What Animals Teach Us about Politics*. Durham, London : Duke University Press.
- Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*. Cambridge, Malden : Polity Press.
- McCormack, D. P. (2015). « Devices for Doing Atmospheric Things ». Dans P. Vannini (dir.), *Non-Representational Methodologies : Re-envisioning Research*. New York et Londres : Routledge, p. 89-111.
- Mead, G. H. (2006). *L'esprit, le soi, la société*. Coll. « Le lien social ». Paris : Presses Universitaires de France.
- Metta, M. (2016). « Putting the Body on the Line ». Dans S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (dir.), *Handbook of Autoethnography*. New York, London : Routledge, p. 486-509. (Œuvre originale publiée en © 2013).

- Miller, D. & S. Woodward. 2012. *Blue jeans : The art of the ordinary*. Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press.
- Mons, A (dir.). (2004). « Questions à Anne Cauquelin et François Laplantine ». Dans *MEI « Espace, corps, communication »*, n° 21, p. 5-30.
- Morin, E. (1972). *Les Stars*. Paris : Éditions du Seuil. (Œuvre originale publiée en ©1957).
- Morin, E. (1977). *La méthode, tome 1 : La Nature de la Nature*. Paris : Éditions du Seuil.
- Morin, E. (2015). *L'aventure de la Méthode*. Paris : Éditions du Seuil.
- Pandian, A. et S. McLean (dir.) (2017). *Crumpled Paper Boat : Experiments in Ethnographic Writing*. Durham, London : Duke University Press.
- Phillips, A. (1997). « Keeping It Moving : Commentary on Judith Butler's "Melancholy Gender / Refuses Identification." » Dans J. Butler *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection*. Stanford : University Press Stanford, p. 132-150.
- Prigogine, I. et I. Stengers. (2009). *Entre le temps et l'éternité* (3^e éd.). Coll. « Champs sciences », Paris : Flammarion.
- Probyn, E. (2010). « Writing Shame ». Dans M. Gregg, G. J. Seigworth (éds.), *The affect Theory Reader*. Durham, London : Duke University, p. 71-90.
- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care : Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis, London : University of Minnesota Press.
- Pytko, J. (réalisateur). (1992). *Pepsi : Two Kids*. Consultable à l'adresse <https://www.youtube.com/watch?v=5zjTJ4YPfDw>.
- Rancière, J. (1987). *Le maître ignorant*. Paris : Fayard.
- Rancière, J. (1996). « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'Inactuel* 6, p. 53-68.
- Rancière, J. (2014). *Le fil perdu : Essai sur la fiction moderne*. Paris : La fabrique éditions.
- Rancière, J. (2016). *Le partage du sensible : esthétique et politique*. Paris : La fabrique éditions. (Œuvre originale publiée en ©2000).

- Rancière, J. (2018). *Les temps modernes : Art, temps, politique*. Paris : La fabrique.
- Rocamora, A et A. Smelik (dir.). (2016). *Thinking Through Fashion*. London, New York : I. B. Tauris.
- Roux, J. (2002). *Gilbert Simondon : Une pensée opérative*. Coll. « Sociologie, matière à penser ». Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Sauvagnargues, A. (2009). *Deleuze et l'art*. Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©2005).
- Schütz, A. (2007). *Essai sur le monde ordinaire*. Paris : Le félin poche.
- Schütz, A. (2008). *Le chercheur et le quotidien : Phénoménologie des sciences sociales*. Coll. « Méridiens Klincksieck ». Paris : Klincksieck.
- Shaviro, S. (2014). *The Universe of Things : On Speculativ Realism*. Minneapolis, London : University of Minnesota Press.
- Solhdju, K. (2007). « L'expérience " pure " et l'âme des plantes : James lecteur de Fechner. Dans D. Debaise (éd.), *Vie et expérimentation : Pierce, James, Dewey*. Paris : Vrin, p. 77-99.
- Stengers, I. (1995). *L'invention des sciences modernes* (2^e éd.). Coll. « Champs sciences ». Paris : Flammarion.
- Stengers, I. (2002). « Le dix-huit brumaire du progrès scientifique ». *Ethnopsy/les mondes contemporains de la guérison*, 5, s. p. Consulté le 28 décembre 2018 à l'adresse <http://www.ethnopsychiatrie.net/actu/brumaire.htm>
- Stengers, I. (2007). « William James : Une éthique de la pensée ? Dans D. Debaise (éd.), *Vie et expérimentation : Pierce, James, Dewey*. Paris : Vrin, p. 147-174.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris : La Découverte.
- Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham, London : Duke University Press.
- Stewart, K. (2009). *Au temps de catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris : La découverte.
- Stewart, K. (2010). « Atmospheric Attunements » Dans *Rubric*, issue no.1, p. 1-14.

- Stewart, K. (2010). « Worlding Refrains » Dans M. Gregg, G. J. Seigworth (éds.), *The affect Theory Reader*. Durham & London : Duke University, p. 339-353.
- Stewart, K. (2013). « An Autoethnography of What Happens ». Dans S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (dir.), *Handbook of Autoethnography*. New York, London : Routledge, p. 659-668. (Œuvre originale publiée en © 2013).
- Sweetman, P. (2001). « Shop-Window Dummies ? Fashion, the Body, and Emergent Socialities ». Dans J. Entwistle et E. Wilson (dir.), *Body dressing*. Oxford, New York : Berg, p. 59-78.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity : A Particular History of The Senses*. New York, London : Routledge. Thrift, N. (2004). « Bare Life ». Dans H. Thomas et J. Ahmed (éds.), *Cultural bodies : Ethnography and Theory*. Oxford : Blackwell, p. 144-169.
- Thrift, N. (2010). « Understanding the material practice of glamour ». Dans M. Gregg, G. J. Seigworth (dir.), *The affect Theory Reader*. Durham, London : Duke University, p. 289-308.
- Tseïlon, Effrat. 1995. *The Masque of femininity : The Presentation of Woman in Everyday Life*. London, Thousand Oaks, New Delhi : Sage Publications.
- Vannini, P. (2015). Dans P. Vannini (dir.), *Non-Representational Methodologies : Re-envisioning Research*. New York et Londres : Routledge.
- Whitehead, A. N. (1968). *Modes of Thought*. New York : The Free Press. (Œuvre originale publiée en © 1938).
- Whitehead, A. N. (2004). *Modes de pensée* (H.Vaillant, trad.). Coll. « Analyse et philosophie ». Paris : Librairie Philosophique Vrin. (Œuvre originale publiée en © 1934).
- Winnicott, D. W. (1975). *Jeu et réalité*. Paris : Gallimard.
- Woodward, S. (2007). *Why women wear what they wear?* Oxford : Berg.
- Yaari, M. (1988). *Ironie paradoxale et ironie poétique*. Birmingham, Alabama : Summa Publications.
- Zask, J. (2007). « Anthropologie de l'expérience ». Dans D. Debaïse (éd.), *Vie et expérimentation : Pierce, James, Dewey*. Paris : Vrin, p. 129-146.