UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DEVENIR-MATIÈRE PAR LA COMMUNICATION : UNE PROPOSITION ONTO-ÉPISTÉMIQUE DE LA PRÉSENCE SUR TERRE

THÈSE PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DOCTORAT EN COMMUNICATION

PAR

MARIE-CLAUDE PLOURDE

AVRIL 2023

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.04-2020). 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

Lorsque l'on prend autant d'années à compléter une thèse, assurément, la liste des remerciements s'allonge, se complexifie et reste incomplète. Dans les lignes qui suivent, je salue ceux qui m'ont aidée à traverser cette épreuve, mais j'espère que vous pourrez lire entre les lignes tous les mercis, et en imaginer les destinataires, que j'aurai oublié d'exprimer. Cette liste est faite avec cœur, gratitude et bonnes intentions.

La première personne, et certainement la plus importante à considérer, est évidemment ma directrice de thèse, Consuelo Vásquez. C'est tout d'abord dans le cadre de ma maîtrise que nous nous sommes rencontrées, une période où nous avons appris à nous connaître et à développer une grande confiance et un profond respect l'une envers l'autre. Cette expérience fut tellement douce et enrichissante que nous avons décidé de poursuivre notre collaboration pour mon doctorat. Depuis 10 ans, donc, cette femme merveilleuse et accomplie me soutient dans mes projets et mes idées folles avec beaucoup de bienveillance. Sans son support, je n'aurais jamais pu explorer tous les chemins (même si je me suis perdue à plus d'une reprise) qui caractérisent et constituent ma réflexion : grâce à son support, j'ai pu déployer mon rhizome, ce qui fait de moi aujourd'hui une personne complexe mais remplie, ouverte et sensible. Merci Consuelo.

Si je poursuis mes remerciements sous le thème universitaire, et spécifiquement par rapport au contenu de la thèse, Boris Brummans et Brian Massumi viennent en seconde tête de liste dans ces remerciements. Ces deux universitaires extraordinaires, tellement sensibles et brillants, ont su éveiller en moi des passions et activer des tendances. Grâce à leur enseignement, leur bienveillance, leurs conseils et orientations, j'ai pu découvrir et explorer des auteurs qui m'ont marquée et élargi mes horizons de connaissances. Boris et Brian m'ont montré qu'il est possible de s'engager sur des sentiers non battus dans le monde universitaire et, qu'à force d'efforts et de conviction pour ce que l'on fait et en ce que l'on croit, nous pouvons réussir et inspirer. Un grand merci à ces deux hommes extraordinaires.

Dans une perspective plus large, je remercie la communauté universitaire qui me soutient, laquelle est principalement liée à l'UQAM. Professeurs, camarades de classe et personnels administratifs, beaucoup d'entre eux ont joué des rôles importants et décisifs dans mon cheminement ; en voici quelques-uns vrac : Sophie Del Fa, Karelle Arsenault, Thomas Maxwell, Lise Renaud, Florence Millerand, Chantal Gagnon, Véronique Vincent, Louis-Claude Paquin, Diane Leduc, Edith Potvin-Rosselet, etc., sans oublier la communauté de l'OUREPO et François Cooren. Il y a aussi tous ceux qui ont composé la revue *Communiquer*, pour laquelle j'ai travaillé pendant sept ans et qui m'a permis de bien m'inscrire dans le paysage universitaire au niveau international. Enfin, je dois remercier le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada duquel j'ai reçu une bourse de recherche substantielle, ce qui m'a permis de me libérer de bien des inquiétudes et de dormir plus paisiblement !

Dans un second temps, il convient de remercier les membres de ma famille. Sans nécessairement comprendre tout ce que signifie faire un doctorat, ils n'ont jamais cessé de m'encourager à persévérer et à respecter mes indisponibilités. Surtout, ils ont été patients, ils ont enduré et calmé mes sauts d'humeur, ils m'ont été d'un soutien inconditionnel. De tout mon cœur, merci Maman (qu'elle repose en paix) et Papa, merci Anne-Julie et Geneviève. Je dois aussi faire une mention spéciale à mon grand-père Fortin (qu'il repose en paix) qui a certainement été mon plan grand admirateur. Armé seulement de son dictionnaire pour tenter de comprendre mes démonstrations scientifiques, il a été l'une des rares personnes à lire attentivement et à plus d'une reprise mes écrits universitaires que je lui imprimais. Un grand merci aussi à ma marraine Gylaine et son mari Michel qui ont mis à contribution leur sens critique et leur bilinguisme pour m'aider à publier en anglais.

En parlant de plus grand fan, dans mon cercle d'amis, je dois beaucoup à mon amie Josiane. Elle est l'autre rare personne à avoir lu mes articles (scientifiques ou de vulgarisation) et quelques chapitres de ma thèse, et à m'avoir fait l'honneur de son regard critique et de son intelligence pour m'aider à améliorer mes textes, sans parler de sa compréhension et son support face à mon emploi du temps impossible, et sa flexibilité à toujours être présente pour sortir et me changer les idées quand je voulais bien me le permettre. Merci aussi à tous les autres qui m'ont toujours encouragée à persévérer et à continuer, je pense notamment à Gil et Charles, qui m'ont donné des occasions incroyables pour mettre à l'épreuve mes réflexions dans le monde de la pratique de l'architecture.

Sans parler qu'avec ces deux-là, j'ai été choyée de discussions philosophiques sur l'architecture, plus passionnantes les unes des autres, et de projets de constructions intenses qui nous ont tellement fait grandir et vivre des moments inoubliables.

Enfin, merci à Pierre-Gabriel pour avoir procédé à une ultime lecture attentive afin que je puisse vous offrir un texte dont le français est de qualité.

Encore merci à tous !

AVANT-PROPOS

La réflexion derrière cette thèse part de loin et a cheminé à travers maints tours, détours et retours. Autant je peux affirmer avoir entamé ce processus avec confiance et passion, tout autant je peux aujourd'hui vous confier que mon assurance naïve du départ a souvent passé proche de faillir. Autant l'expression « une bonne thèse est une thèse terminée » répugnait à mon idéalisme des débuts, tout autant je peux aujourd'hui affirmer à quel point cela est vrai. Une thèse prend une tangente tellement intime et individuelle, notamment par sa durée et l'investissement qu'elle requiert, qu'elle s'empare de bien des aspects de la vie de son auteur et qu'elle peut parfois se transformer en un fardeau insupportable. Car réaliser un doctorat ne consiste pas seulement à acquérir des connaissances sur un sujet et compléter certaines exigences universitaires, c'est aussi se former à l'enseignement et à la recherche, c'est effectuer des heures et des heures de travail bénévoles à s'impliquer dans sa communauté, à rédiger des textes qui ne seront jamais lus, et c'est beaucoup de sacrifice dans sa vie personnelle. Vous avez ainsi entre vos mains une « bonne thèse », non pas parce que c'est un chef-d'œuvre, mais parce qu'elle est finie. Cela dit, je suis tout de même très fière du travail que j'ai accompli, car, d'une part, ces années ont été marquées d'épreuves de différentes natures qui ont ralenti l'avancement de mon travail. D'autre part, considérant que le sujet a pris un tournant philosophique, parce que mon *devenir* en tant que personne s'est aussi déployé au rythme de mes apprentissages liés à la thèse et, vice versa, sa progression a été teintée par mes besoins de développement personnel : le produit est donc très personnel.

Peut-être avez-vous l'impression que j'exagère lorsque j'affirme que ce document est le produit de « tours, détours et retours ». D'abord, notons que lors de ma première (et même deuxième) année au doctorat, l'idée était de réaliser une étude plutôt conventionnelle dans le champ de la communication organisationnelle. Cependant, cette idée de départ s'est modifiée lors de ma rencontre avec de grands philosophes par le biais, notamment, des enseignements de Brian Massumi. J'ai été captivée par les idées de Deleuze et Guattari et leur pensée processuelle. Les lectures auxquelles j'ai été soumise lors des cours de Brian Massumi m'ont rapidement amenée à faire des apprentissages sur mon état affectif et à me révéler (l'origine de) certains de mes schémas mentaux. Ce moment épiphanique m'a alors transportée vers une orientation beaucoup intime dans mes réflexions et mes recherches et je me suis, pour ainsi dire, un peu perdue en cours de route.

J'étais prise entre l'arbre et l'écorce : comment lier mes intentions de recherches en architecture et environnement avec cette nouvelle volonté de partager mes découvertes philosophiques ? À un certain point, j'ai même envisagé réaliser la thèse à propos de mon syndrome de choc post-traumatique (un des détours) ; mais je ne suis pas allée dans cette direction (un retour). À cette même période, j'ai traversé des problèmes de santé assez sérieux (ils ont débuté vers l'automne 2015) qui ont resserré mon désir de réfléchir à la philosophie et des liens entre intellect et corps (un nouveau détour). Malgré toutes ces intentions, tous ces projets que je voulais porter en une thèse, et donc une certaine motivation, ma santé a notablement miné mon avancement et ma capacité à travailler. De plus, cela s'est déroulé en même temps que je tentais de conduire mon terrain pour la thèse. Cette condition de santé a très probablement retardé et complexifié le déroulement de la thèse d'au moins deux ans, sur un parcours régulier. À l'hiver 2019, après trois à quatre ans de ralentissement, une prise de recul s'est imposée.

J'ai déménagé dans les Laurentides, plus près de mes parents, comme première tentative de retrouver la santé et les esprits. Puis, la pandémie de la COVID-19 s'est présentée, une période qui m'a, en fait, permis de reprendre le travail doctoral plus sérieusement. L'année 2020 a sans aucun doute été très prolifique en terme rédactionnel (j'ai complété un premier tour !). Sans écarter les aspects néfastes de la pandémie sur ma qualité de vie, notamment sur les aspects plus intimes et personnels, je peux néanmoins dire que je suis de ceux qui ont pu profiter de cet arrêt pour être productifs à certains égards. Malheureusement, les bonnes périodes ne durent jamais très longtemps. Au printemps 2021, nous avons appris que ma mère était atteinte d'un cancer (l'un de ceux qui ne pardonnent pas), malgré toute une vie à entretenir des habitudes saines. Cette situation prenante, additionnée au fait que, de plus en plus, j'avais l'impression que la thèse m'empêchait d'avancer dans ma vie professionnelle (et par la bande, personnelle) — parce qu'elle me retenait trop dans mes retranchements — je devais prendre une décision : tout arrêter ou terminer au plus vite. Il me fallait trouver le moyen de me libérer de ce fardeau que je trainais depuis près de sept années (je devais effectuer un nouveau retour). Au point où j'en étais, abandonner cette réalisation m'aurait hantée le reste de ma vie et, ma mère qui me connaît bien, m'encourageait à poursuivre malgré tout. Donc, je devais terminer…

C'est sous les conseils de ma psychologue et l'aide précieuse de ma directrice de thèse que j'ai réussi à reformater la thèse (ce que j'avais déjà accompli comme rédaction) sous la forme

présente. Cela a nécessité de mettre une croix sur mon terrain réalisé à l'hiver 2018 et de me focaliser sur l'aspect philosophique, mais en évitant de verser trop dans le développement personnel, et en me rattachant à l'architecture : ce sujet qui me guide depuis… toujours.

Alors que j'arrivais à la « vraie » fin de la rédaction, au printemps 2022, l'état de ma mère s'est dégradé à une vitesse fulgurante. En même temps que je me suis évertuée à passer le plus de temps possible avec elle, je poursuivais mon souhait le plus cher qui était de terminer la thèse avant son « grand départ » : je voulais qu'elle sache que j'étais passée au travers, je voulais qu'elle parte fière de sa grande fille et rassurée sur son avenir. Vous comprendrez donc que la fin de la rédaction a été bousculée (et j'espère sincèrement que l'écriture n'est pas teintée d'une impression de bâclage, ce n'était pas le cas volontairement), peut-être aurais-je dû réaliser une énième relecture ? Et une autre encore ? Toute la dernière semaine (de ce début de juin 2022), je l'ai passée à écrire collée à elle, dans son lit à la maison palliative. Au moment d'écrire ces mots, maman est depuis hier dans un profond sommeil provoqué pour lui éviter les souffrances de fin de vie. Son temps est estimé à tout au plus 24 heures. Demain matin, première heure, je serai à ses côtés pour peaufiner les détails techniques de la remise, mais je pourrai néanmoins lui murmurer à l'oreille que j'ai terminé. Je peux, pour ma part, laisser partir ma mère en ayant l'esprit un peu plus en paix, tout en vivant une fin de rédaction douce-amère…

Malgré ce contexte difficile, je suis heureuse d'être allée au bout de cette aventure : il va sans dire que je suis *devenue* une tout autre personne depuis les débuts. Mon dernier vœu est que quelques-uns d'entre vous *deviennent* un autre meilleur à la suite de votre lecture. Si cela advient, là, je serai entièrement comblée de toutes ces années de travail.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS ii
AVANT-PROPOS v
LISTE DES FIGURES xii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES xiii
RÉSUMÉ xv
ASBTRACT xvi

INTRODUCTION 1
A. Aux origines 3
B. Le dessein philosophique 5
C. Le devenir-matière, un synonyme de *com*[*m*]*union* 7
D. Mais qu'est-ce que l'architecture, ou, qui suis-je dans l'acte de construire ? 9
d. Quelle définition de l'architecture ? 10
E. Comment explorer le devenir-matière ? 12
F. Autres outils destinés aux lecteurs 15
f. Description des parties de la thèse 16

PARTIE I

CHAPITRE I
IL ÉTAIT UNE FOIS LA TERRE… PUIS LA (T)RACE HUMAINE 21
1. Dynamique géobiologique 27
1.1. Ères précambriennes 27
1.2. Ère primaire 31
1.3. Ère secondaire 33
1.4. Ères tertiaire et quaternaire 34
2. Ère anthropocène 37
2.1. Fonctionnement des écosystèmes de la biosphère 39
2.2. Quelques effets de déséquilibre attribuable à la (t)race humaine 45

CHAPITRE II
« POUR-QUOI » AGIR ? 50

CHAPITRE III
RÔLE DE L'ARCHITECTURE À L'ÈRE CAPITALOCÈNE 58
1. Changements climatiques et développement durable 58
2. Conditions environnementales et architecture 60
3. Une architecture durable 62
3.1. Dimensions locales du développement durable 63
3.2. Dimensions globales du développement durable 66
3.3. L'approche intégrée du développement durable 68
4. Les obstacles à l'architecture durable : faire « sans » 70
4.1. Travail en silo 70
4.2. Aperçu législatif 72
4.3. Une sur trois dimensions 73
4.4. Faire « sans » la Terre 75
5. Pourquoi ne pas faire « avec » dans ce cas ? 76
Notes de fin de partie : citations en langue originale 84

PARTIE II

CHAPITRE IV
LE SOCLE DU DEVENIR-MATIÈRE 86
1. Premiers pas vers la relationalité 86
2. Suivre le chemin de la communication 97
2.1. Une vision communicationnelle de la présence au monde : *avec* et en union 98
3. Le *devenir-matière* : un choix terminologique 103
3.1. L'agencement des corps : affecter et être affecté 105
4. Les développements théoriques de l'affect 117

CHAPITRE V
RELECTURE BIOLOGIQUE DE L'AFFECT 125
1. Qu'est-ce que l'éthique spinoziste ? 125
2. La mécanique des émotions et des sentiments 129
3. Spinoza, précurseur de la biologie moderne 136
4. Aucune organisation sociale sans sentiment 140
5. « Je » suis un processus 142
6. Pourquoi une éthique plutôt qu'une morale ? 146
6.1. Comment revenir au cycle vertueux ? 148
7. En guise de synthèse 150
Notes de fin de partie : citations en langue originale 155

PARTIE III

CHAPITRE VI

DÉTOUR AXIOLOGIQUE 159
1. Un petit mot sur la vérité 160
2. Le pragmatisme, une posture sur la vérité 169

CHAPITRE VII

SE METTRE À L'ÉCOUTE DE SA PRÉSENCE AU MONDE ? 174
1. L'approche (auto)ethnographique 174
2. Le participant réflexif 177
3. De l'observation à la participation 186
4. Ethnographier le quotidien 189
5. Une présence aux côtés de ses pairs 190
6. Une multiplication des lieux d'observation 192
7. Suivre la matière solide 198
8. Pratiques ethnographiques additionnelles 203
8.1. S'entretenir pour approfondir 203
8.2. La prise de notes et l'attention aux informations publiques 206
9. Limites de la pratique ethnographique 206

CHAPITRE VIII

UNE DÉMARCHE SENSIBLE PAR ET DANS L'ÉCRITURE 210
1. Avoir du « style » 210
1.1. Adopter une « style » visuel 219
2. Évoquer par les mots 224
3. Le corps sur papier, écrire pour faire 232
3.1. Mea culpa sur l'utilisation du « je » 237
3.2. Performer l'écriture 242
4. Limites de l'écriture ethnographique 245
Notes de fin de partie : citations en langue originale 247

CONCLUSION 252
A. Réorganisation des idées 252
a. Retour sur le problème et l'objectif 252
aa. Retour sur les concepts 256
aaa. Opérationaliser le devenir-matière 263
aaaa. Et puis quoi maintenant ? 266
B. Le dénouement : l'homogénéisation de la vie 270

RÉFÉRENCES 287
Références du dictionnaire 300
Références d'encyclopédie 304

APPENDICES
Appendice A – Billets de blogues de Marie-Claude Plourde, publiés dans le HuffPost Québec 309
Appendice B – Quelques illustrations de ce que nous pouvons nommer des Villes génériques 323
Appendice C – Définition d'individu selon Simondon 328
Appendice D – La méthodologie de Tamy Spry pour composer une autoethnographie performative 337
Appendice E – Billets e blogues sur l'architecture et l'aménagement, publiés entre 2016 et 2018 342

LISTE DES FIGURES

Illustration 1.1. Planète Terre 21

Illustration 1.2. Union in/organique 25

Illustration 1.3. Pando..... 38

Illustration 1.4. Plan Antivilla 78

Illustration 1.5. Intérieur 1 Antivilla..... 78

Illustration 1.6. Extérieur Antivilla 79

Illustration 1.7. Intérieur 2 Antivilla..... 79

Illustration 2.1. Carol Channing lors d'une représentation de « Hello, Dolly! » 91

Illustration 2.2. L'intérieur de l'Auditorium Theater de Chicago..... 95

Illustration 2.3. Fontaine de Subé, Place Drouet-D'Erlon, Reims.....115

Illustration 3.1. Galant de nuit.....195

Illustration 3.2. Dessin spontané issu du journal de bord.....222

Illustration 3.3. Représentations visuelles finales du superhéros de l'autoethnographie sur l'OSBL 223

Illustration 4.1. Milieux désertiques.....283

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

BDQ : Bâtiment durable du Québec

BREEAM : Building Research Establishment's Environmental Assessment Method

CAQ : Coalition-Avenir Québec

CCA : Centre canadien d'architecture

CCO : Communication constitutive de l'organisation

CHON : Carbone, hydrogène, oxygène et azote

CMED : Commission mondiale sur l'environnement et le développement

CNRS : Centre national de la recherche scientifique

ENSTIB : École nationale supérieure des technologies et industries du bois

GES : Gaz à effet de serre

GIEC : Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat

IECA : International Environmental Communication Association

IPCC : Intergovernmental Panel on Climate Change

IRAC : Institut royal d'architecture du Canada

J.-C. : Jésus-Christ

LEED : Leadership in Energy and Environmental Design

MDDELCC : Ministère de l'Environnement et de la Lutte contre les changements climatiques

MIQCP : Mission interministérielle pour la qualité des constructions publiques

OAQ : Ordre des architectes du Québec

ONU : Organisation des Nations unies

OSBL : Organisme sans but lucratif

PCI : Processus de conception intégrée

PIB : Produit intérieur brut

Q&R : Questions et réponses

RSE : Responsabilité sociale des entreprises

SCHL : Société canadienne d'hypothèques et de logement

SIC : Sciences de l'information et de la communication

TIC : Technologie de la communication et de l'information

UICN : Union internationale pour la conservation de la nature

UNEP SBCI : United Nations Environment program—Sustainable Buildings and Climate Initiative

Abréviations des ouvrages de Simondon,
utilisées dans l'Appendice C (*voir* p. 328)

IGPB : *L'individu et sa genèse physico-biologique*. PUF, 1964.

IPC : *L'individuation psychique et collective*. Aubier, 1989.

ILFI : *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Milton 2005

RÉSUMÉ

Cette thèse est une réflexion théorique sur notre mode de présence au monde. Son objectif est de démontrer l'union sujet/objet (ou intellect/corps selon les termes de Spinoza), à partir d'une lecture communicationnelle et à l'aide de théories de l'affect, afin de sensibiliser à l'importance de prendre soin de la Nature/Terre et, de ce fait, de susciter l'engament d'actions qui cherchent à répondre aux changements climatiques. C'est-à-dire que cette thèse se veut « productrice » en déclenchant des influx créatifs chez son lecteur. À sa lecture, ce dernier devrait sentir que sa perspective sur comment il agit dans le monde se transforme et l'incite à de nouvelles formes d'actions, soit à adopter une nouvelle éthique de vie.

Pour réaliser cela, la thèse se divise en trois parties. Chaque partie cherche à illustrer notre rapport au monde, ce que nous nommons le devenir-matière, sous une perspective différente. La Partie I dresse une lecture historique de la (t)race humaine sur la Terre afin de mieux conceptualiser notre relation au monde. La Partie II tisse les liens conceptuels entre notre présence au monde, la communication et l'affect. Enfin, la Partie III montre que l'approche ethnographique est une posture permettant d'être « présent à notre présence au monde ». À terme, cette réflexion doctorale cherche à ouvrir de nouvelles portes d'exploration scientifique sur la manière d'aborder et étudier les problèmes environnementaux et, plus concrètement, à offrir de nouvelles perspectives d'actions pour ses lecteurs.

Mots clés : affect, communication, changements climatiques, ontologie, architecture, ethnographie.

ABSTRACT

This thesis is a theoretical reflection on our mode of presence in the world. Its objective is to demonstrate the union of subject/object (or intellect/body in Spinoza's terms), from communicative reading and theories of affect. This is to raise awareness about the importance of caring for Nature and, therefore, to encourage the commitment of actions that seek to answer to climate change. In other words, this thesis aims to be "productive" by triggering creative impulses in its reader; the latter, upon reading it, should feel that their perspective on how they acts in the world is transformed and incites them to new forms of action: that is to say, to adopt a new life ethic.

To achieve this, the thesis is divided into three parts. Each part seeks to illustrate our relationship to the world, what we call becoming-matter, from a different perspective. Part I provides a historical reading of the human (t)race on Earth to better conceptualize our relationship to the world. Part II weaves the conceptual links between our presence in the world, communication, and affect theories. Finally, Part III shows that the ethnographic approach is a posture that allows us to "be there." Ultimately, this doctoral reflection seeks to open new doors for academic exploration on how to study environmental problems and, more concretely, to offer new perspectives of action for its readers.

***Keywords**: affect, communication, climate change, ontology, architecture, ethnography*

INTRODUCTION

L'ouvrage que vous tenez entre les mains représente, pour moi, beaucoup plus que l'exigence matérielle demandée par la formation de troisième cycle. Cela dit très modestement, car je suis bien consciente que le cheminement doctoral est, pour tous candidats, une entreprise qui chamboule profondément la sphère personnelle. Cette démarche plurielle peut même, bien souvent, mener ceux qui l'entreprennent à réviser leurs fondements axiologiques. Dans mon cas, cette aventure universitaire s'est en plus instaurée parallèlement à un processus de guérison et de transformation lié à un choc post-traumatique[1] — entre autres événements des dernières années. La réflexion ici déployée témoigne ainsi de profonds changements de valeurs et d'orientations qui, bien malgré moi, sont quelques fois accompagnés d'une profonde douleur et d'un désir de marquer la différence ; autrement dit, il va sans dire que le lecteur ressentira certainement un peu de gaucherie dans mes approches réflexives et d'écritures.

D'où cet avertissement en guise d'introduction : avant toute chose (avant même les exigences universitaires liées à une thèse), ce travail cherche à rendre compte de l'intensité de mon cheminement universitaire qui porte sur le « devenir », mais aussi à annoncer une écriture (et donc une lecture) qui tente de dévier de la ritournelle des normes de rédaction scientifique.

---

[1] Le déclencheur de ce choc post-traumatique n'est pas un secret ; en janvier 2011, j'ai été victime d'une agression sexuelle armée, par un inconnu, dans une ruelle du Plateau-Mont-Royal. Mon introduction à la philosophie, depuis ma rencontre marquante avec les enseignements de Brian Massumi – à l'hiver 2015 d'abord, puis à l'automne 2015 et 2016–, m'a profondément bouleversée. Ces perspectives sur le « fonctionnement » de la vie, qui m'étaient nouvelles, m'ont offert les assises pour entamer une « vraie » guérison. Parallèlement à mes écrits liés à mes intérêts de recherche, j'ai aussi eu la chance de rédiger des billets dans le *HuffPost Québec* (anciennement le *HuffingtonPost Québec*), sur le thème des agressions sexuelles, qui témoignent eux-aussi de ce cheminement philosophique et lequel m'a amenée à me réapproprier mon devenir et mon potentiel d'action dans le monde (voir l'Appendice A, p. 311). Un grand merci donc à Brian, mais aussi à d'autres professeurs (et j'ose dire amis) importants dans ce parcours : Consuelo bien sûr, Boris, Nicolas et Sophie.

Les racines de mon entreprise doctorale ont germé dans le terreau de l'architecture. Cette discipline m'habite depuis longtemps : jeune adolescente, j'ai passé des heures à dessiner les plans de ma future maison. Inlassablement, j'esquissais les lignes d'un espace où je figurais me sentir « bien », où j'imaginais pouvoir m'épanouir « quand j'allais être grande », un espace qui m'octroierait assurément toute la puissance d'agir nécessaire pour réaliser mes rêves. Dans cette recherche inconsciente d'un espace sécuritaire plus propice à un devenir-épanoui, je me suis tournée vers cette discipline qui m'offrait des moyens symboliques pour concrétiser une réponse à mon besoin de survie — à cette nécessité de persister dans mon être. L'architecture prend ainsi une place de choix dans cette rédaction théorique, puisque c'est un élément que je voisine quotidiennement depuis plusieurs décennies et qui m'inspire. Cependant, notez que d'autres objets côtoieront le thème de l'architecture afin de montrer la multiplicité complexe qui prend part au devenir d'un individu (ou tout autre élément !).

Dans ce qui suit, je relate brièvement le parcours qui m'a menée à écrire cette thèse sur le « devenir » afin que le lecteur puisse mieux situer cette réflexion — disons même, tout son développement —, et qu'il puisse mieux comprendre le déploiement de la rédaction. Je tente ici d'esquisser une brève suite linéaire des événements qui ont marqué ma pensée de manière à rendre accessible mon processus de pensée rhizomatique[2].

---

[2] Des examens neuropsychologiques (mais aussi aux dires de ma directrice de thèse et ma psychologue qui m'observent depuis des années) ont montré que j'ai un processus réflexif en réseau : c'est-à-dire que ma pensée peut se déployer dans plusieurs directions à la fois, et parfois en même temps, par un processus d'analogies et d'associations. Ce qui peut aussi être associé à une pensée divergente qui souvent suscite l'incompréhension autour de moi, car tous ne sont pas en mesure de suivre mon raisonnement à première vue « éparpillé » (Jaffré, Dulon et Verbeek, 2019). Autrement dit, ce que je tente de souligner ici c'est, d'une part, l'effort incroyable qu'a demandé pour moi de rédiger une thèse « cohérente » et bien délimitée (car sans aucun doute, ce document représente tout au plus le dixième des intentions qui ont marqué mon cheminement) ; d'autre part, l'obligation que je ressens de bien retracer l'évolution de la pensée derrière ma thèse pour que le lecteur possède tous les outils nécessaires pour en dessiner le rhizome, et ce, dans l'optique où il subsiste encore bien des lacunes dans mon travail de synthèse et de cohésion des informations.

A. Aux origines

Initialement, mes motivations d'un retour aux études aux cycles supérieurs (il y a près de 10 ans au moment d'écrire ces mots) visaient l'atteinte de mes idéaux, au travers de moyens accessibles qui répondaient aux attentes sociales occidentales contemporaines ; c'est-à-dire se réaliser en tant qu'individu à travers une profession à laquelle il est possible d'accéder par les études supérieures. Un chemin qui était, de surcroît, tout à l'honneur des valeurs familiales basées sur le travail et l'effort que mes parents m'ont transmises.

À cette époque, mes idéaux se réduisaient à la valorisation de pratiques plus écologiques et mes moyens, eux, se résumaient à entreprendre une nouvelle formation et gagner une nouvelle expérience pouvant être liée à l'architecture. En effet, face à mon mal-être lors de ma première expérience significative sur le marché du travail, j'ai rapidement jugé approprié de retourner sur les bancs d'école pour développer davantage mes connaissances et compétences, et ainsi me spécialiser en vue de décrocher un « meilleur emploi » lié aux thèmes de l'environnement et de l'architecture.

Les difficultés de la collaboration entre les professionnels de la construction me semblaient un terrain fertile pour cette entreprise. Cette situation, je l'avais moi-même expérimentée dans mon travail au sein d'une firme-conseil en ingénierie. Le manque de collaboration m'apparaissait être l'un des freins majeurs à la réalisation d'architectures répondant aux impératifs écologiques auxquels nous sommes confrontés (voir Chapitre III, p. 58). La transdisciplinarité du domaine de la communication m'apparaissait propice pour réfléchir et agir sur ce problème. Cette volonté d'intervention s'est d'abord concrétisée à travers mon mémoire de maîtrise (voir Plourde, 2014), pour ensuite se manifester dans mes premières intentions doctorales. En effet, initialement, je voulais « intervenir » et je rêvais d'« agir » autour de moi, ici et maintenant, et, surtout, voir le fruit de mes efforts SANS DÉLAI !!!

Cependant, la philosophie s'est introduite dans mon parcours doctoral. Mes nouveaux choix de lecture m'ont tranquillement fait dévier de mes objectifs initiaux, vers des intentions moins tangibles : les objectifs premiers étaient ancrés dans le champ de la communication organisationnelle, sous un parapluie sociomatériel, et liés au thème de la collaboration dans les organisations ; les deuxièmes étaient plutôt tournés vers nos modes

de présence au monde. À la moitié du doctorat, je me suis engagée plus franchement sur la voie philosophique pour réfléchir l'architecture plus largement (à son ontologie si je puis dire). Ce plongeon dans la philosophie a, dans un même temps, complètement modifié mon regard sur l'architecture et bouleversé ma manière de vivre. Dit autrement, mes valeurs ont évolué, mes aspirations se sont brouillées, mes besoins se sont transformés… je ne voulais plus agir *sur* le monde, mais *avec* le monde. Il va sans dire que cette nouvelle vision de ma relation *avec* ce qui m'environne, laquelle je cultive depuis, recoupée aux séquelles du choc post-traumatique, a profondément et irrémédiablement modifié mon ***mode de présence au monde***.

Mais alors… comment agir *avec* le monde dans la réalisation d'une thèse ? Comment utiliser l'espace de la thèse pour amorcer le devenir autour de moi ? Le devenir dont la définition va comme suit : « être engagé dans un processus évolutif devant aboutir à un changement d'état » (Devenir, CNRTL) ; et lequel je souhaite plus en phase avec un mode de présence au monde axé sur l'environnement (autant dans son sens large [l'entourage de…] que lié à la protection écologique). Est-ce que réaliser cela est possible par la diffusion d'une réflexion qui a pour objectif d'inspirer et de susciter la créativité chez le lecteur ? Tout simplement ?

Ces quelques explications de nature personnelle cherchaient à installer quelques repères au lecteur pour la réflexion ontologique[3] qui viendra plus tard dans cet ouvrage. Je poursuis maintenant avec la présentation des intentions actualisées.

---

[3] L'« ontologie » est la « [p]artie de la philosophie qui a pour objet l'étude des propriétés les plus générales de l'être, telles que l'existence, la possibilité, la durée, le devenir. » (Ontologie, CNRTL) En d'autres mots, l'ontologie discute de la manière dont l'individu se déploie dans le monde. Il y a différente position à ce sujet, en voici quelques illustrations : ceux qui possèdent une perspective subjective de l'individu considèrent que l'esprit fonctionne tout à fait indépendamment du corps qu'il habite ; d'autres, adeptes des sciences *dures* et de la mécanique des organismes par exemple, auront une vision plutôt objective de l'être, ces derniers voient la conscience comme découlant essentiellement d'un mécanisme organique. Les premiers pourraient être vus comme croyant à la présence d'un être supérieur (un « Dieu »), les deuxièmes sont de ceux qui croient que l'esprit s'éteint avec la mort du corps. Enfin, sans oublier les autres croyances, telles que celles de type animiste : pensons aux Premières Nations qui eux croient en une force vitale qui anime autant les êtres humains, les objets, les animaux, les éléments de la Terre et les esprits. En ce sens, ils croient en la réincarnation de l'esprit dans toutes choses.

B. Le dessein philosophique

Cette réflexion théorique s'attache en quelque sorte au Nouveau matérialisme (Fox et Alldred, 2019), de plus en plus en vogue en sciences sociales. Le lecteur attentif se demandera peut-être pourquoi j'utilise l'adverbe de degré « en quelque sorte » alors que j'adhère au changement paradigmatique qui s'organise actuellement en sciences sociales — c'est-à-dire à cette volonté qui transcende le travail de plusieurs chercheurs voulant renverser la vision dualiste de la réalité issue de la pensée moderniste où le sujet prime — , je crains toutefois la nouvelle asymétrie qui se met en place à travers ce mouvement. Il est possible d'observer une prévalence croissante pour le matériau (l'objet) qui amène alors certains à considérer la pensée comme étant déterminée uniquement par la biologie du corps, telle la fameuse citation de Pierre-Jean-Georges Cabanis (18^{e} siècle) postulant que « le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile », au détriment d'un flux énergétique intangible à ne pas négliger.

Mes tergiversations universitaires m'ont tout de même réconfortée dans mon choix de programme : la communication. Entre autres choses, la communication me permet de discuter des modalités de l'union corps/esprit dans une perspective non duelle sur le monde. J'entends ici par « non duel » l'idée qu'esprit et corps ne sont pas opposés, ce ne sont pas deux entités distinctes qui agissent l'une sur l'autre par le biais de mécanismes séparés. Au contraire, corps et esprit ne sont qu'une seule et même chose comprise différemment ; c'est ce dont traiteront les Chapitres IV et V (p 86 ; p. 125). En déployant cette réflexion, je cherche aussi à participer très (très) modestement au réalignement des interprétations sur la contribution de Spinoza : car ses lecteurs/penseurs l'ont trop souvent soit promulgué père du Nouveau matérialisme ou, à l'opposé, jugé porteur d'une pensée idéaliste. Cela dit, lecteurs soyez prévenus, le système de pensées spinoziste qui sera ici repris ne provient pas de mon interprétation directe de son *Éthique*, elle est issue de celles d'auteurs contemporains possédant l'érudition pour se faire et dont les postures ont influencé la mienne. Ainsi, c'est principalement à travers les ouvrages de Henri Atlan (2018), Antonio Damasio (2003) et Gilles Deleuze (1981 ; ce dernier quelques fois accompagné de Félix Guattari, 1980) que la posture spinoziste sera ici présentée. Leurs échafaudages conceptuels respectifs, basés sur les enseignements de Spinoza, ont grandement servi à développer mes idées et mon propos.

Ma réflexion raccorde donc communication et philosophie, ce qui sera déployé dans le chapitre IV (p. 86) de ce travail. Mon idée prend racine dans le sens originel de « communication », qui m'amène à proposer que la communication soit notre moyen non duel de présence au monde. Étymologiquement, ce terme réfère à « communion », du latin *cum* et *union*, signifiant respectivement « avec » et « union ». D'ailleurs, à plusieurs occasions, lorsque je reprendrai le terme communion au long de cette rédaction, j'utiliserai la graphie « *com*[m]*union* » afin que le lecteur garde en tête son origine. Redit simplement : communiquer, c'est par définition communier; **communiquer, c'est s'unir avec**. Dans cette suite, pour reprendre l'incontournable axiome de Paul Watzlawick disant que « nous ne pouvons pas ne pas communiquer » (voir Watzlawick, Beavin et Jackson, 1972 [1967]), dans une perspective non duelle, ma proposition se décline comme suit : notre présence au monde procède d'une *union* constante *avec*[4] toutes les choses qui nous environnent, *quel qu'elles soient*. Nécessairement, l'enchaînement d'*unions avec* ce qui nous environne entraîne une modification de qui (ce que) nous sommes dans le monde : nous devenons dans la communication.

Cela dit (et là, tout le problème), dans notre contemporanéité, nous avons oublié comment être en présence « avec » le monde. Alors que nous n'avons jamais autant été connectés et autant pris dans des réseaux — alors que nous n'avons jamais été autant submergé par les technologies de l'information et de la communication (TIC) —, ironiquement, notre union avec ce qui nous entoure n'a jamais été autant médiée, indirecte et brève. De manière accentuée dans le dernier siècle, nos comportements révèlent notre incapacité d'être en présence — d'être dans le moment présent, communément connu comme le *mindfulness*, ce que je nommerai plus bas : être présent à notre présence au monde —, ce que j'explique être, d'une part, le résultat de la dissociation du corps et de l'esprit tant promulgué par les Lumières et, d'autre part, issu du fait que nous sommes constamment sollicités et bombardés d'informations, ce qui nous empêche de nous arrêter pour regarder paisiblement ce qui nous environne et le temps passer… Je ferai un portrait

[4] Les termes sont ici inversés comme cela rendait la phrase plus fluide, mais nous aurions aussi pu lire : nous sommes présents au monde « avec » et en « union » de toutes choses.

de cette régression associative — proportionnellement inverse au progrès et à la montée capitaliste — dans le Chapitre III (p. 58), à l'aide d'une discussion sur la portée de cette dissociation sur nos manières d'aborder l'architecture. Comme il y sera relaté, cette binarité ontologique (la séparation corps/esprit) est intrinsèquement liée à un mode de présence sur Terre occidentalisé.

C. Le devenir-matière, un synonyme de *com*[m]*union*

Personne ne peut contredire le constat bien simple que tout individu évolue pendant son passage sur Terre — non pas au même rythme et non plus suivant une amplitude similaire, j'en conviens —, cela est observable ne serait-ce que dans les physiques respectifs : un fumeur aura une dentition pauvre ; une personne qui a traversé beaucoup d'épreuves pourra avoir le dos courbé et un regard triste ; un individu aux fortes convictions et ouvert à la vie pourra avoir une posture droite et longue ainsi qu'un visage calme… Cette observation permet d'affirmer qu'une certaine dynamique sous-tend notre présence au monde, c'est-à-dire que nous *devenons* (et que nous tendons vers…)[5] à travers nos expériences : qu'il s'agisse des situations du quotidien ou face à des événements particuliers. Il ne faut pas non plus oublier que nos processus évolutifs sont intrinsèquement liés avec tout ce qui compose la Terre : car ne sommes-nous pas des poussières d'étoiles (Hurtley, 2013) ? C'est ce dont il sera d'ailleurs discuté dans le Chapitre I (p. 21). Toujours selon cette idée de présence au monde dynamique, dans l'expérience, toute matière de notre environnement agit sur nous autant que nous agissons sur elle : ***nous devenons en faisant l'expérience de la matière, et la matière devient autre à notre contact***. J'ai contracté cette phrase/idée en l'expression « devenir-matière », qui est une expression qui provient également de mon interprétation d'un chapitre de Deleuze et Guattari (1980, p. 284) intitulé : *Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible*. Pour moi, le devenir-matière s'avère être une manière de nommer nos processus de communication et, donc, être une manière de nommer

[5] La notion de « tendance » est centrale dans les théories de l'affect : nos expériences et les affectations qui s'y produisent nous prédisposent à agir d'une certaine manière dans de futures situations. Cette notion est récurrente dans les écrits de Deleuze et Guattari (1980) et ceux de Massumi (1995, 2002, 2015), par exemple. Nous l'aborderons dans les Chapitres IV et V.

notre mode de présence au monde. En résumé, nous pouvons alors dire que, dans nos expériences quotidiennes dans le monde, nous entrons en *com*[m]*union* avec la matière qui constitue notre environnement. De ce fait, considérant que nous ne restons pas indemnes à ces rencontres et que nous nous transformons au gré de nos expériences avec la matière, c'est pourquoi je me permets d'avancer que *nous devenons-matière par la communication*.

Il est tout indiqué d'expliciter dès maintenant mon utilisation du terme « matière ». Ce terme est au cœur de mon entreprise. Le lecteur attentif aura déjà identifié les mots communication, *com*[m]*union*, devenir, non duel et présence, entre autres expressions, comme étant d'une certaine portée pour mon propos. Utilisé dans le même esprit, « matière » est le terme qui m'est apparu le plus approprié pour parler indistinctement du corps ou de l'esprit, du concret ou de l'abstrait, du matériau ou de l'idéel : son emploi réfère autant à la matière composée d'atomes qu'à la « matière à réflexion ». En effet, « matière » réfère à (et est synonyme de) la « substance dont une chose est faite » (Matière, CNRTL) ; la substance étant ce qui est par soi, alors que la chose (du latin *cosa*, aussi racine de cause) est toute réalité concrète ou abstraite déterminée par son contexte (Chose, CNRTL). En d'autres mots, la nature de la matière est causée par son contexte, qu'il soit de l'ordre de la pensée ou de la réalité tangible. Ainsi, la matière peut autant qualifier la constitution d'une pierre que les prémisses d'un syllogisme. Pour soutenir l'emploi du terme « matière », je peux aussi me tourner vers son usage dans la langue anglaise. « *Matters* », comme l'utilise Barad (2003), est tout autant ce qui importe — *what matters ; a matter of fact* – que la substance des choses. En ce sens, *devenir-matière* signifie se transformer en relation avec ce qui compte ; en d'autres mots, « avec » quelque chose qui nous importe. La matière est un contenu d'expression, le terme « matière » permet de parler de l'hétérogénéité de nos devenirs, de l'hétérogénéité de nos unions. *Devenir-matière* marque donc l'influence de tout élément d'un environnement sur le développement de l'individu, mais aussi sur le déploiement de l'humanité, de la faune, de la flore ou, encore, pour faire un pont avec mon thème de prédilection qu'est l'architecture, sur la manière dont le devenir-matière d'un l'individu *affecte* sa conceptualisation d'une architecture.

D. Mais qu'est-ce que l'architecture, ou, qui suis-je dans l'acte de construire ?

Comme je l'ai évoqué précédemment, l'architecture fait partie de comment je me constitue depuis un très jeune âge : créer des espaces a été mon rempart pour traverser la période ingrate qu'est l'adolescence ; par la suite, j'ai étudié, puis travaillé dans ce domaine ; et, depuis mon retour aux études supérieures, je *flirte* avec cette pratique de différentes manières : contrats professionnels, implication bénévole, concours, colloques, conférences, etc. Il est aussi à noter que depuis mes études au baccalauréat en Architecture, cette pratique m'est apparue comme étant intrinsèquement liée aux questions environnementales[6]. Déjà en 2007, agir pour la sauvegarde de la Terre m'apparaissait incontournable et, instinctivement, je sentais que je devais prendre action dans ce/mon domaine d'intérêt. Autrement dit, ce que je tente de verbaliser ici, c'est que l'architecture m'a été une terre fertile pour réfléchir le devenir-matière ; l'architecture m'a été un levier pour concrétiser et expérimenter mes réflexions, et ainsi les faire évoluer ; l'architecture m'a été une matière à devenir depuis toutes ces années.

C'est pourquoi ce thème prendra une place de choix dans cette thèse théorique et exploratoire. En effet, au fil de la lecture, l'auditoire sera amené à découvrir la problématique environnementale sous l'angle de l'industrie de la construction, mais aussi, il sera transporté dans des illustrations sur le thème de l'architecture afin de mieux saisir ma réflexion sur le devenir-matière. Dit autrement, pour réfléchir le devenir-matière, l'architecture m'a été féconde, car elle m'a permis d'explorer ses processus de manière plus fine, parce que le métier même de l'architecte est de *jouer avec la matière*, un métier que je connais et que je voisine depuis des dizaines d'années. Donc, manifestement, l'architecture m'est une porte d'entrée pour expérimenter cette présence au monde. Afin de mieux introduire l'architecture à tout lecteur peu connaissant de ce domaine, mais aussi afin qu'il puisse mieux se situer par rapport à ma vision de l'architecture et de ce que

---

[6] À ce propos, je tiens à remercier tout particulièrement Carlo Carbone, architecte qui est maintenant professeur à l'École de design de l'UQAM, et le regretté Christian de Coninck, architecte et chargé de cours à l'Université de Montréal. Je dois aussi mentionner l'apport de Stéphane Chevalier et Sergio Morales, architectes associés chez Chevalier Morales et chargés de cours à l'Université de Montréal. Tous ces individus ont été de grandes inspirations dans mon processus de sensibilisation environnementale lié à l'architecture.

signifie le devenir-matière, voici ma définition, assez large, de ce que peut être l'architecture en regard du devenir-matière.

d. Quelle définition de l'architecture ?

« L'architecture, c'est une tournure d'esprit et non un métier. » Le Corbusier

« L'architecture est le grand livre de l'humanité, l'expression principale de l'homme à ses divers états de développement, soit comme force, soit comme intelligence. » Victor Hugo

« Vous utilisez la pierre, le bois et le béton, et avec ces matériaux, vous construisez des maisons et des palais. C'est la construction. L'ingéniosité est au travail. Mais soudain tu touches mon cœur, tu me fais du bien, je suis heureux et je dis : c'est beau. C'est l'architecture. L'art qui entre. » Le Corbusier

« L'architecture, c'est de la musique figée. » Goethe

« De tous les actes, le plus complet est celui de construire. » Paul Valéry

« L'architecture, c'est l'art d'organiser l'espace. C'est par la construction qu'elle s'exprime. » Auguste Perret

« La construction est la langue maternelle de l'architecte. L'architecte est un poète qui pense et parle en construction. » Auguste Perret

« Qu'est-ce que l'architecture ? La définirai-je avec Vitruve l'art de bâtir ? Non. […] Il faut concevoir pour effectuer. Nos premiers pères n'ont bâti leurs cabanes qu'après en avoir conçu l'image. C'est cette production de l'esprit, c'est cette création qui constitue l'architecture […]. » Etienne-Louis Boullée

« L'architecture est une ode à l'espace. » Paul Valéry

« L'architecture est poésie. » Frank Lloyd Wright

À la lumière de cet infime échantillonnage de citations d'architectes ou de philosophes, l'architecture semble prendre différentes formes pour ceux qui s'y intéressent : œuvre d'art, art virtuel, musique, poème, mémoire, faculté de l'intellect, langage matériel de l'homme, finalité, matière abstraite (espace), matière concrète, permanence, impermanence, utilitaire, habitat… Il serait possible de poursuivre ainsi sur des pages. Nous voyons qu'en fait l'architecture possède un nombre incalculable de définitions.

Admettons alors, comme discuté ci-haut, que notre mode de présence au monde — c'est-à-dire la manière dont nous agissons au jour le jour et qui nous définit, pour nous-mêmes et aux yeux des autres — est un processus continuel, un processus quotidien ou même un processus de chaque heure, minute, seconde… Cette idée de « processus » instaure donc la notion de changement, évolution, régression, transformation… de *devenir*. À travers nos actions *avec* ce qui nous environne — avec la matière —, chaque jour, heure, minute ou seconde nous nous transformons, significativement ou imperceptiblement. Ce processus de devenir implique, en fait, que nos définitions des choses peuvent elles aussi évoluer avec nous et que les choses de notre environnement évoluent conséquemment à la transformation de notre perspective sur le monde, tel un cycle progressif pour les uns ou régressif pour les autres. Ce faisant, il n'y a donc pas « une » vérité de l'architecture pour un seul et même individu ; l'architecture et nos définitions de l'architecture sont donc impermanentes.

Cet ouvrage traite donc du processus de *devenir avec* notre environnement, de l'architecture et des enjeux lui étant liés, mais surtout, il discute de ce processus de devenir d'un individu (en l'occurrence moi) *avec* son environnement, et de la manière dont ce devenir peut influencer sa vision de l'architecture. Puis, comment se transpose ce que je suis dans l'action d'architecturer ? Ultimement, il s'agit de discuter de la possibilité de moduler notre processus de *devenir avec*, de devenir-matière, afin de développer une éthique environnementale, une éthique face aux générations futures, face aux cultures… qui se transposerait dans nos façons de construire. Nous nous intéressons ici à la manière dont chacun pourrait développer une attitude adaptative de ses gestes architecturaux en

réponse aux enjeux contemporains — s'il lui en dit… Il ne s'agit alors pas d'en proposer une définition statique ni de prescrire une façon de faire.

En d'autres mots, à quoi bon donner une définition de l'architecture et dire comment l'architecture devrait être menée ? Il est plutôt question ici d'offrir des outils philosophiques pour que chacun puisse effectuer le travail de revoir et, espérons-le, modifier son attitude face à l'architecture : développer une éthique environnementale afin d'en faire bénéficier la pratique architecturale de l'un ou la réception de l'autre. Évidemment, ceux qui sont moins intéressés ou familiers avec l'architecture, ne sont pas laissés en reste par rapport aux intentions de ce travail, car cette thèse ne consiste pas en la généralisation d'un phénomène, autour d'un objet : elle cherche à offrir une nouvelle lentille pour devenir présent au monde. En effet, cette thèse cherche de manière générale à susciter la créativité et à inspirer ; elle se propose en tant que récit qui produit des connaissances à l'aide du ressenti. Ainsi, les lecteurs d'autres horizons seront aussi amenés à mieux saisir les processus de *com*[m]*union* au cœur de leur devenir et, ce faisant, à revoir eux aussi leur position éthique face à la protection de l'environnement (mais d'un point de vue plus global). Dans un deuxième temps, cette thèse pourra les amener, eux aussi, à tenter de composer des récits productifs, comme une partie de cette thèse traite de l'écriture sensible (voir Chapitre VIII, p. 210).

E. Comment explorer le devenir-matière ?

Investiguer le devenir-matière est une tâche complexe. En fait, personnellement, lorsque je me suis plongée dans les écrits de Deleuze et Guattari (1980), l'idée d'agencement au travers l'affect m'a tout de suite interpelée et je me suis mise à chercher et observer le devenir-matière au quotidien — cela en est presque une obsession depuis sept ans ! Et même, brièvement, je suis allée jusqu'à essayer d'étudier la physique quantique pour comprendre le devenir au-delà de ce qui est observable à l'œil nu, pour ainsi tenter d'offrir des explications des plus scientifiques et universelles à mes observations. J'ai abandonné… « une chose à la fois » dit la phrase populaire. Mais la question reste : comment mener une

recherche et offrir des observations solides sur la réalité des affectations[7] (affecter et être affecté) qui ont cours à travers nos actions quotidiennes, alors que les personnes que nous observons n'ont pas nécessairement conscience de leur(s) transformation(s) (notamment lorsqu'elles ont cours sur de longues durées, et cela bien souvent au-delà de la durée d'un terrain de doctorat) et qu'elles n'ont pas (ou n'adhèrent pas aux) les connaissances et le bagage théorique pour en parler ? Surtout lorsqu'il s'agit de la matière solide (le bois, le béton, le marteau, etc.) qui est un type de participant à cette réflexion : comment recueillir ce que le bois a à dire sur ses ressentis !?

Alors que j'ai poursuivi mes lectures et mes activités pendant des années avec ce questionnement en tête, les réponses se sont présentées petit à petit et m'apparaissent aujourd'hui d'une évidence. L'ethnographie est la posture de recherche que je connais le mieux, alors pourquoi ne pas creuser de ce côté ; je suis l'individu que je connais le mieux, alors pourquoi ne pas me mettre au centre de cette observation ? C'est pourquoi l'autoethnographie sied à mes besoins et, surtout, cela remplit la lacune initialement liée au temps, car, depuis une dizaine d'années, je tiens des cahiers sur mes activités de nature architecturale (conférences, ateliers, formations, concours, projets, rédaction d'articles, emploi dans une firme d'architecte, emploi pour le Bureau de design de la Ville de Montréal, etc.). Voilà donc une partie de l'investigation résolue, un bricolage d'approches ethnographiques (ethnographie du quotidien, ethnographie à sites multiples, *shadowing* de la matière, entrevues et j'en passe ; voir Chapitre VII, p. 174) qui vise à produire des descriptions riches et détaillées d'un milieu d'intérêt me permettra surement de tirer des informations empiriques pertinentes sur mon devenir à travers mes activités des dernières années.

---

[7] Je procède aux Chapitres IV (voir point 3.1 p. 105) et VIII (voir point 2 p. 224) à un retour sur la définition du mot « affect » à l'aide d'écrits scientifiques. Néanmoins, je souhaite ici préciser d'emblée que l'affect englobe les actions « d'affecter et être affecté » (Massumi, 1995 ; 2002 ; 2015). C'est pourquoi, afin de ne pas confondre le lecteur non-initié avec les théories de l'affect avec mon emploi du mot « affect » qui se présente souvent comme un nom masculin (ce qui, malheureusement, évacue l'action qu'il contient), j'utilise de temps à autre dans la thèse le terme « affectation » qui annonce justement l'action derrière l'affect. En effet, les suffixes *-ation* ou *-tion* marquent l'action de… (-tion, CNRTL).

Adopter l'ethnographie sous-tend aussi s'investir dans un processus d'écriture. Je me suis donc aussi longuement questionnée sur la manière dont j'allais bien pouvoir rendre un récit sur les affects ; comment pourrais-je bien rendre compte des processus de *com*[m]*union* ? La réponse m'est venue que récemment, grâce à mes lectures sur l'ethnographie évocatrice et l'autoethnographie performative — tout cela est discuté plus longuement dans le chapitre VIII (voir point 3.2, p. 242). Afin d'approfondir cette approche de l'écriture ethnographique, comme il s'agit d'une thèse théorique, la thèse elle-même devient une expérimentation sur des moyens d'écrire *avec* les affects et non plus *sur* les affects. Ainsi, le lecteur sera confronté à un premier chapitre où je raconte une histoire dans laquelle j'insère des métaphores sensorielles, une technique qui est reprise ponctuellement dans la thèse dans la présentation d'illustrations plus succinctes. Cette inspiration est née avec l'ethnographie évocatrice et l'autoethnographie performative, mais suivant aussi un bon nombre de lectures scientifiques décevantes usant d'une posture qui repose sur l'affect. Ces articles m'ont emmenée à vouloir corriger le tir, si je puis dire. Par exemple, lors de plusieurs lectures, il m'a semblé que bien d'autres théories (autres que celle sur l'affect) auraient mieux convenu (une théorie des discours par exemple) pour étudier les phénomènes présentés. Face à ce danger, il m'est apparu nécessaire d'approfondir ma posture (mes allégeances épistémologiques, ontologiques et axiologiques) pour l'étude des affects. C'est pourquoi cette thèse se veut une contribution théorique d'abord et avant tout, de manière à mieux outiller mon approche de recherche et ma capacité de présence au monde pour l'étude des affect(ion)s, et ce, en espérant que cet outillage soit utile pour tout chercheur intéressé aux affects, sensibilisé à l'urgence des changements climatiques, mais aussi plus largement à celui issu des recherches qualitatives.

En fait, et c'est ce que je veux mettre de l'avant dans la Partie III (p. 158) : afin que cette thèse prétende à une quelconque pertinence théorique, la création théorique doit émerger du lecteur. Cela sera d'ailleurs explicité au Chapitre VI (voir p. 159), à l'aide d'une discussion sur la nature de la vérité et du pragmatisme. Aussi, je tenterai d'exprimer au Chapitre VIII (voir p. 210) comment parvenir à cela avec l'aide de l'écriture (de mots), en présentant l'ethnographie évocatrice et l'autoethnographie performative. Je le répète : il n'est aucunement question ici de tenter de généraliser un phénomène. Il s'agit plutôt de

présenter un mode de présence au monde qui pourrait parler aux architectes, mais aussi à un auditoire plus large ; il s'agit de leur expliquer comment ils évoluent dans le monde, dans le but de les amener à entreprendre des pratiques plus respectueuses de leur environnement (et, ultimement, de la Terre). Cette thèse a pour objectif de *révéler* au lecteur ce mode de présence au monde à travers un échafaudage théorique et de l'expérimentation mise dans sa forme écrite. Cette thèse se veut productrice en déclenchant des influx créatifs chez son lecteur ; ce dernier, à la lecture, devrait sentir que sa perspective sur comment il agit dans le monde se transforme et l'incite à de nouvelles formes d'actions.

De surcroît, j'espère proposer une approche de recherche contemporaine en sciences sociales qui peut permettre de discuter de phénomènes situés et dont la présentation offre la possibilité à tout lecteur de créer sa propre réalité, sa propre vérité, de la réflexion présentée. Considérant la posture émergente des études sur les affects, ce qui soulève le besoin d'établir une réflexion solide, mais qui aussi suggère qu'il y a encore des lacunes au niveau de la concrétisation de ce type de recherche pratique, il me semblait nécessaire d'établir certains fondements, c'est pourquoi j'ai opté pour la production d'une thèse théorique. J'ai ainsi espoir, dans ce travail, de poser les jalons qui mèneront vers la production d'un postdoctorat, où je pourrai effectivement tester mes postulats doctoraux.

F. Autres outils destinés aux lecteurs

Cette réflexion théorique s'est concrétisée en plusieurs chapitres, divisée en trois parties (excluant l'introduction et la conclusion). Chaque partie cherche d'une façon différente à illustrer notre rapport au monde dans une perspective où le devenir-matière est central. Dans la Partie I, je dresse une lecture historique de la (t)race humaine sur la Terre afin de mieux conceptualiser notre relation au monde. Dans la Partie II, je tisse les liens conceptuels entre notre présence au monde, la communication et l'affect. Enfin, en troisième partie, je montre en quoi l'ethnographie est une posture qui permet d'être « présent à notre présence au monde » : autrement dit, comment cette posture — initialement attribuée à ceux qui font de la recherche — peut permettre à quiconque d'être pleinement conscient de ses expériences et ainsi s'ouvrir à l'observation de son propre devenir-matière. Comme j'ai spécifié ci-dessus, en tant que thèse théorique, la présentation des idées ne suit pas un cadre conventionnel : il n'y a pas ici de chapitre destiné à l'analyse

et aux résultats par exemple. Cependant, dans un souci de donner une certaine profondeur à cet ouvrage, et parce que j'ai réalisé un préterrain, un terrain, et mené ma recherche dans l'esprit d'une ethnographie du quotidien (voir Chapitre VII, point 4, p. 189), vous retrouverez des illustrations et leurs analyses insérées ici et là tout au long de la lecture. Je répète, car le but de cette réflexion étant d'inspirer le lecteur à entamer un processus de devenir-matière, et lui donner quelques outils pour ce faire.

Avant de faire une présentation un peu plus détaillée des parties de la thèse pour conclure cette Introduction, voici quelques notes pratiques pour le lecteur. D'abord, afin de fluidifier la lecture, j'ai traduit toutes les citations en langues étrangères vers le français. Le lecteur qui désire prendre connaissance par lui-même des mots originaux des auteurs sur lesquels je me repose pourra le faire à la fin de chaque partie, par le biais des notes de fin de section. De plus, notez qu'à partir du prochain chapitre la thèse sera écrite à la première personne du pluriel pour, en quelque sorte, souligner la multiplicité des intervenants dernière cette réflexion — la première personne du pluriel est tout de même conjuguée à la première personne du singulier, donc au féminin singulier. Cependant, comme cette rédaction m'est très personnelle — vu la durée de son écriture et mon investissement personnel à sa réalisation — et qu'à certains endroits mon ego ne pouvait se contenir, des encadrés où je m'exprime directement au lecteur à la première personne du singulier apparaissent ponctuellement. Enfin, dernière note technique : la numérotation des notes de bas de page recommence à « 1 » à chaque nouvelle partie.

f. Description des parties de la thèse

Partie I : La première partie de la thèse contient trois chapitres qui sont destinés à sensibiliser le lecteur à l'importance de changer nos perspectives sur la nature du monde et nos comportements ; autrement dit, à modifier sa perception sur *son mode de présence au monde*. Le premier chapitre de la première partie raconte le développement de la Terre et ce qui la compose, de manière à mettre en lumière l'enchevêtrement de tous les éléments de la Terre. Cette histoire, qui est une sorte d'introduction à ce qui suit, problématise la relation que la race humaine entretient avec la Terre. Ainsi, cette histoire vise à attirer l'attention du lecteur sur ses pratiques et comportements destructifs. La consolidation de

l'histoire se matérialise dans le Chapitre II, c'est pourquoi il est nommé « chapitre transitoire ». En effet, le deuxième chapitre cherche à mettre en mots ce que le lecteur a pu ressentir lors de sa lecture du Chapitre I, c'est-à-dire que j'y explique que, agir pour la Terre, c'est aussi agir pour notre bien commun. Puis, pour terminer cette partie qui cherche à présenter comment notre mode de présence au monde contemporain est fortement teinté par l'idéologie capitaliste, j'utilise dans le troisième chapitre l'exemple de la pratique architecturale pour illustrer concrètement comment nos comportements actuels sont destructeurs pour la Terre. De plus, dans ce même chapitre, j'entame une réflexion sur la tendance que nous pourrions adopter pour modifier notre rapport à cette pratique en particulier, mais une tendance qui est évidemment applicable à toutes les autres sphères de nos vies : il s'agit d'apprendre à faire « avec et en union » avec les matières qui nous entourent. Cette ouverture est ce qui offre un pont avec la deuxième partie de l'ouvrage.

Partie II : La deuxième partie est, quant à elle, constituée de deux chapitres assez denses qui portent sur la notion de l'affect. Le Chapitre IV vise à inscrire cette réflexion dans le domaine de la communication. Pour ce faire, je commence avec un survol de la notion d'ontologie relationnelle développée depuis une dizaine d'années dans le champ de la communication organisationnelle. Par la suite, je propose une extension étymologique à cette conception ontologique à partir de l'expression « communication » elle-même. Dans cette suite, j'explique pourquoi je nomme ma posture ontologique le « devenir-matière ». Toujours suivant sa fonction de situer la réflexion ici présentée, ce quatrième chapitre se termine sur une revue de la littérature sur les théories de l'affect. Le Chapitre V a pour objectif de donner une certaine réalité à ma posture de l'affect comme étant le moteur du devenir-matière, et, de cette manière, de tenter de convaincre les plus sceptiques sur la richesse de l'affect pour la compréhension de notre mode de présence au monde. Ainsi, dans le cinquième chapitre, à partir de quelques ouvrages portant sur notre développement biologique, je démontre comment les mécanismes biologiques de la race humaine sont à l'origine de sa conscience. De ce fait, je soutiens alors qu'il est de notre devoir de s'exposer à certains stimuli — et de se mettre à l'abri d'autres — afin de favoriser des lignes d'action éthiques et écologiques. Suivant l'intention de susciter des devenirs pour le bien commun (pour la Terre et pour nous sur la Terre [donc en tant qu'êtres lui étant dépendants]) le terme écologique prend ici tous ses sens. C'est-à-dire qu'il peut aussi bien être entendu

selon sa définition du dictionnaire — « [s]cience qui étudie les relations entre les êtres vivants (humains, animaux, végétaux) et le milieu organique ou inorganique dans lequel ils vivent » (Écologie, CNRTL) — qu'en son sens commun, soit en lien direct avec la protection de la Nature. Puisque Spinoza est le père des théories de l'affect en philosophie, de même qu'une figure d'inspiration en biologie, ce chapitre s'attarde aussi à faire découvrir ses idées.

Partie III : Finalement, je propose une posture issue de l'ethnographie qui pourrait permettre d'être « présent à notre présence au monde ». La littérature en générale est très claire quant au fait que l'affect est difficilement observable et étudiable. Dans la perspective où j'aspire à faire de cette thèse un outil pour mener une prochaine recherche qui pourra contribuer empiriquement à la littérature sur l'affect, il semblait pertinent d'y inclure une partie qui expose cette posture du chercheur. Ainsi, la troisième partie est subdivisée en trois autres chapitres, décortiquant comment l'ethnographie est une approche adéquate pour aborder les affects et la présence au monde. Cette partie commence avec le Chapitre VI qui opère un léger détour avant d'entrer dans le vif du sujet. En effet, ce premier chapitre de la Partie III cherche à mettre la table en portant un regard axiologique sur le thème de la vérité. Autrement dit, il me semblait primordial d'entamer cette partie en nous mettant tous d'accord sur la nature de la vérité, afin que nous puissions aborder la posture présentée subséquemment avec plus d'ouverture et de bienveillance. Ensuite, j'entre dans le cœur du sujet en présentant ma conception de l'ethnographie au Chapitre VII. Cette section décortique plusieurs techniques de l'ethnographie desquelles s'inspirer pour mener une autoethnographie du devenir-matière, soit la posture qui me semble la plus adéquate pour mener une enquête traitant des affects. L'ethnographie est une approche où la partie de l'écriture est intrinsèquement liée à l'activité du chercheur sur un terrain, c'est pourquoi un huitième chapitre est entièrement consacré à l'écriture d'une recherche ethnographique traitant de l'affect. À l'image du chapitre qui le précède, j'y fais une revue de la littérature sur les styles d'écriture qui siéent à un compte-rendu sur le devenir-matière et les affects. Ce dernier chapitre a pour qualité toute particulière de faire un retour sur ma conception de l'affect et de son rôle sur nos devenirs. Le Chapitre VIII est ponctué d'illustrations portant sur la matérialisation de l'affect dans différents contextes, ce qui permet au lecteur de bien assimiler ce qu'est l'affect.

La thèse se termine par une conclusion simple qui revient sur les notions abordées et consolide l'idée que cet ouvrage se veut un outil de travail pour toute personne intéressée à l'étude des affects, mais aussi, plus largement, à toute personne qui cherche un point de départ pour réfléchir à son mode de présence au monde. De plus, nous réitérons sur le besoin criant de se pencher sur ces questions, car cela nous ramène à la situation des changements climatiques et du péril pour la Terre, dans lequel nous mettent les actions de la race humaine. De manière à conclure cet ouvrage comme je l'ai commencé, je termine avec une histoire à propos des changements climatiques. Ce faisant, je tente pour une dernière fois d'opérationnaliser les notions de la thèse.

J'espère sincèrement que mon auditoire, au terme de sa lecture, aura en main les notions de base pour réfléchir à son devenir, pour comprendre les *tendances* dans lesquelles il est intriqué et, ainsi, entreprendre de nouvelles actions pour amorcer de nouvelles prédispositions qui fera de lui un individu plus sensible aux besoins de la Nature, donc plus sensible à ses besoins, car nous sommes la Nature.

PARTIE I

CHAPITRE I

Il était une fois la Terre… puis la (t)race humaine

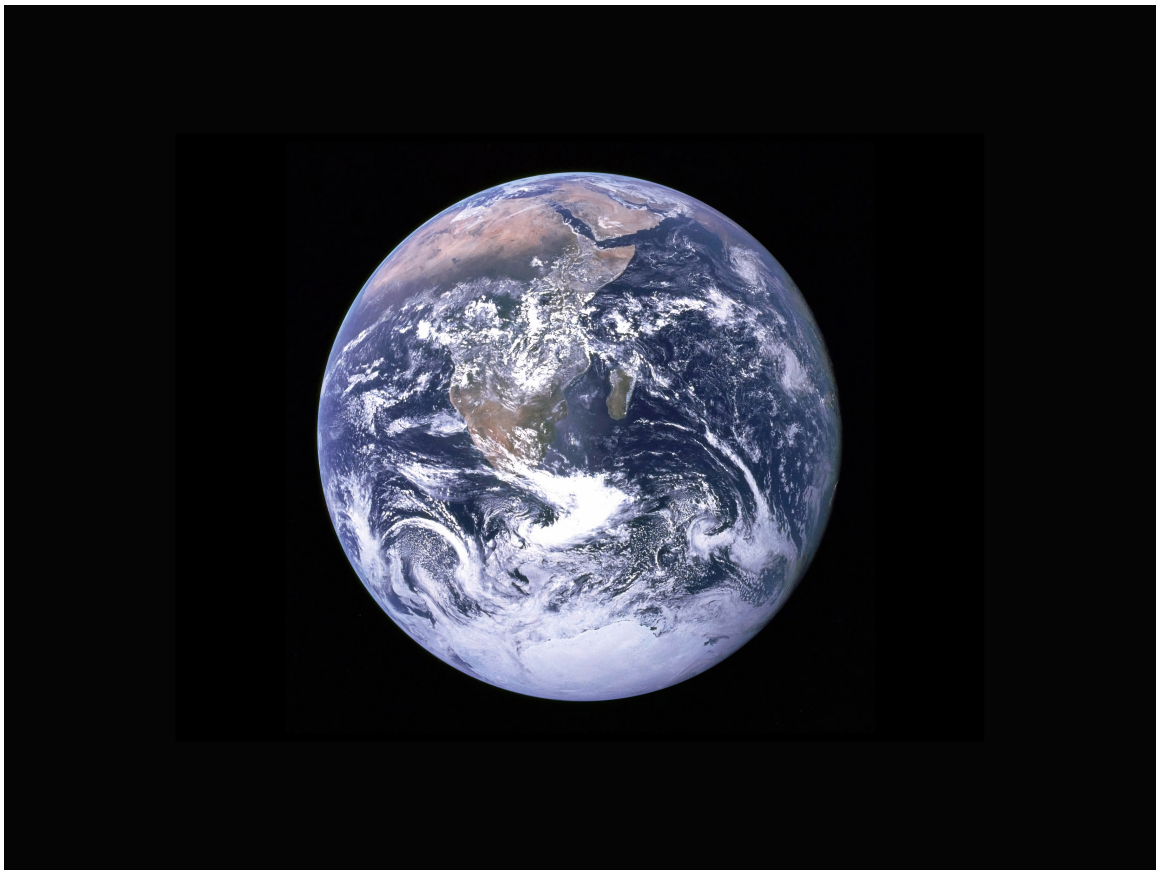


Illustration 1.1. Planète Terre
© Photo prise par la NASA, disponible sur Unsplash

La Terre raconte :

Mon âge s'élève à quelque 4,567 milliards d'années.

Il est impossible d'établir la « date de naissance » de la Terre. Des techniques de datation scientifiques de pointe ont été élaborées, mais ces dernières ne peuvent être appliquées que

sur les composés rocheux accessibles. Les plus vieilles roches atteignables se trouvent à la surface de la Terre et cette épaisseur rocheuse, disponible aux analyses, est infime proportionnellement au rayon de la Terre.

> *Au cours de ma vie, j'ai traversé de multiples périodes de calme, de crise ou de transition. Tous ces événements ont participé à mon développement, et j'en traîne encore toutes les marques ! Toutes les modifications advenues sur mon corps durant ces milliards d'années proviennent de l'action concertée de seulement quelques éléments gazeux qui sont à la source de ma composition.*

La Terre « sourit »[1] et ajoute :

> *Alors même que tout spectateur me trouverait méconnaissable d'une période à l'autre, n'est-il pas surprenant de songer que je n'ai toujours été qu'un assemblage de CHON.*

Quatre éléments sont à l'origine de la formation de la Terre : le carbone (C), l'hydrogène (H), l'oxygène (O) et l'azote (N), d'où l'acronyme CHON. Ces quatre éléments ont concouru à la création de l'entièreté de la vie telle que nous la connaissons aujourd'hui, mais aussi à la création du roc sur lequel cette vie repose. Ces quatre éléments atomiques se retrouvent dans toutes les matières de la Terre, qu'elles soient organiques ou non organiques (David[2], 1988). Ce fait est d'ailleurs la base de la Théorie des corps composés, laquelle postule que toute chose de la Terre est composée de corps simples (tels les éléments CHON) et que toute chose peut affecter, ou être affectée, dans sa rencontre avec d'autres corps, car ces rencontres donnent lieu à des échanges de corps simples. Nous y reviendrons dans la Partie II (voir Chapitre IV, p. 86 ; Chapitre V, p. 125).

Sur un ton de bienveillance, la Terre poursuit :

---

[1] Au mot « sourire », imaginez la luminosité de la Terre qui gagne quelques lux, au point où elle pourrait sembler plus grosse et joyeuse.

[2] Louis David est professeur émérite de géologie-paléontologie de l'université Claude-Bernard. Aujourd'hui, il consacre son temps à diffuser la culture scientifique à un plus large public.

> *Toutes les matières animées et inanimées à la surface de mon corps, c'est-à-dire tout ce qui appartient à la biosphère, sont également le résultat d'assemblages de CHON. Il est juste d'affirmer que leur devenir est très intimement mêlé à ma propre évolution.*

Ici, la Terre souhaite mettre en exergue le fait que les éléments inertes (minéraux/inorganiques/non-humains/objectaux/etc., pour n'en nommer que quelques-uns) dont elle est composée sont des constituants intrinsèques et essentiels du vivant (ce que nous nommons éléments organiques) (David, 1988). Tous les éléments qui composent la Terre, peu importe leur nature, sont interdépendants.

La Terre, maintenant pensive, se dit pour elle-même :

> *Peut-être que cela serait un enseignement à transmettre à l'espèce humaine, ces individus qui sont si destructeurs de leur semblable. Ne savent-ils pas que leur corps est composé de plus de 50 % d'eau* (H_2O), soit un combiné d'hydrogène et d'oxygène ? *Mais aussi composé de près de 20 % d'atomes de carbones (C) ? Je me demande comment ils réagiraient s'ils réalisaient être tout simplement des cousins éloignés du diamant ou du graphite, eux étant le résultat de la cristallisation du carbone (C) pur ? Ou encore, s'ils apprenaient qu'ils ont des affinités avec le dioxyde de carbone (CO_2) ? Le CO_2 est un gaz inorganique qui, présentement, modifie et dégrade ma biosphère, et qui s'avère être une menace pour la survie de la vie humaine sur Terre.*

Dans ses propos, nous voyons que la Terre décrit l'union irréductible entre le non-vivant et le vivant, dont dépend le maintien (et même la survie) des écosystèmes. La planète Terre, telle que nous la connaissons, résulte de l'*union* de l'inorganique *avec* l'organique.

Je, Marie-Claude, prends ici la parole afin de resserrer le récit de la Terre et du narrateur omniscient qui l'accompagne avec les intentions de la thèse.

Comme noté en Introduction, « communication » dérive de l'expression « communion » qui est la contraction des termes latins cum *(qui signifie avec) et* union. *Donc, le narrateur nous dit que le fonctionnement de notre Terre dépend de la* cum*[m]*union *entre l'inorganique et l'organique. Ou, en d'autres mots : le fonctionnement de notre Terre dépend de la capacité de* communication *entre les éléments inorganiques et organiques. Je reviendrai plus longuement sur ce point dans la Partie II. Néanmoins, au terme de ce premier chapitre consacré au récit de la Terre, vous serez certainement en mesure de répondre à cette question : est-ce que la race humaine (élément organique) possède, encore aujourd'hui, la capacité de communiquer avec son environnement (qu'il soit organique ou inorganique) ? Alors même qu'il dépend de cette* com*[m]*union *pour (sur)vivre ?*

Ci-dessous, une photographie que j'ai prise et qui, pour moi, témoigne de cette union entre l'organique et l'inorganique, et que cette union est toujours observable pour quiconque y est attentif.

Illustration 1.2. Union in/organique

Légende : N'y a-t-il pas plus belle image que celle représentant l'union entre des éléments de nature différentes ? Soit celle de l'arbre qui pousse dans le roc ! Crédit photo © Marie-Claude Plourde, sentier du Draveur Nord, Parc national de la Jacques-Cartier (Québec, Canada)

La Terre reprend le cours de son récit. Elle poursuit, toujours de plus en plus sombre (corollairement, sa luminosité diminue) :

> *Serait-il trop optimiste de croire que les créatures humaines cesseraient de blesser mon corps si je leur narrais les grands événements de mon développement, et donc, du leur ? Et ce, à partir du moment où je n'étais que poussière d'étoiles jusqu'à aujourd'hui ? Mais surtout, cesseraient-ils de porter atteinte à toutes ces autres espèces qui concourent à l'équilibre de ma biosphère ? Il y a des siècles déjà que la race humaine s'octroie la maîtrise de toutes les ressources à ma surface et la maîtrise du devenir de ma biosphère.*

> *Il n'y a qu'à penser à ce nouveau terme sur lequel ils se disputent pour qualifier ce constat : anthropocène.*

L'emploi du terme anthropocène est bien mitigé. D'une part, le terme cherche à identifier la période géologique actuelle, laquelle s'inscrit dans l'Ère quaternaire ; l'Ère quaternaire débuterait au moment où les actions de la race humaine ont commencé à avoir un impact important sur le fonctionnement (géophysique et géochimique) de l'écosystème terrestre. Cependant, et tout le débat est là, cet impact est difficile à mesurer, comme la Terre possède ses propres processus de changement. En ce sens, déterminer le point de rupture où la race humaine « est bel et bien devenu[e] une force géologique » (Anthropocène, *Encyclopædia Universalis*, 2022, s.p.) est un débat scientifique toujours en cours. De plus, récemment, le terme capitalocène a aussi fait son apparition sur la scène scientifique. Le débat a donc repris de plus belle à savoir si ce sont bien les *anthropos* qui sont responsables de la présente destruction, ou non pas plutôt l'homme asservi par le capital (Bonneuil, 2017) : l'*homo-economicus*.

Dans un souffle presque inaudible (et là, sa luminosité est à son minimum), la Terre conclut sa réflexion :

> *Je vois tous mes plaisirs qui participent à ma santé globale périr doucement : observer l'arbre ou l'ours qui se réveil au printemps, entendre le son qu'émet le contact des ailes d'un oiseau dans l'air ou celui du fracas de l'eau sur la roche, sentir le mélange du parfum des fleurs en été ou l'odeur du sel de la mer… À la seule pensée de ces trésors qui s'éteignent, je me sens à mon tour dépérir…*

Dans ce qui suit, nous écoutons la Terre raconter à la race humaine son évolution : son devenir. Cette narration permet la découverte des différents grands écosystèmes de la planète (c'est-à-dire des grandes aires géographiques définies principalement par leur climat dominant. D'autres protagonistes lui emboîteront le pas afin de compléter le récit à d'autres échelles d'observation et, de cette façon, cela nous permettra de discuter plus en détails de la (t)race humaine sur la Terre.

1. Dynamique géobiologique[3]

L'hérésie dualiste se retrouve au cœur des débats sur l'origine de la Terre. En effet, deux théories ont férocement débattu leur légitimité à la fin du 18e siècle :

1- La théorie moniste (**tenue pour la plus plausible**) stipule que le Soleil et ses planètes ont la même origine (David, 1988) ;
2- L'autre, dualiste, suppose que la Terre est un fragment du Soleil après avoir été percuté par un corps étranger (David, 1988).

Dans les pages qui suivent, pour poursuivre son objectif d'éveiller la conscience de la race humaine sur l'actuelle dégradation de la biosphère, notre Terre mère raconte l'histoire moniste de son évolution. Ce faisant, elle montre que tout ce qui existe en dessous et au-dessus de sa surface, notamment la race humaine, n'est rien d'autre que de la poussière d'étoiles, tout comme elle.

1.1. Ères précambriennes

Il y a 4,6 milliards d'années, un phénomène inconnu a provoqué la création d'un nuage d'hydrogène et d'hélium. Il se contracta de manière éparse sur une très longue période, jusqu'à former un soleil accompagné de planètes. Autrement dit, pendant plus de 10 millions d'années, les particules infimes de cette nébuleuse, en entrant en contact, se sont lentement combinées pour former des blocs de plus en plus gros, jusqu'à atteindre les formes que nous leur connaissons aujourd'hui : celles de notre système solaire. Ces multiples collisions sont à la base de la formation des nombreux éléments chimiques aujourd'hui connus. Les sciences de l'astronomie ont nommé ce phénomène la théorie de

[3] Il est à préciser que ce terme, tel que nous l'utilisons ici, fait référence à la branche de la paléontologie qui étudie les interactions entre les vivants et leurs milieux, et non pas à la radiesthésie. Au sens radiesthésique, la géobiologie est une science non reconnue qui s'intéresse aux influences de l'environnement sur le vivant ; par exemple, quelles sont les répercussions des champs magnétiques ou encore des courants d'eau souterrains sur les humains (Géobiologie, Le Robert).

l'accrétion (David, 1988). L'accrétion définit l'action de croître par rassemblement, juxtaposition et contraction (Accrétion, CNRTL).

La Terre entame ici le récit de sa formation, une narration destinée aux créatures humaines :

> *Au plus lointain de mes souvenirs, je n'étais qu'un noyau radioactif perdu dans une nébuleuse. Cet environnement m'était très hostile. Pendant des millions d'années, je me suis fait bombarder de météorites, au point où un nombre incalculable d'entre eux se sont agglutinés sur mon cœur jusqu'à le recouvrir entièrement. C'est de cette façon que s'est constitué mon manteau, aujourd'hui composé de toutes sortes d'amas.*
>
> *Les mouvements des éléments radioactifs qui composent mon cœur, quoique continuellement en processus d'agencement et réagencement, étaient à cette période très intense. Sous les mouvements, les éléments en tension se contractaient, ce qui générait des excédents de gaz qui ont percé mon manteau. À mes balbutiements, la force de la tension qui existait dans mon cœur a généré beaucoup de perforations, jusqu'à la surface de ma peau.*

Ces abondantes expulsions volcaniques ont donné naissance à la première couche gazeuse autour de la surface de la Terre, soit la forme prédécesseuse de l'atmosphère. Petit à petit, dans un cheminement excentrique, la chaleur émanant du cœur de la Terre a desséché la matière minérale de l'écorce terrestre (ci-haut nommée manteau ou peau), tandis que les gaz au-dessous de la surface, eux, se sont refroidis et condensés pour former un océan qui a éventuellement recouvert entièrement l'écorce terrestre. Par la suite, pendant un milliard d'années, une systématisation hiérarchique des éléments chimiques disponibles s'est opérée par gravitation : les éléments les plus denses se sont rassemblés vers le centre de la planète et les plus légers se sont distribués en périphérie. À cette période s'est dessiné le schéma primitif de la Terre comme nous la connaissons aujourd'hui ; du moins, d'une vue en coupe, puisque les continents et les océans n'étaient pas encore formés de la manière dont nous les connaissons (David, 1988).

> *Pendant ces premiers milliers d'années mouvementées, j'avais aussi conscience des transformations autour de moi.*
>
> *Rapidement après sa formation, le Soleil a atteint un équilibre thermique, ce qui lui a permis de se mettre à produire de l'énergie. C'est son souffle énergétique naissant qui a dispersé les gaz et les poussières de la nébuleuse dont je suis née. Cet événement a marqué la fin de ma croissance physique de même que celle des autres planètes.*

La Terre ajoute sur un ton moqueur, pour détendre l'atmosphère :

> *Un événement qu'un individu de la race humaine pourrait, je crois, associer à la fin de l'adolescence ! Ce moment où un individu atteint sa taille adulte, laquelle subira encore des modifications évidemment, mais qui, quoique physiquement mature, a encore toute une sagesse à développer…*
>
> *Cependant, depuis cette « stabilisation physique », mon devenir n'est que plus puissant et j'expérimente de plus en plus les sensations générées par les quantités de changements qui s'opèrent en moi et à la surface de mon corps.*
>
> *Par exemple, je suis devenue consciente de mon cœur qui « bât », c'est-à-dire du rythme généré par la désintégration de ses éléments radioactifs, un processus duquel est libérée une puissante énergie calorique. Encore aujourd'hui, mon activité systémique, ce que la race humaine nomme communément les tremblements de terre, résulte de cette chaleur qui s'échappe de mon cœur.*

Pendant des milliards d'années, une grande activité systémique participe à la modification morphologique de la Terre, de plis en replis, sous les mouvements pulsionnels de son cœur. Cette phase métamorphique est le résultat d'une « rythmicité, dont on ne peut pas dire qu'elle soit régulière, [mais que nous pourrions traduire en] une sorte de pouls "terrestre" d'origine profonde » (David, 1988, p. 35). Une ritournelle transformatrice quoi ! (Voir

Deleuze et Guattari, 1980, p. 381 ; il s'agit du plateau 11 intitulé *1893 — De la ritournelle*) Cette mécanique de surface se nomme la tectonique des plaques (Barbault[4], 2000).

> *À ma surface, tranquillement au fil des millénaires, une dynamique biologique s'est installée : c'est à partir des agencements entre des éléments d'hydrogène, de méthane, d'ammoniac, d'eau et quelques autres que naissent les premières molécules organiques simples. Les frissons qui me parcouraient alors m'ont vite indiqué que la couche de gaz près de ma surface se mouvait et se transformait ; les molécules de cette enveloppe gazeuse allaient de la condensation à la dilatation. Une valse moléculaire se déchaînait partout sur mon corps !*

Au souvenir de ces chatouillis, la Terre est prise d'une légère secousse : une série de vagues fortes viennent frapper les côtes continentales, les petits voiliers en mer se voient un peu chahutés et les surfeurs à l'eau sont, eux, extasiés.

La Terre décrit là le processus de séparation de la première forme d'atmosphère (l'atmosphère comme nous la connaissons aujourd'hui) et d'hydrosphère (l'ensemble de l'eau sur la surface de la Terre sous toutes ses formes : glace, vapeur, neige, etc.). C'est à la suite de ce phénomène que des molécules organiques gazeuses se sont retrouvées dans l'eau. Dans ce nouveau milieu hydrique, ces molécules de gaz égarées entrent en contact *avec* de nombreux ions qui émanent des roches de la croûte terrestre : une rencontre jusque-là inédite (David, 1988). Grâce à cette nouvelle *union* — soit un événement de l'ordre de la *com*[m]*union* (communication) —, la Terre voit les molécules organiques à sa surface se transformer, grandir et devenir.

Au rythme des milliards d'années, c'est un réel passage au vivant qui s'est produit pendant l'Ère précambrienne (-4600 à -570 millions d'années). Dans l'eau, les molécules se sont

---

[4] Robert Barbault est chercheur en écologie, auteur de nombreux ouvrages sur la biodiversité. Actuellement professeur de classe exceptionnelle à l'université Pierre et Marie Curie, et directeur du Département écologie et gestion de la biodiversité au Muséum national d'histoire naturelle. Il a tenu plusieurs rôles importants, tels que directeur scientifique adjoint du Département des sciences de la vie du CNRS, et a reçu de nombreuses distinctions. (Robert Barbault, Futura sciences, 2022)

réunies en agrégats complexes appelés microsphères. Ces agrégats ont généré les premiers organismes unicellulaires (les bactéries et les cyanobactéries), desquels ont évolué des cellules de plus en plus perfectionnées (possédant un noyau et un A.D.N., par exemple). C'est l'évolution biologique du précambrien, et plus précisément l'apparition des vivants à coquilles dures, qui a déterminé la frontière entre cette ère et la suivante, qui est l'Ère primaire (-570 à -230 millions d'années)(David, 1988).

1.2. Ère primaire

> *Ma peau, aussi résistante soit-elle, a subi de nombreuses mutations, suivant les transformations tout juste décrites. L'eau, cette ressource vitale pour toute matière organique à ma surface et laquelle me couvrait complètement à cette époque, y est pour beaucoup.*

L'eau possède un pouvoir de dissolution inégalé, c'est un fait. Ainsi, toute matière solide peut perdre sa cohésion naturelle sous l'action de l'eau et devenir meuble. Cette altération est considérablement amplifiée par la participation biochimique de la matière organique présente dans l'eau. Une fois altérée, la roche est subordonnée aux facteurs mécaniques de son environnement (David, 1988).

> *Pendant presque 250 millions d'années, la vie s'est lentement formée dans les milieux aquatiques qui me recouvrent.*

À l'Ère primaire, les milieux étant majoritairement de nature aquatique, les végétaux sont donc d'abord presque exclusivement des algues, mais de nature diversifiée (David, 1988).

> *Sur les parcelles de terre ferme qui apparaissaient au fil du temps, j'ai vu se développer de petits végétaux. Puis, les premiers poissons sont sortis de l'eau; ce sont les ancêtres des amphibiens actuels.*

La Terre résume cela dans un ton plein d'émerveillement :

> *À cette époque, j'assiste à la première grande mutation de la biosphère depuis ma naissance.*

En effet, l'arrivée des amphibiens a été un tournant définitif dans le développement de la diversité de la biosphère, mais les catégories de vivants seront vite fixées. En effet, au terme de la première moitié de l'Ère primaire, tous les grands groupes vivants connus existaient (David, 1988).

> *Ce foisonnement organique à la surface de ma peau a été définitif pour le futur de ma transformation et, du coup, pour me distinguer des autres planètes du système solaire. Car, à son tour, le développement de la vie a agi sur la composition des éléments fondamentaux qui constituent mon corps, notamment en modifiant la constitution de l'atmosphère. La présence organique à ma surface a un impact sur mon devenir : par exemple, par la photosynthèse des végétaux ou par la respiration des mammifères, car ce sont deux procédés qui émettent du CO_2.*

Le ton de la Terre s'assombrit, la couche nuageuse qui l'englobe s'épaissit, les individus partout à sa surface entendent alors quelques coups de tonnerre :

> *Imaginez alors l'impact qu'ont les cracheurs de CO_2 ! Je parle évidemment de ces machines construites par la race humaine et qui ne font pas partie des cycles naturels des écosystèmes.*

Si la Terre se distingue du point de vue de la composition de son atmosphère, comparativement à Mars ou Vénus entre autres, c'est parce que la vie qui se met en place durant la période primaire a profondément modifié sa composition initiale (Barbault, 2000), au point de faire la différence entre des milieux capables d'accueillir la vie et ceux stériles (tels que la planète Mars).

> *Après cette période florissante, j'ai le souvenir vague d'une longue période de désolation.*

En effet, le passage de l'Ère primaire à l'Ère secondaire est signé par 10 millions d'années de conditions climatiques extrêmes qui s'enchaînent à la surface de la Terre. Les espèces les plus fragiles se voient éliminées pendant cette transition.

1.3. Ère secondaire

L'Ère secondaire (-230 à -65 millions d'années) est qualifiée de transitoire, car elle marque le passage d'un monde vivant archaïque à un monde proche de ce que nous connaissons aujourd'hui. C'est aussi durant cette ère que la planète passe d'une géographie à un seul continent à une cartographie continentale fragmentée.

La Terre reprend ses esprits, la couche nuageuse se dissipe, elle poursuit :

> *Après cet épisode de noirceur, le climat se tempère, ce qui participe à la prolifération de l'activité organique, autant marine que continentale. J'ai alors vu apparaître la période jurassique et laquelle s'est déroulée sans perturbation, ce qui a permis l'épanouissement de la faune et la flore sur toute ma surface.*
>
> *La croûte continentale, elle, était en grand mouvement : c'est-à-dire que les éruptions s'enchaînaient et les continents se déplaçaient. Cela a favorisé le déplacement des espèces vivantes et, par conséquent, la génération de nouveaux agencements entre les différents organismes, mais aussi entre les organismes et leurs nouveaux milieux. C'est avec bonheur que j'ai vu se multiplier les espèces sur mon sol et dans mes fonds marins.*
>
> *Néanmoins, cette époque, qui m'a procuré une joie infinie, a été assombrie par l'extinction d'espèces grandioses, dont les dinosaures… J'ai pu observer une succession de modifications au niveau de la flore provoquée par la diminution des eaux à ma surface. J'ai pu ressentir le stress généré par ces changements chez les grands herbivores et, surtout, chez les grands carnivores. À ces perturbations, se sont greffés d'autres événements, tel le violent écrasement d'une météorite.*

Les disparations qui marquent la fin de l'Ère secondaire sont entre autres imputables à un excès de spécialisation des espèces touchées : autrement dit, ce processus évolutif très raffinée a diminué la capacité d'adaptation aux changements des groupes exterminés (David, 1988). Ce constat soulève incontestablement des interrogations sur les aptitudes de

la race humaine à faire face aux changements qui s'amènent (IPCC[5], 2022) : verrons-nous l'histoire se répéter ?

1.4. Ère tertiaire et quaternaire

L'Ère tertiaire (-65 millions d'années à aujourd'hui) engloberait l'Ère quaternaire, car, en fait, pour isoler l'évolution de l'homme dans la chronologie paléontologique, une quatrième limite fut récemment institutionnalisée. Il est dit du « Tertiaire [qu'il] est celui des plantes à fleurs, des insectes à métamorphoses complètes […] et des Mammifères » (David, 1988, p. 130).

> *Les individus de la race humaine répètent souvent la phrase : « Après la pluie, le beau temps[6] ». Donc, comme après chaque tempête, un nouveau cycle plus paisible s'est entamé. Les nouvelles conditions climatiques et le mouvement des océans ont, encore une fois, permis le développement de nombreuses nouvelles espèces vivantes. Ce sont des périodes qui, vous l'aurez compris, inévitablement, me ravissent !*

Toutefois, c'est cette disposition météorologique qui a entraîné la plus récente glaciation[7], laquelle caractérise présentement l'Ère quaternaire.

Les grandes divisions de l'Ère quaternaire sont le Pléistocène et l'Holocène, et des débats sont en cours sur la reconnaissance de l'époque « anthropocène ». Les scientifiques ont de la difficulté à s'entendre sur les marqueurs (ou les [t]races) géologiques indiquant les

---

[5] L'acronyme IPCC tient pour l'« Intergovernmental Panel on Climate Change ». En français, cela fait référence au GIEC, soit le Groupe intergouvernemental sur l'évolution du climat.

[6] Des traces de ce proverbe sont identifiées dès le 18e siècle. Mais, nous pouvons imaginer qu'il a été popularisé grâce à un roman éponyme de la Comtesse de Ségur, écrit en 1871. Ce proverbe peut aussi prendre la forme suivante : « Après la pluie vient le beau temps ». (*Voir le* Dicocitations : https://www.dicocitations.com/citations/citation-10192.php)

[7] Les grandes glaciations sont d'une durée moyenne de 50 millions d'années et sont caractérisées par la présence de calottes polaires, dont la densité fluctue durant cette période. Entre les glaciations, « la Terre reste entièrement dépourvue de glace, même au pôle » (David, 1988, p.152). Nous sommes actuellement dans une période glaciaire.

impacts de la présence de la race humaine et, conséquemment, sur une date qui indiquerait le moment où sa présence a commencé à agir sur la géologie terrestre (Brown *et al.*, 2017) — en d'autres mots, le moment où elle a commencé à laisser sa trace. Ce constat, celui de l'action de l'espèce humaine sur la Terre, est effarant lorsque recadré dans le déploiement « grandiose de l'histoire de la Terre et de la Vie, [car considérant le nombre incroyable d'espèces ayant parcouru la Terre,] cette origine paraît pourtant bien banale, une parmi des milliers d'autres … » (David, 1988. p.165).

> *Tout du long de ce narratif, malgré sa concision et ses raccourcis, j'espère avoir bien montré que les phénomènes géologiques m'ayant forgée ont toujours été des acteurs dans l'évolution de ma biosphère. Vice versa, les métamorphoses chimiques de la biosphère ont elles aussi eu un impact sur ma géologie.*
>
> *Il va sans dire que vous, individus de la race humaine et habitants de la biosphère, vous n'échappez pas à cette règle. En effet, la constitution minérale d'un sol pour sa culture, le climat d'une région, les ressources pour fabriquer vos abris… tout cela a contribué à votre développement. Et, bien entendu, tout cela est le fruit des réactions aux conditions géologiques de vos milieux.*
>
> *C'est d'ailleurs pourquoi les fluctuations climatiques et les rythmes tectoniques se sont révélés être des facteurs primordiaux de sélection des Homidés, entre eux et par rapport aux autres animaux. Ce sont vos capacités à trouver de l'eau douce, suivre le gibier, vous mettre à l'abri lors d'intempéries, etc. qui vous ont permis de traverser le temps jusqu'à aujourd'hui.*
>
> *Dans ce combat pour votre (sur)vie, la domestication du feu a été un atout majeur. Vous avez su saisir, les derniers quelques milliers d'années, toutes les opportunités pour vous adapter à tous les milieux terrestres.*
>
> *Alors que vous avez su bien naviguer* avec *vos écosystèmes tout ce temps, où est passée aujourd'hui votre capacité à percevoir les signes ?* ***N'êtes-vous plus***

> ***présents à votre environnement ?*** *Ne sentez-vous pas la crise à venir ? D'où vient cette déconnexion* [cette incommunication] *avec moi, votre Terre mère ?*

Le Quaternaire arrive très certainement à terme, comme la matière à évidences — ce que nous pouvons observer concrètement — indique qu'une crise climatique est en formation (IPCC, 2022).

La Terre ne peut s'empêcher d'y aller d'un ton un peu plus moralisateur *:*

> *J'ai assisté à 5 extinctions majeures depuis que la vie parcourt ma peau et, croyez-moi, tout indique que vous êtes en voie vers la sixième. Cependant, celle-ci diffère des précédentes : les crises d'extinction antérieures se déroulaient sur des millions d'années, mais, actuellement, les changements se succèdent plus rapidement, et je dirais même à un rythme exponentiel. Nous voyons disparaître de façon massive espèce après espèce, qu'elle soit végétale ou animale, décennie après décennie (ce qui ira bientôt au rythme d'année en année).*
>
> *Habituellement, l'extinction est un cycle naturel de mon fonctionnement, mais cette accélération des changements m'est plus que préoccupante. Mon constat est que ce sont les activités de la race humaine et ses artifices qui en sont responsables.*
>
> *De plus, avez-vous perçu les leçons dans mon récit ? Notamment celle soulignant que toute phase d'extinction est suivie d'une reconstitution ? Cependant, jamais une reconstitution n'a été une reproduction du passé; une reconstitution est plutôt la renaissance de formes nouvelles en tant que meilleure stratégie d'adaptation face au changement.*
>
> *En d'autres mots, créatures humaines, nous ne ferez peut-être pas partie du renouvellement qui suivra : actuellement, vous courez probablement à votre propre perte…*

Ainsi, peu importe ce qui adviendra dans les prochaines décennies — parce qu'à l'heure actuelle, vu le manque de coopération mondiale, le dernier rapport du GIEC parle bien de

changement dramatique aux faibles chances de réversibilité et lequel est visible d'une décennie à l'autre (IPCC, 2022) —, la Terre poursuivra son évolution. Parallèlement, inéluctablement, notre Soleil lui aussi vieillira. Dans cette progression, « il consommera de plus en plus d'hydrogène, grossira et deviendra plus brillant et plus chaud. La Terre deviendra également plus chaude : les calottes polaires glaciaires fondront définitivement » (David, 1988, p. 176), laissant peu de parcelles terrestres habitables. L'élévation de la température à la surface se poursuivra, pendant plusieurs milliards d'années, jusqu'à atteindre 1400 °C (David, 1988) : la Terre arrivera alors à son crépuscule.

C'est ainsi que la Terre se tait…

> *Je (Marie-Claude) termine cette section sur ces fatalités. Cet historique voulait, d'une part, poser les assises de ma réflexion sur notre présence au monde, sujet qui est au cœur de ma thèse, en esquissant les liens indissociables entre toutes les choses de la planète, dont l'individu humain. Cet exercice se poursuit en diminuant l'échelle d'observation à celui de la biosphère, mais aussi en prenant une perspective liée à notre réalité (il n'y sera pas question de création des océans ou de dinosaures, par exemple). À partir de ce regard général sur l'évolution du vivant, offert par notre Terre mère, j'enchaîne donc sur une description un peu plus pointue de l'impact de la race humaine sur la biosphère (dont il fait partie). Laissons ainsi la parole au plus ancien des arbres, Pando.*

2. Ère anthropocène[8]

Notre époque est inédite. Nous constatons une modification accélérée des processus géobiologiques de la Terre, provoquée par la race humaine, comparativement à la progression naturelle qui la régit depuis des milliards d'années. Actuellement, nous ne pouvons plus parler des sciences de la nature, il convient plutôt de parler de *sciences de*

[8] Étant donné le manque de consensus sur la nomenclature à adopter pour indiquer notre période géologique (quaternaire, anthropocène, capitalocène, ou encore, occidentalocène), nous avons ici opté pour l'appellation la plus connue et la plus documentée : anthropocène.

l'homme et de la nature, car, aujourd'hui, l'un ne peut plus être pensé sans l'autre. Ce constat s'applique autant à la biosphère qu'à la morphologie de la Terre (la transformation des composantes non organiques); pour illustrer cette idée de l'action de l'homme sur la morphologie de la Terre, pensons à ces mines dont les excavations font plusieurs kilomètres, ou encore à toutes ces transformations en profondeur de l'écorce terrestre destinées à accueillir une population en croissance. Cette nouvelle dynamique issue de l'action de l'espèce humaine sur tous les milieux (même les océans qui nous semblent pourtant si inaccessibles et mystérieux) a court-circuité le principe même de sélection naturelle. Nous ne pouvons même plus parler de sélection naturelle basée sur les capacités d'adaptation du vivant (Barbault, 2000). Pour mieux discuter de cette situation, Pando, le géant tremblant, prend ici la parole.

Illustration 1.3. Pando
© Pete Lomchid/Getty Images

Pando est l'un des êtres vivants les plus âgés sur Terre, il compte au moins 80 000 ans d'existence. Pando, du mot latin signifiant « étendre », c'est 40 000 peupliers faux-trembles issus d'une seule et même racine située dans le sol en Utah, aux États-Unis (Pando, Futura Planète, 2018). Dans ce qui suit, Pando présente ce qu'est la biosphère et

son fonctionnement afin que nous soyons plus à même de comprendre l'effet anthropocène — soit l'action de la race humaine sur la géophysique de la Terre — sur la Terre mère : ce que nous nommons dans cet ouvrage-ci la *(t)race humaine*.

2.1. Fonctionnement des écosystèmes de la biosphère

Le terme biosphère désigne l'espace animé de la planète. Dans la première moitié du 19e siècle apparaît l'expression « écosystème » proposée par Sir Arthur George Tansgley, un botaniste qui cherchait à identifier des unités naturelles tenant compte de dimensions autant épistémologique, éthique que naturelle (Anker, 2002). Ainsi, le concept d'écosystème se veut une échelle d'observation adéquate pour les sciences de la nature afin de discuter à la fois de l'ensemble des êtres vivants qui cohabitent dans un biotope[9] et de leur cadre physico-chimique. Prenons une rivière pour illustrer ce lien entre les vivants et les facteurs physiques en milieu aquatique : c'est en grande partie le débit d'une rivière qui commande la qualité de ses eaux, à savoir si elle offre un milieu propice à la vie (Barbault, 2000). Par exemple, s'il y a une accumulation de sédiments en suspension causée par l'action du débit sur les processus hydrobiologiques et la température de l'eau, nous pouvons dire du débit qu'il nuit à la qualité de l'eau et, par conséquent, à la vie. Les processus de stabilisation écologiques reposent sur l'*union* des organismes vivants *avec* leur environnement physico-chimique : vivants et milieux sont nécessairement en perpétuelle communication.

De sa voix profonde et railleuse, Pando entame ici son récit :

> *En plus de 80 000 années d'existence, il m'en a été donné à voir des phénomènes ! La vie est un réel jeu de poupées russes. Je joue un rôle actif sur le territoire sur lequel je me déploie : je suis nourriture, abri, perchoir, filtre à*

[9] Le terme *biotope* désigne un « milieu biologique présentant des facteurs écologiques définis, nécessaires à l'existence d'une communauté animale et végétale donnée et dont il constitue l'habitat normal » (Biotope, CNRTL) ou, plus simplement, il désigne un *lieu de vie*.

> *air… Mais je joue aussi un rôle plus passif : la fourmilière à mon pied est un système en soi qui a besoin de moi bien indirectement.*
>
> *Les écosystèmes se déploient à toutes les échelles de grandeur, de l'étang à la rivière à l'océan, de la fourmilière au boisé et à la forêt ou, encore, de la chaîne de montagnes à la planète Terre dans son ensemble. La biosphère est continuellement en quête d'une stabilité dont le processus mobilise des milliards d'éléments organiques et leurs relations avec des éléments non organiques.*

En effet, il ne faut pas omettre qu'une « entité vivante, ou une partie de cette entité, constitue elle-même un écosystème en soi (pensons au biotope intestinal et son microbiote) » (Écosystème, Dictionnaire du monde en transition, s.p.). Les multiples composantes des écosystèmes sont constamment en devenir pour en préserver l'équilibre, mais aussi dans leurs rapports avec d'autres écosystèmes.

> *Mes milliers d'années sur Terre m'ont permis d'observer que les écosystèmes varient en fonction d'une rythmique journalière, lunaire ou saisonnière. Ce tempo peut aussi évoluer à la suite de perturbations ponctuelles, de plus ou moins grandes amplitudes, qui nécessitent un comportement d'adaptation des espèces vivantes. Dans ces situations, l'écosystème subit une transformation progressive dans son fonctionnement.*
>
> *La présence du rythme solaire est d'une importance capitale pour l'existence organique ; mais vous vous en doutez peut-être, car, dans son récit, la Terre a évoqué la force énergétique du Soleil. C'est la première et principale source d'énergie sur Terre, la « bioénergie[10] ». Ce terme désigne les sources d'énergies produites au travers de processus biologiques, dont le plus connu est la photosynthèse.*

---

[10] (Bioénergie, Futura, 2022). À noter qu'il nous apparaissait inconvenant d'introduire une référence dans un monologue, c'est pourquoi nous l'avons ajouté en note de bas de page.

> *La photosynthèse est en quelque sorte mon processus de digestion. Pour survivre, j'ai besoin de lumière, d'eau (H_2O) et de CO_2. À partir de ces éléments, je produis du glucose pour me nourrir et je libère de l'oxygène (O_2) qui, lui, est réutilisé par d'autres organismes.*
>
> *Le Soleil est à la source de la chaîne alimentaire des espèces vivantes, car, sans énergie solaire, il n'y aurait pas de plantes, puis sans plantes, les animaux n'auraient pas d'aliments de base pour se nourrir et ne pourraient survivre. Le Soleil est la source d'énergie à la base de la puissance d'action de toutes les espèces vivantes sur la Terre.*

La notion de flux d'énergie réfère à l'écoulement de l'énergie d'un milieu à un autre (Barbault, 2000). Évidemment, bien que la photosynthèse soit le processus biologique le plus important sur Terre (Photosynthèse, Futura Planète, 2018), permettant la circulation du flux d'énergie, la production d'énergie demande la participation de toutes les espèces de la biosphère afin de tendre vers un certain équilibre.

Pando poursuit son enseignement :

> *La vie sur Terre dépend du Soleil et des plantes, mais je n'oublie pas que l'interdépendance entre les diverses espèces d'un milieu qui, à première vue, n'ont rien en commun, joue un rôle tout aussi vital. La plus commune de cette forme interactionnelle est celle entre les abeilles et fleurs.*
>
> *Ou encore, dans mon cas, j'ai besoin du champignon pour maintenir mon flux d'énergie. Eh oui, le champignon ne m'est pas néfaste comme la tendance populaire porte à le croire. Les champignons forment un tapis autour de moi qui accroît la surface d'absorption de mes racines. De plus, ce qu'ils rejettent dans la terre, subséquemment à leur propre processus de digestion, m'enrichit en minéraux. En retour, je leur apporte d'autres types de nutriments nécessaires à leur développement.*

En effet, il a été observé que les devenirs morphologique, écologique et éthologique des espèces sont en corrélation (Barbault, 2000). Il est aussi scientifiquement adéquat de parler de coévolution des espèces.

> *L'association entre la race humaine et l'agriculture est elle aussi un exemple d'interdépendance entre deux formes : le sédentarisme de l'individu humain n'a été possible que par le développement de la culture de la terre ; et c'est la sédentarité qui a permis l'accroissement de l'espèce humaine. Mon âge vénérable me permet d'affirmer que, pendant plusieurs siècles, cette situation mutualiste (sédentarisme et agriculture) était suffisamment équilibrée pour la santé planétaire. Le déséquilibre que nous observons actuellement n'est que très récent.*

Pando ajoute tristement — et l'observateur attentif remarquera ici que ses feuilles se sont tout à coup flétries :

> *Dans les milieux hétérogènes où les ressources sont abondantes, les vivants sont diversifiés et ils ont donc des besoins différents. C'est pourquoi ils survivent mieux. Cela est même vital pour les écosystèmes, car cette multiplication des espèces nourrit le flux d'énergie commun. Dans ces milieux, la compétition est un fonctionnement naturel. Malheureusement, la race humaine préfère la dynamique de compétition malsaine plutôt que celle de mutualisation, ou même de compétition saine.*

D'un ton toujours de plus en plus sombre, et en donnant l'impression de ne plus pouvoir supporter le poids de ses branches feuillues, Pando enchaîne :

> *La présence de la race humaine agit significativement sur les autres espèces. Elle a mis une importante quantité d'espèces en situation de sous-alimentation et en recherche d'abris, et ce, jusqu'à provoquer l'extermination de nombreuses espèces. Par exemple, de mon vivant, j'ai vu disparaître plus de 75 % des variétés de semences comestibles en raison d'une sélection restreinte des types de cultures par la race humaine.*

Notons que la superficie d'un biotope est aussi considérée comme une ressource, car les espèces ont besoin d'espace pour vivre : elles « consomment » l'espace d'un milieu (Barbault, 2000). Les créatures humaines, depuis quelques siècles, « surconsomment » les espaces de vie : la race humaine met indirectement des milliers d'espèces vivantes en

danger d'extinction simplement en transformant des kilomètres et des kilomètres carrés d'espace naturel afin d'étendre leurs zones urbaines ou agricoles.

> *La prédation est aussi un élément important de l'équilibre. J'en suis actuellement victime… Depuis un siècle, ma colonie s'amenuise dû à une surpopulation de cerfs qui dévorent mes pousses, ce qui m'empêche de me renouveler. Cette surpopulation de cerfs est le résultat d'un déséquilibre écosystémique provoqué par l'extermination des loups par l'espèce humaine, les loups étant les prédateurs naturels des cerfs.*
>
> *Quoique ma dégénérescence me soit déjà bien difficile à vivre, je ne peux m'empêcher de penser à toutes ces espèces qui dépendent de moi, qui s'éteindront avec moi si j'atteins un point de non-retour. Sans parler de tout le CO_2 que je ne pourrai plus transformer en oxygène : un fait coûteux pour l'équilibre des éléments de l'atmosphère et de la santé de la Terre.*

Bouleversé par ses propres paroles, Pando prend un moment de silence pour se recueillir.

Pando est ce que les scientifiques des écosystèmes appellent une espèce « clé de voûte », cette expression désigne les espèces structurantes des milieux (Barbault, 2000).

> *La « clé de voûte » est une fonction structurante qui peut aussi être conférée à des mammifères. Les éléphants, par leur poids, contribuent à maintenir des paysages de savane herbeuse ouverte, c'est-à-dire laissant la vue libre sur l'horizon. Si ces mammifères très massifs disparaissaient, leur habitat se revégétaliserait en une forêt dense, c'est-à-dire en un milieu sombre, complexe et hostile, ce dont beaucoup d'espèces mammaliennes souffriraient.*

En résumé, la sélection naturelle consiste en ce cycle de vie écosystémique. Pour survivre et se reproduire, les organismes doivent évoluer en agençant leurs traits de caractère — morphologiques, physiologiques, éthologiques, écologiques et démographiques — aux aléas de leur environnement. « Ces combinaisons complexes de caractères […] réunissant des traits qui fonctionnent ensemble et coévoluent entre eux, […] traduisent l'adaptation des populations à leur environnement. » (Barbault, 2000, p. 84). En d'autres mots, l'évolution n'est pas l'unique fait d'une progression génétique (des déplacements de caractères d'une génération à l'autre) ; l'évolution des espèces de la biosphère repose aussi sur des principes de compétition, de mutualisme et d'adaptation. La sélection naturelle, soit la capacité d'adaptation des espèces, est tout autant le fait du milieu (ses conditions stables [prévisibles/prédateurs] ou instables [catastrophes]) que des dispositions génétiques des espèces. Ce fait démontre combien la matière des milieux de vie, autant organique qu'inorganique, agit sur les espèces.

Tel que mentionné avant la prise de parole de Pando, notons que l'expression « écosystème » est encore récente, il en est de même pour les avancées scientifiques significatives sur le fonctionnement des écosystèmes. En effet, cette nécessité de relier espèces et écosystèmes pour mieux en comprendre le fonctionnement date de 50 ans seulement (Barbault, 2000)[11]. Ainsi, ce n'est que tout récemment qu'un « lien croissant tend à s'établir entre l'organisme, la population, le peuplement et l'écosystème » (Barbault, 2000, p. 216) et notamment, le lien entre la race humaine et le débalancement écosystémique planétaire. « À ce jour, le concept même d'un écosystème n'a, aux yeux de certains écologistes et géographes, aucune légitimité lorsqu'il s'agit d'aires anthropiques » (Dansereau, 2015, s.p.). Ce retard scientifique explique partiellement l'incapacité d'agir et de changer les comportements humains devant les dérèglements climatiques.

Pour le présenter en d'autres mots, la multiplication par deux de la population humaine depuis le milieu du 20e siècle est une donnée qui fut longtemps écartée des observations

[11] Nous souhaitons ici rassurer le lecteur, nous avons pris en compte l'année de parution de la référence dans notre calcul : ce n'est que depuis le début des années 1970 qu'espèces et écosystèmes sont étudiés ensemble.

sur les écosystèmes et leur évolution. Pourtant, la (sur)consommation par la race humaine des ressources naturelles a explosé durant les dernières décennies, agissant ainsi directement sur les milieux naturels. Cette surexploitation des ressources naturelles a stressé les systèmes naturels, déséquilibrant l'infrastructure écologique de la biosphère de la Terre entière à un point où, aujourd'hui, la machine ne peut être renversée. Cette nécessaire ouverture paradigmatique — soit la reconnaissance d'une (t)race humaine sur les structures écosystémiques — arrive-t-elle trop tard ?

2.2. Quelques effets de déséquilibre attribuable à la (t)race humaine

Pando reprend ses souvenirs :

> *Il y a 80 000 ans, tout était bien paisible sur la Terre mère. Il était possible d'entendre le hurlement du loup sur bien des kilomètres. Mais les inventions des créatures humaines font tellement de bruit depuis le dernier siècle que j'ai peine à entendre le bruissement de mes propres feuilles. Ce capharnaüm chasse beaucoup d'animaux des espaces verts en périphérie des zones occupées par l'humain, alors que les espaces où ils peuvent se retrancher se font de plus en plus rares. En effet, la race humaine prend un malin plaisir à abattre mes frères.*

La pollution caractérise toute forme de nuisance, qu'elle soit physique ou non. Par exemple, le bruit peut être qualifié de source polluante. Un milieu pollué l'est « au travers d'effets directs ou indirects altérant les critères de répartition des flux d'énergie, des niveaux de radiation, de la constitution physico-chimique du milieu naturel et de l'abondance des espèces vivantes » (Barbault, 2000, p. 237).

> *Un autre phénomène « pollueur » récent est l'apparition d'espèces indigènes dans les milieux. Dans un premier temps, j'avais cru à l'évolution d'espèces d'ici, mais, après des échanges avec mes pairs de partout sur la planète, j'ai réalisé que ces nouvelles espèces venaient d'autres milieux éloignés. Les espèces se sont mises en mouvement plus rapidement ces dernières années. Étant donné que la planète et les océans se réchauffent rapidement depuis les*

> *dernières décennies, certains vivants peuvent se déployer dans des milieux autrefois inadaptés pour eux.*
>
> *Malheureusement, bien souvent, les espèces issues des eaux chaudes qui se retrouvent en zone nordique sont prédatrices des espèces de leur nouveau milieu.*
>
> *Ce déplacement est aussi directement attribuable à la race humaine qui, volontairement ou involontairement, transporte des espèces. Pensons au phénomène très connu des insectes exotiques qui se faufilent dans les cargaisons. Voilà une autre situation qui court-circuite le déplacement des flux d'énergies.*

La majorité des problèmes environnementaux découle, entre autres, de la croissance rapide et désordonnée des humains (Barbault, 2000). Nourrir la population humaine a exigé d'outrepasser les compétences et capacités en agriculture, ce que la race humaine a accompli ces dernières décennies par des avancées spectaculaires en production agricole. Robert Barbault (2000, p. 276), résume finement les conséquences de l'agriculture sur la planète :

> L'expansion de l'économie de l'élevage est le changement le plus important survenu ces dernières décennies en agriculture, avec en corollaire le détournement d'une part croissante de la production céréalière au profit de l'alimentation animale […] « Un écologiste d'une autre planète, observant la Terre, pourrait conclure que le bétail est l'animal dominant de notre biosphère » écrit David Hamilton Wright, de l'Université de Georgie (Atlanta). Cela permet à une couche croissante de riches consommateurs de manger régulièrement de la viande, mais à un coût écologique élevé, payé par la terre : on estime qu'il faut, aux États-Unis, 6,9 kg de céréales pour produire 1 kg de viande de porc ; les millions de tonnes de déchets de l'élevage peuvent polluer rivières et nappes phréatiques ; le volume d'eau utilisé pour fournir un américain moyen en viande, lait et œufs, chaque jour, est supérieur à l'utilisation quotidienne d'eau par personne (380 litres) ; enfin, les élevages industriels impliquent une forte demande d'énergie.

En pourcentage compréhensible, cela signifie que l'agriculture consomme 25 % des ressources en eau, alors que ce chiffre s'élève à 10 % dans le cas de la consommation des ménages et des villes.

Pando reprend sur un ton toujours de plus en plus désolé — ses branches les plus basses touchent pratiquement le sol tant il est découragé :

> *Je sens aussi la terre dans laquelle je suis bien enracinée s'appauvrir. Cet appauvrissement est le fait de l'agriculture qui érode des masses considérables de terres arables chaque année. De plus, cela fait disparaître une précieuse variabilité génétique végétale.*
>
> *Un sol durement exploité prend du temps à se régénérer en bons minéraux afin d'être une bonne terre d'accueil pour les végétaux. L'espèce humaine semble s'être bien acquittée de ses besoins alimentaires, car la population n'a cessé de croître. Mais à quel prix et pour combien de temps encore ?*
>
> *Il m'attriste de parler ainsi, mais plus le temps passe, plus il me semble juste d'affirmer que la créature humaine est le pire envahisseur que la Terre n'ait jamais connu. Ce sont eux qui me poussent à disparaître ; moi, le plus vieux vivant de la Terre. Sans parler du fait qu'ils courent eux-mêmes vers leur perte…*

Pando souligne dans cette dernière intervention que la surexploitation agricole a hypothéqué plusieurs régions du monde en ressources naturelles, leur possibilité de développement dans l'immédiat est considérablement réduite (Barbault, 2000). Pourtant, la population humaine à nourrir ne cesse de croître : combien de temps encore vivrons-nous sur ce régime d'exploitation accéléré ?

Les « problèmes d'environnement, que l'on songe aux changements climatiques, à la pollution, à l'érosion de la biodiversité, sont clairement des *problèmes de sociétés*, liés au fonctionnement et au développement de ces dernières » (Barbault, 2000, p.7 ; *notre accentuation).* Autrement dit, il semble que nous ne pourrons résoudre les problèmes environnementaux sans nous attarder d'abord à nos problèmes de sociétés, nos lacunes de vie en communauté (en communion… notamment considérant qu'une communauté est le résultat de la mise en relation d'humains entre eux, mais aussi, d'humains avec toutes sortes de matières [Kuhn, Ashcraft et Cooren, 2017]). Si nous souhaitons résoudre les problèmes environnementaux, il est nécessaire que cela passe par la/le politique. Mais, cette

corrélation entre la Nature et la sphère subjective a complètement été évacuée ces derniers siècles dans la foulée de la pensée positiviste qui a régi les sciences (ce dont il sera traité un peu plus en détail dans la Partie III, plus spécifiquement au Chapitre VI [p. 159]). En effet, depuis des centaines d'années nous perfectionnons des sciences à l'approche expérimentale et en silo, portant sur des objets spécifiques, et notamment avec cette croyance qu'il est nécessaire d'effacer l'observateur (soit la société humaine) des expérimentations pour ne pas « contaminer » les expériences. Ce faisant, depuis des siècles, nous enregistrons des études sur des phénomènes environnementaux sans tenir compte du réseau complexe dans lequel ils sont imbriqués, ni de l'impact de la race humaine sur les milieux. ***Les études sur l'environnement ont trop longtemps oublié l'homme dans leurs calculs*** : nous avons oublié que nous (« nous » étant tous les éléments de la Terre) sommes tous interdépendants. À la lecture de cette dernière phrase, nous ne pouvons que constater l'absurdité des sciences positivistes.

La mise au jour de la relation entre les problèmes environnementaux et la race humaine arrive au moment où nous sommes en train de tarir les flux d'énergie de la biosphère (IPCC, 2022). Et le mot n'est pas trop fort, car les données semblent bel et bien indiquer que nous concourrons à un suicide collectif, sans parler des millions de « meurtres » encourus à l'endroit des êtres vivants en général, et ce, quotidiennement. En quelques années seulement, nous sommes passés de prévoir les impacts de la race humaine sur la biosphère à devoir proposer des mesures effectives pour prévenir l'accroissement des effets anthropocènes. Il est évident que nous devons maintenant agir d'une manière qui va au-delà d'un « développement durable » (ce dont nous traiterons au Chapitre III, p. 58). La conciliation entre le bien-être de la race humaine et sa survie n'est plus compatible.

Je clos la discussion de l'ancêtre Pando sur des révélations qui traitent de destructions et de fatalités, de la même manière que j'ai terminé le monologue de la Terre. Veuillez m'en pardonner. Mais, le dernier rapport du GIEC (IPCC, 2022) m'encourage à ne pas faire autrement : nous détruisons la vie sur la Terre et nous n'avons plus le luxe de nous mettre la tête dans le sable sur ce fait. Il nous faut agir, car le temps nous est maintenant compté.

J'espère que ces interventions d'entités naturelles auront réussi à vous plonger, cher lecteur, dans la perspective de la Nature. J'espère que ces visions inhabituelles sur notre mode d'existence sur la Terre, émises par des choses qui normalement nous apparaissent comme des acteurs « secondaires » de notre réalité, vous auront permis d'effectuer un certain recul par rapport à vos propres actions quotidienne et de leurs impacts sur la Nature. Surtout, j'espère que cette lecture vous aura amenés à voir, qu'en fait, ***c'est nous, les créatures humaines, qui sont secondaires dans l'ordre de la Nature****. Car, même si nous disparaissons, la Terre, elle, continuera de tourner : la Culture est sous-jacente à la Nature…*

Je poursuis cette idée d'ordre de la vie au prochain chapitre. Dans ce qui suit, à la lumière des révélations du premier chapitre, je tente de réfléchir aux raisons pour agir face aux dérèglements climatiques et à la question de la responsabilité.

CHAPITRE II :

« Pour-quoi » agir ?

Michel Serres, dans son ouvrage *Le contrat naturel*, offre une belle entrée en matière vers une discussion sur le « pour quoi », « pourquoi » ou « pour qui » agir, qui peut nous aider dans une réflexion qui porte sur l'adoption d'une éthique environnementale : pourquoi la race humaine devrait-elle développer une conscience environnementale ? Pour lancer la réflexion, il se réfère à quelques-uns des grands récits de l'histoire de l'humanité (tel que l'*Illiade*) pour montrer que

> […] dans ces représentations […] les adversaires, le plus souvent, se battent à mort dans un ***espace abstrait*** où ils luttent seuls, sans marécage ni fleuve. Ôtez le monde autour des combats, ne gardez que les conflits ou les débats, denses d'hommes, purs de choses, vous obtiendrez le théâtre sur les planches, la plupart de nos récits et des philosophies, l'histoire et la totalité des sciences sociales : le spectacle intéressant que l'on appelle culturel. Qui [ne] dit jamais ***où*** se battent le maître et l'esclave ? Notre culture a horreur du monde [naturel] (Serres, 1990, p. 16 ; *nos accentuations*).

La planète Terre n'a jamais été que parure autour des histoires humaines, dans lesquelles les conclusions proclament un vainqueur, et donc détermine un vaincu, en faisant fi des dommages collatéraux, dont la Nature en paie souvent les frais. Ou encore, les récits mythologiques ou bibliques nous ont appris que les déchaînements de la Nature ne sont que des messages des Dieux (qui plus est, des Dieux à l'image de l'homme). Suivant les récents constats sur les changements climatiques (IPCC, 2022) qui évacuent toute intervention des Dieux dans leurs explications, pour la première fois, comme Serres (1990, p. 18) le dit merveilleusement bien, « la nature globale entre dans l'histoire ». Paradoxalement, c'est bien parce que nous l'avons considérée comme accessoire à notre histoire que nous sommes aujourd'hui arrivés à ce point critique. Cette nouvelle intégration de la Nature dans notre quotidien n'est pas sans heurt, elle est critique pour la survie de

l'humanité, mais aussi pour des milliers d'autres espèces sur la Terre. Mais à qui incombe la responsabilité de cette menace naturelle ? Devons-nous craindre la Terre ou bien la considérer comme une chose fragile — les dérèglements climatiques sont-ils vengeances ou réactivités impulsives ? Ou bien, devons-nous craindre l'homme qui, pendant des siècles, a inconsciemment troublé l'équilibre de la Terre ? Au point où, l'homme n'a « pas seulement envahi l'espace du monde, mais aussi, si j'ose dire, l'ontologie » de la Terre (Serres, 1990, p. 40). En effet, l'humanité modifie constamment son environnement, et cet environnement modifié mène les individus humains à modifier leur conduite, et ainsi de suite (Couteau, 2010).

Comment entrer en dialogue avec la Terre, comment débattre de la situation, alors que nous ne parlons pas la même langue et que, décidément, nous avons peine à nous comprendre ? Comment « signer » le fameux contrat qui régit toutes transactions (politique, sociale, économique, etc.) entre individus ou groupes d'individus, mais, cette fois, avec la Terre ? Serres le rappelle, même la guerre est le fait d'un accord commun d'entrer en guerre, une guerre qui ultimement cherche à enrayer une violence pure. Mais, à ce jour, il n'existe aucun droit ni accord pour régir la violence qui a cours entre l'humanité et la Terre (nos techniques font violence au monde et en briment la beauté), et entre la Terre et l'humanité (car inversement, il est vrai de dire que les catastrophes naturelles détruisent l'habitat humain). Il nous faut donc « décider la paix entre nous pour sauvegarder le monde et la paix avec le monde afin de nous sauvegarder » (Serres, 1990, p. 47), et sauvegarder sa beauté. Notre vie en dépend (si notre vie mérite bien d'être préservée… et, à la lumière des récits du chapitre précédent, il semble que la Terre et Pando n'en voyaient pas vraiment le mérite).

Pour qui ou pour quoi agir ? Mais aussi, « que faire ? Quand le faire ? Comment et que décider ? D'abord : qui décidera ? » (Serres, 1990, p. 52) Des gestes drastiques sont nécessaires, mais certainement impossibles à imposer… **Comment susciter des changements ?**

Dans un monde (néo)capitaliste devons-nous en venir à mettre une valeur sur la biodiversité pour lui donner une voix (un poids) dans le débat environnemental ? Devons-

nous élaborer un « capital[12] » naturel, afin de faire valoir l'endettement écologique à la race humaine ? Et, même dans une telle perspective, comment pouvons-nous évaluer monétairement la valeur de la Nature ? Quelle valeur a un paysage ? Que vaut le plaisir de découvrir une cascade lors d'une randonnée en forêt ? Que vaut la surprise de croiser un daim dans le boisé de notre cour arrière ? Ou encore, d'apercevoir une tortue sauter à l'eau alors que nous approchons d'une roche au bord d'un lac ? Ceci en considérant que « pour une fraction au moins de la population, la nature et ses beautés constituent une source irremplaçable de détente, de sérénité, de plaisir et donc de santé » (Barbault, 2000, p. 290) Robert Barbault (1994, *dans* Barbault, 2000, p. 290) poursuit ainsi ces questionnements :

> Faut-il […] évaluer le coût de l'accroissement des tensions psychologiques, de la fréquence des maladies psychosomatiques ou psychiques, des dépressions qui résultent d'une bétonisation productiviste de l'espace urbain et d'une uniformisation monotone des campagnes pour justifier la conservation et la gestion de la diversité ?

Et ce, alors que les bienfaits de la nature sur la race humaine ne sont jamais les traitements prescrits pour les individus qui souffrent. Comment y attribuer une valeur ? D'autant plus que les guérisseurs contemporains préfèrent de loin mettre à l'épreuve leur médicament chimiquement élaboré pour court-circuiter toute possibilité d'une guérison suivant l'ordre de la nature/Nature, car la rapidité d'un rétablissement prime dans notre monde contemporain où tout va trop vite. Nous n'avons plus le temps de « prendre le temps » de prendre soin de nous, encore moins de nous guérir correctement et selon les besoins de notre nature profonde.

> *Je réinsère ma voix ici pour souligner ce questionnement ci-haut évoqué :* et qui, de toute façon, a décidé que l'espèce humaine avait plus de valeur que les merveilles naturelles ?
>
> *Une réelle évaluation est de mise…*

[12] Il s'agit ici de donner une valeur économique à la Nature et au service qu'elle rend au fonctionnement de nos économies ; ce qui n'est actuellement pas le cas. Nous consommons gratuitement (et nous revendons à profit) les ressources de la Nature sans inclure cela dans des calculs économiques, tels que le Produit intérieur brut (PIB). Développer ce genre de calculs permettrait de créer des dettes écologiques que nous pourrions réinvestir dans la sauvegarde des écosystèmes (Institut Michel Serres, s.d. ; Fondation Suzuki, 2016).

Michel Serres s'intéresse aussi à l'élément « temps » lié à ces questions : le temps qui passe et coule. Comment mettre en relation « le temps qui passe et le temps qu'il fait » (Serres, 1990, p. 52) lorsque nous vivons dans le court terme ? Autrement dit, comment redonner sa valeur au présent, au fait d'être présent ? Car, dans l'ère capitalocène, c'est dans le très court terme qu'un individu ou une société retire le maximum de son pouvoir, qu'il jouit le plus rapidement d'un capital, et que l'individu ou la société possède, c'est-à-dire que c'est dans le très court terme que l'un peut jouir du droit de propriété. Conséquemment, afin d'atteindre cette perspective où il faut acquérir « plus de pouvoir le plus rapidement » possible, l'individu humain se place au centre de son environnement (il se croit maître de la Nature). Pourtant, ce sont les humains qui ont besoin de la Terre pour exister et persister (et particulièrement les Occidentaux qui ont bâti leurs avoirs et leurs propriétés sur le dos de la Nature). La Terre, elle, peut très bien (et bien mieux) vivre sans l'homme.

Dans cette perspective temporelle, il nous apparaît qu'il y a peut-être des leçons à tirer des visions ontologiques orientales, ou encore de celles des Premières Nations[13], afin de redonner une valeur à la nature et au temps présent. D'ailleurs, avons-nous oublié qu'il s'agit de sociétés beaucoup plus anciennes que nos sociétés occidentales, alors n'avons-nous pas une certaine sagesse à retirer de leur mode de vie ? Ou bien nos ardeurs de colonisateurs et de convertisseurs chrétiens ont effacé ce fait de nos mémoires ? D'une part, ces sociétés plus anciennes possèdent une conception circulaire du temps, fondé sur le rythme de la Terre : pour ces sociétés aux traditions millénaires, la vie est basée sur la succession des saisons (Raine, 2005). Ce faisant, ces sociétés possèdent la certitude du cycle et du recommencement, et elles ont développé un mode de présence au monde intrinsèquement lié au rythme de la Terre.

Il y a aussi d'autres leçons à tirer des Orientaux et des Premières Nations, ils ont la vision du « je », du sujet humain, comme étant dépendant d'un milieu, une posture que

---

[13] À noter ici que cette énumération ne vise pas à réduire ces visions à une seule tradition ancestrale. Il s'agit de souligner la diversité des visions du monde qui s'appuient sur des conceptions holistiques et non duelles.

nous pouvons imaginer liée à leur conception du temps : qui sommes-nous sans la ritournelle des saisons ? Ou sans le cycle répétitif nuit/jour ? Dans leur langage, le sujet se place toujours en périphérie du milieu dont ils sont issus : nous dirons, dans toute langue occidentale : « J'ai aperçu un lièvre » ; alors qu'un autochtone, dans son dialecte, dira plus ou moins : « Un lièvre, j'ai aperçu ». D'ailleurs, n'est-il pas bête que notre langue nous amène à dire, dans nos expressions de tous les jours, que « nous changeons de saison »… Alors que « nous » n'avons rien à y voir, les saisons changent et nous nous y adaptons. Toujours sur ce sujet, voici une conversation tirée du livre de Robert Moor, *On Trails*, entre l'auteur et un descendant Cherokee, un peuple autochtone des Amériques :

> La structure de la grammaire cherokee — dans laquelle le sujet d'une phrase vient après l'objet direct — sert également à décentrer subtilement le locuteur. « En anglais, c'est *je pense ceci, je pense cela ; je veux ceci, je veux cela*. C'est comme si nous [la race humaine] étions au centre du monde et que le monde nous entourait », a déclaré Belt. « Dans notre langue, tout est ici et nous sommes quelque part autour. Ce qui signifie que nous en faisons simplement partie, au lieu d'en être le centre ». (Moor, 2016, p.178 ; *italiques dans l'original*)[i]

De plus, notons que dans les dialectes orientaux, le « je » n'existe pas, au mieux il y existe un « nous » (Tremblay, 2016). Dans cette optique, Pauline Couteau, chercheure au Centre de recherche sur le Japon EHESS, reprend les mots d'Élisée Reclus[14] qui, déjà au 19e siècle, inspiré de la culture japonaise, appelait une nouvelle éthique de la responsabilité. Couteau nous invite donc à adopter « une responsabilité qui nous engage à répondre de ce qui nous entoure, dans la mesure même où nous sommes à notre tour modifiés par cela même que nous modifions. L'humanité est responsable de la Nature, puisqu'elle en est issue elle-même » (Couteau, 2010, para. 22) ; ce qui vient boucler la boucle du chapitre précédent. En effet, il va sans dire que les sociétés orientales et autochtones se sont développées en cultivant cette connexion avec la Terre mère et rendant implicite dans leur façon de faire cette leçon que la Terre nous a servie dans le premier chapitre de cet

[14] Élisée Reclus (1830-1905) est un géographe et anarchiste français, précurseur de la discipline qu'est l'écologie et qui, en son temps, a écrit sur l'Asie orientale.

ouvrage : nous sommes le résultat de l'ensemble du processus évolutif de la Terre, nous en dépendons et nous lui sommes redevables.

Pourtant, étrangement à notre attitude dévastatrice envers la Nature, ne sommes-nous pas une société de codes d'éthique et de moral ? Contrat social, contrat naturel, droits de l'homme… autant de codes de conduite qui régissent nos comportements en société, mais qui excluent encore à ce jour une éthique de l'homme face à la Terre (Serres, 1990)[15]. Peut-être serait-ce le temps de s'occuper de la grande victime des guerres des hommes, la Terre ; peut-être serait-ce le temps d'écrire sur « le droit des êtres qui n'en ont pas » (Serres, 1990, p. 63) ? Ne serait-il pas temps de signer cet accord avec la Terre ? Ou, à tout le moins, l'accord de guerre… Michel Serres poursuit brillamment, utilisant des mots que nous pourrions associer à ceux de Deleuze et Guattari (1980) : « Raison humaine majeure, nature extérieure mineure. Le sujet de la connaissance et de l'action jouit de tous les droits et ses objets d'aucun » (Serres, 1990, p. 64).

Il est plus que temps que nous nous efforcions de devenir le « mineur » (Deleuze et Guattari, 1980), de « devenir-Nature », de « re*devenir* une *matière* » de la Terre comme toutes les autres, afin de rétablir, à tout le moins, un équilibre entre les systèmes naturels et les systèmes sociaux. La Terre « nous parle en termes de forces, de liens et d'interactions » (Serres, 1990, p. 69), nous devons entreprendre de parler ce langage dans cette quête d'équilibre. Il nous faut ressentir la fragilité et la force de la Terre. Il nous faut en arriver à percevoir que nous sommes constitués de la même substance que la Terre et que, nécessairement, nous en dépendons. C'est ce que le premier chapitre de cet ouvrage cherchait à faire. Comprendre cette interdépendance est un premier pas vers une ouverture à l'idée de développer un code de conduite responsable face à la Terre.

---

[15] Cela dit, nous pouvons néanmoins constater quelques exceptions. Par exemple, 10 états africains, 6 à 8 états sud-américains, 1 état asiatique et 1 état océanien ont fait de l'eau potable une ressource protégée constitutionnellement afin de préserver le droit fondamental à l'eau pour tous (Bernaud, 2017). En regard de l'origine de ces états, nous pouvons constater que ces changements adviennent dans les régions les plus vulnérables et les plus touchées par les bouleversements climatiques. Ces préoccupations sont de plus en plus à leur ordre du jour, poussées par l'urgence d'agir. Notons tout de même que cela se fait pour le besoin de l'humanité, et non pas pour les besoins de la Terre.

Nous sommes dépendants de la santé de la Terre, nos actions violentes en modifient la composition et ces modifications nous impactent à leur tour. Inversement, si nous nous efforçons enfin de prendre soin de la Nature, c'est de nous aussi que nous allons prendre soin (Couteau, 2010) : en préserver le flux et la force vitale, c'est alimenter notre propre force, notre propre puissance d'agir.

Alors, « pour-quoi devons-nous agir ? » **Nous devons agir pour la Terre, pour qu'en retour celle-ci agisse positivement sur nous**, nous qui sommes tous interdépendants. Nous devons agir pour la Terre et, ce faisant, pour notre propre bien.

Ces deux premiers chapitres étaient destinés à vous faire *ressentir* « pour-quoi » et « pour-qui » nous devons agir devant l'évidence des dérèglements climatiques. Le Chapitre IV (p. 86) sera d'ailleurs destiné à démontrer comment nous développons certaines tendances et, ce faisant, comment nous pourrions développer des tendances en faveur de la santé de la Terre : autrement dit, comment développer une éthique environnementale. Le Chapitre IV cherche à exemplifier la voie vers un potentiel de changement de l'attitude de la race humaine face à l'environnement. Cependant, avant de prendre ce chemin, dans le chapitre qui suit (Chapitre III, p. 58), nous développons davantage notre réflexion à l'aide d'une illustration issue de notre contemporanéité, notre période capitalocène. Afin d'exemplifier plus concrètement la participation à la fois des activités humaines et de la matière dans le processus évolutif de la Terre, nous nous pencherons sur le cas de l'architecture.

Nous avons déjà dit plus haut que la période anthropocène identifie le moment où la présence de la race humaine — la (t)race ! — a commencé à produire des impacts sur la géophysique de la Terre (Anthropocène, *Encyclopædia Universalis*, 2022). Le terme est au cœur d'un consensus mondial sur l'appellation que nous devons donner au temps présent. Cependant, ce que nous illustrons dans ce qui vient se rapporte plutôt à la définition proposée par Donna Haraway sur la période dans laquelle nous vivons. Haraway nomme plutôt capitalocène l'ère où un ensemble de phénomènes, initiés par le besoin d'accumuler du capital, s'entrecroisent. Dans une entrevue, elle nous dit de façon très éloquente que « […] le monde contemporain n'est pas qu'un acte de l'espèce humaine. Il s'agit plutôt d'une systématicité située très complexe, constituée de peuples et de leurs appareils, y

compris leurs bétails agricoles et autres bêtes. Ce n'est pas seulement un acte de l'espèce humaine » (Haraway, Ishikawa, Gilbert, Olwig, Tsing et Bubandt, 2016, p. 539)[ii]. Nous constatons dans cet extrait la multiplicité ontologique des activités sur la surface de la Terre qui soutient nos modes de présence au monde ; ce dont Pando parlait en termes de « mutualisation ».

Quoique Haraway (Haraway *et al.,* 2016) nous mette en garde à propos de la connotation politique derrière l'usage de ce terme — une utilisation pouvant donc être critiquée —, il nous semble beaucoup plus approprié d'identifier par le terme « capitalocène » notre actuel mode de présence au monde qui est, effectivement, complètement orienté vers la production et l'accumulation de capital. Nos modes de présence au monde sont constitués d'une multiplicité d'événements qui ne sont pas issus que du fait anthropos, ils sont bel et bien motivés par la nécessité d'accumuler du capital. L'incursion qui vient dans le champ de pratique de l'architecture permettra donc, d'une part, d'illustrer concrètement l'enchevêtrement entre l'activité humaine, qui est multiple dans sa nature et conditionnée par le capital, et ses effets sur la Terre; d'autre part, à travers cette nouvelle histoire, nous saisirons l'occasion de vous présenter davantage les préceptes qui seront au cœur du Chapitre IV. Car, dans la partie II, nous tenterons de vous initier davantage à notre proposition du « devenir-matière ».

CHAPITRE III

Rôle de l'architecture à l'ère capitalocène

Les chapitres précédents communiquaient des paroles plutôt sombres quant à l'avenir du monde tel que nous le connaissons. Dans cette troisième section, nous poursuivons la discussion du premier chapitre à partir des récents constats scientifiques et d'une illustration de notre contexte contemporain : la situation climatique et le rôle plus spécifique de l'architecture par rapport à cette condition sont ici discutés plus longuement. Plusieurs notions d'actualités liées à cet enjeu, telles que le développement durable et la globalisation, sont abordées et accompagnées de divers exemples afin de préparer le lecteur aux discussions qui viendront dans les prochains chapitres. Ce chapitre prolonge ainsi la question soutenue précédemment : *« pour-quoi » et « pour qui » développer une conscience environnementale* ?

1. Changements climatiques et développement durable

L'expression « changements climatiques » désigne l'ensemble des modifications auxquelles sont soumis les différents facteurs environnementaux, nommément, la température, les précipitations et les vents. En principe, ces facteurs fluctuent naturellement dans le temps de manière cyclique, tel qu'il a été décrit par la Terre dans le Chapitre I (p. 21). Toutefois, les scientifiques tendent à croire que les variations actuelles sont plutôt attribuables à l'augmentation marquée des gaz à effet de serre (GES) dans l'atmosphère, tout particulièrement depuis la Révolution industrielle, provoquant un déséquilibre de l'effet de serre. Dans un cas comme dans l'autre — origine naturelle ou anthropique (Longhurst, 2015) —, une augmentation significative, et s'accentuant davantage chaque année, de la température à l'échelle mondiale est observable (Longhurst, 2015 ; IPCC, 2022).

Cette hausse inhabituellement rapide de la température aura, à court et moyen terme, d'innombrables conséquences, notamment sur la fonte progressive des calottes polaires, sur l'augmentation du niveau de la mer et sur l'acidification des océans. Ces conséquences auront aussi un impact direct sur la santé des êtres humains par : l'abaissement de la qualité et de la quantité d'eau potable ; l'augmentation du smog dans les centres urbains ; des canicules plus fréquentes ; la propagation de maladies infectieuses ; et ce ne sont que des exemples parmi d'autres. Les pays en voie de développement seront les premiers et les plus gravement touchés par ces événements désastreux (IPCC, 2022). Aujourd'hui, cette situation, notamment par l'attention politique et médiatique dont elle est l'objet, ne peut plus être ignorée. L'accord international sur la réduction d'émissions de GES conclu en décembre 2015, lors de la Conférence des Nations unies sur les changements climatiques (COP21) à Paris (CCNUCC, 2015), en témoigne.

Corrélativement à cette situation climatique et par le rôle qu'a tenu la Commission mondiale sur l'environnement et le développement (CMED) sur son dévoilement, les questions environnementales sont de nos jours intimement liées à la notion de développement durable[16]. En effet, cette expression popularisée par le rapport Brundtland de la CMED est définie comme un « développement qui répond aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs » (CMED, 1987). La perspective du développement durable, tel que promue, guide les efforts pour ralentir cette hausse des températures tout en préconisant le bien-être présent des communautés humaines. L'objectif d'une perspective de développement durable consiste ainsi à aborder indissociablement les dimensions environnementale, sociale et économique dans les activités de développement. Cela, dans le but de :

[16] « L'expression *sustainable development*, traduite de l'anglais par "développement durable", apparaît pour la première fois en 1980 dans la ***Stratégie mondiale de la conservation***, une publication de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) » (MDDELCC, 2015).

> Maintenir l'intégrité de l'**environnement** pour assurer la santé et la sécurité des communautés humaines et préserver les écosystèmes qui entretiennent la vie ;
>
> Assurer l'équité **sociale** pour permettre le plein épanouissement de toutes les femmes et de tous les hommes, l'essor des communautés et le respect de la diversité ;
>
> Viser l'efficience **économique** pour créer une économie innovante et prospère, écologiquement et socialement responsable. (MDDELCC, 2015)

Lorsque nous nous attardons sur les perturbations climatiques liées à une augmentation des GES dans l'atmosphère, l'essor industriel fulgurant des deux derniers siècles serait alors entièrement responsable des problèmes environnementaux auxquels nous devons tous faire face actuellement (IPCC, 2022). De plus, il apparaît que le domaine de la construction y tiendrait une part importante de responsabilité (ONU, 2016 ; UNEP SBCI, 2009 ; 2013). Dans les sections qui suivent, nous explorons ces liens entre architecture et dérèglements climatiques.

2. Conditions environnementales et architecture

Un rapport réalisé en 2009 par le *United Nations Environment Program* (UNEP) adressé aux décideurs révèle que les bâtiments sont responsables de plus de 40 % de la consommation d'énergie mondiale et producteurs du tiers des émissions de GES ; les bâtiments commerciaux à eux seuls chiffraient une production de 1 million de tonnes métriques de CO_2 annuellement en 2006 (UNEP SBCI, 2009). Outre la production de CO_2, le domaine de la construction a des impacts non négligeables sur d'autres issues environnementales : par exemple, chaque jour aux États-Unis, 5 millions de gallons d'eau potable sont utilisés spécifiquement pour le renvoi des toilettes ; ou, encore, comme relaté au Chapitre I, la santé des écosystèmes et de leur biodiversité est grandement atteinte par l'étalement urbain (UNEP SBCI, 2009 ; 2013).

Cependant, il faut savoir qu'une transformation des méthodes de construction est une avenue possible vers un changement positif de l'impact environnemental provenant de l'activité humaine (ONU, 2016). Un rapport émis en 2005 du *Canada Green Building Council* soutient que construire en respectant des normes écologiques peut permettre de réduire de 70 % l'empreinte écologique d'un bâtiment conventionnel (Lucuik, 2005). Et même plus, puisqu'il conviendrait de soutenir qu'aujourd'hui il ne faut plus considérer la création d'architectures en termes de construction neuve : dans la situation actuelle, il faut admettre qu'il est temps d'encourager le recyclage des infrastructures en place au lieu de faire table rase sur l'existant. Des statistiques produites par le gouvernement du Canada chiffrent la situation comme suit :

> Statistique Canada a indiqué que les déchets de construction et de démolition (excluant l'asphalte, le béton et les gravats) représentaient 12 % (soit 2 816 528 tonnes) des déchets non dangereux éliminés au Canada en 2002. La même année, seulement 16 % (soit 536 345 tonnes) des déchets de construction et de démolition générés ont été recyclés. Bien que ces données soient quelque peu désuètes, elles donnent le portrait le plus complet actuellement disponible à l'échelle nationale. (Gouvernement du Canada, 2013, rubrique : Description)

Simplement au Québec, il est estimé que les activités de constructions, de rénovations et de démolitions génèrent plus de 2 millions de tonnes de matériaux résiduels chaque année, et ce, depuis au moins 2015 (Recyc-Québec, 2021 ; Recyc-Québec, 2018 ; Dinelle, 2021). Ces déchets liés à la construction représentent près de 20 % du total des matières résiduelles générées dans la province (Recyc-Québec, 2021 ; MDDELCC, 2018). Enfin, quelques recherches supplémentaires sur l'état de la pollution due au secteur de la construction nous ont menée à découvrir que 30 % des déchets plastiques proviennent de la construction (Gouvernement du Canada, 2020).

Considérant ces données, il devient primordial de changer les pratiques de l'architecture et, en tant qu'usagers, de revoir nos attentes et comportements de consommation par rapport au cadre bâti. Dans l'optique d'une dégradation climatique liée à la quantité de CO_2 dans l'atmosphère, il semble que nous devons, sans tarder, adopter des pratiques de construction favorisant : l'achat de ressources locales, la préconisation du bois à l'acier, l'application de principes bioclimatiques, etc. De plus, suivant un souci évident de préservation de la biodiversité, particulièrement celle des biotopes/écosystèmes

directement touchés, il nous faut construire des bâtiments qui permettront de limiter la consommation d'eau et la production de déchets, ou encore, de nous préoccuper de leur implantation afin de ne pas précipiter l'érosion des sols, ce qui se produit suite à une coupe d'arbres excessive par exemple. Tout cela, en primant de surcroît l'application de gestes de récupération des matières, de récupération des eaux de pluie et en privilégiant des constructions en hauteur ayant moins d'emprise au sol, entre autres. Dennis Meadows[17], physicien et professeur de l'Université du New Hampshire (1972 ; *dans* Colomb, 2013, p. 138), dans une conférence sur l'avenir des villes, souligne cette nécessité de pérennité et de résistance des constructions « […] avec comme priorité l'adaptation/recyclage de la ville plutôt que la construction neuve, même vertueuse en termes d'énergie ».

3. Une architecture durable

Nous avons brièvement expliqué ce que sont les changements climatiques et l'incidence environnementale de la construction architecturale sur cette condition : ce domaine y tient une part néfaste, mais une transformation des pratiques en regard des trois pôles du développement durable peut en minimiser l'impact (Lucuik, 2005 ; ONU, 2016). C'est notamment de ces liens qu'est tirée cette contraction des expressions architecture et développement durable vers la terminologie « architecture durable ». En d'autres mots, nous entendons dans cette expression qu'elle désigne des constructions conçues en fonction de leur responsabilité environnementale, sociale et économique. Ayant élaboré sur l'impact environnemental des projets d'architecture dans la section précédente, nous expliciterons ci-dessous davantage les aspects économique et social pouvant leur être associés. Ces aspects liés à l'activité constructive y sont d'abord traités sous une perspective d'intervention locale, puis par rapport à leurs effets à l'échelle de la Terre.

[17] Dennis Meadows est l'un des auteurs du rapport Meadows (ce rapport est communément connu sous cette appellation), intitulé *Les limites à la croissance*, publié en 1972. Ce rapport est l'une des premières références constatant des conséquences de la croissance économique sur l'écologie.

3.1. Dimensions locales du développement durable

Lors des calculs financiers prévisionnels d'un projet de construction, les parties prenantes tiennent rarement compte du fait que les dépenses de construction ne représentent que 25 % du coût de vie[18] d'un bâtiment (MIQCP, 2006). Cela s'explique entre autres par la mise en œuvre de projets relevant généralement d'organismes à but lucratif : ces derniers ne visent que des profits à court terme alors que, dans une vision durable, il faut calculer les dépenses, mais surtout les gains liés à des intégrations environnementales[19] sur le long terme. Autrement dit, actuellement, les parties prenantes des projets lésinent sur l'intégration de techniques et principes verts et durables lors de constructions neuves, car ils représentent des mises de fonds initiales élevées. Pourtant, comme la consommation en énergie est subséquemment moindre, des calculs à long terme révèleraient qu'ils permettent plutôt une économie des coûts d'exploitation d'un bâtiment.

Quant à l'aspect économique, il faut mentionner que les ressources locales sont souvent délaissées pour des ressources étrangères moins chères, alors que leur utilisation réduirait les émissions de CO_2 liées au transport en plus d'encourager l'économie locale. C'est en regard de ces types d'exemples que l'aspect économique d'un projet est interdépendant des impacts environnementaux. Au Québec, en 2014, le secteur de la construction était le quatrième en importance (excluant le secteur public) et ce calcul ne comprend même pas les bénéfices économiques qui en relèvent indirectement (Deloitte, 2016). Par conséquent, la prise de conscience doit nécessairement se faire de manière graduelle et inclure les préoccupations actuelles des individus, notamment quant aux aspects financiers de nouvelles pratiques. Ne serait-ce que d'amener à la conscience que notre « économie moderne est basée sur l'idée de la "gratuité" des biens et services environnementaux : l'air, l'eau, la fertilité des sols, la biodiversité, la reproduction

---

[18] Par coût de vie, il est entendu les frais liés à la maintenance et aux frais de consommation énergétique.

[19] À cet effet, imaginons, par exemple, l'implantation de systèmes géothermiques, de panneaux solaires ou à l'aménagement d'un toit vert, mais aussi, tout simplement, à l'utilisation de matériaux locaux et de qualité ou de techniques constructives passives. Ou encore, pourquoi ne pas utiliser le bois à la place des panneaux MDF (*medium-density fibreboard*), en plus d'installer des fenêtres triples au lieu de fenêtres doubles et orienter ces dernières selon la course du soleil.

écologique et les réserves en forêt, poissons, etc. » (Raine, 2005, p. 27). Mais surtout, de faire réaliser que ces fonds de capital naturel diminuent et tendent à disparaître : comme discuté au chapitre précédent (voir Chapitre II, p. 50), inclure ce coût écologique dans les calculs de projets aiderait certainement à relativiser les objections sur les dépenses supplémentaires qu'une bonne pratique architecturale peut engendrer.

La responsabilité sociale, quant à elle, signifie qu'une construction participera à l'amélioration de la qualité de vie de ses usagers et qu'elle aura un impact direct sur leurs habitudes quotidiennes à court et à long terme. Par exemple, à l'échelle de la ville, afin de constituer un legs aux générations futures, l'architecture doit impérativement participer à l'émergence d'aménagements à échelle humaine (Gehl, 2010), ce qui aura des bienfaits notamment sur la santé physique et psychologique des individus (Paquin, 2016). Les villes se doivent d'être imaginées en considération des infrastructures urbaines avoisinantes (services, espaces publics, transport collectif, vie culturelle à proximité, accessibilité, etc.) afin de perpétuer des espaces sains et durables pour tous. Car

> […] les lieux constituent un aspect fondamental de l'existence humaine dans le monde en tant que source de sécurité et d'identité pour les individus et les groupes de gens, alors il est important que ces lieux continuent d'être ressentit comme étant signifiants, de manière à ce qu'il en résulte un bien être individuel et collectif (Raine, 2005, p. 142).

Pourtant, Raine (2005, p. 142) fait le constat suivant dans ses travaux :

> […] où les paysages urbains et […] la banlieue sont souvent étrangement uniformes, confinant effectivement ses habitants à un ennui qui a, dans plusieurs cas, généré un profond abattement ou mené au vandalisme. Dans l'ère moderne, l'accès à une appartenance vivante et vibrante à un lieu semble impossible pour de nombreuses personnes […].

Les banlieues ou les villes suburbaines avec leurs grands boulevards disposent de peu d'espace piéton et tous les services sont éloignés et inadéquats aux déplacements piétons et cyclistes, mais aussi à ceux des personnes handicapées et plus âgées, ou à l'émancipation des enfants. Cependant, dans le monde moderne, l'importance des lieux et de leur architecture — en tant que facteur signifiant pour la santé des individus et les identités culturelles — s'est effacée au détriment du capital.

Nous avons discuté du « pour-quoi » agir (voir Chapitre II, p. 50) et nous avons avancé que si nous souhaitons agir pour la santé de notre planète (et par rebond agir pour nous), modifier nos approches d'aménagement pourrait être l'une des actions à adopter afin de soutenir notre Terre; cela aurait un impact direct sur la race humaine, sur sa santé et son bien-être. Aussi, précédemment, nous avons décrit l'espèce humaine agissant comme si elle était le centre de la Terre, notamment dans la façon dont elle l'exploite et mène ses activités quotidiennes. Il est étonnant de constater que nous nous conduisons de la même façon face à la majorité des individus de notre race. Dans le *design* de nos aménagements, les maîtres d'œuvre sont complètement déconnectés des impacts de leurs installations pour les usagers ; comme s'ils n'avaient pas conscience du « pour-qui » ils aménagent, et qu'ils étaient menés seulement par une volonté de rationalité. Cette observation complique notre questionnement portant sur le « pour-qui agir ? » Car, devant ce constat, nous nous questionnons même à savoir si la race humaine serait dans l'incapacité d'agir pour elle-même.

> *Lorsque je lis et relis ces mots, je me répète, immanquablement : mais dans quelle impasse nous nous trouvons… !*

Cela dit, marquons au moins la parcelle positive de ce dernier point : il transparaît de cette brève présentation qu'un souci de réduire l'impact environnemental dans le milieu de l'architecture se profile bel et bien. Pourtant, encore à ce jour, son mouvement est directement freiné par les aspects économiques et sociaux.

3.2. Dimensions globales du développement durable

À une tout autre échelle, les impacts de la construction sont tout aussi importants à bien des égards. Voici deux conséquences majeures du phénomène de la globalisation[20] liée à l'architecture qui transgressent les lignes directrices du développement durable : les répercussions de l'« industrie culturelle » — considérant que l'architecture représente le patrimoine culturel d'une société [21] — et l'éthique vis-à-vis des travailleurs de la construction.

Depuis plus d'un demi-siècle, la culture s'est fait assimiler par les logiques d'entreprise et de marché. Theodor Adorno et Max Horkheimer, dès les années 1950, ont pointé ce phénomène de « l'industrie culturelle », soit le passage de la culture comme étant unique et contextuelle vers une culture reproductible et de/en masse. Ces auteurs ont observé un développement des produits culturels non pas conformément aux besoins des consommateurs, mais bien selon ce que l'industrie veut imposer aux consommateurs. Cela, dans « la recherche [continuelle] de nouvelles possibilités de faire fructifier le capital dans les pays hautement industrialisés » (Adorno, 1964, p. 13). Alors que la culture a longtemps été le moyen des hommes de protester et de se réclamer de leur identité, la soif capitaliste en a fait un outil d'avilissement : aujourd'hui la culture est marchandise et la complexité des différences locales se voir ignorée. « Les forces du marché global écrasent les cultures locales, l'histoire, l'identité sociale et les éléments naturels, qui constituaient auparavant les déterminants premiers du caractère des lieux et des manières de vivre qui ont évolué avec eux. » (Raine, 2005, p. 141) Déjà, en 1830, de Tocqueville disait des créatures

---

[20] Nous préférons l'anglicisme « globalisation » au terme « mondialisation » car nous adoptons la différenciation suivante : où le premier évoque le processus économique de l'uniformisation du monde, alors que le deuxième renvoie plutôt aux dimensions politiques et culturelles.

[21] « Une des fonctions majeures [de l'architecture] est de donner des repères spatiaux et symboliques, qui varient d'une civilisation à l'autre. Reflet d'une époque, d'une culture, d'une société, l'architecture modèle les hommes et agit sur leur mode de vie. En effet, nul ne peut échapper à l'architecture, et chacun y est perpétuellement confronté. » (Architecture, Encyclopédie Larousse)

humaines, à travers monde, qu'elles devenaient de plus en plus semblables (Tocqueville[22][23], 1951 ; *dans* Raine, 2005).

L'architecture, en tant qu'objet culturel, n'échappe pas à cette idéologie qui réclame d'offrir des repères reconnaissables pour les hommes dans un monde qui se veut chaotique (Adorno, 1964). « Les idées d'ordre [que l'industrie culturelle] inculque sont toujours celle de statu quo » (Adorno, 1964, p.17), instituant un conformisme et une acceptation passive de l'état des choses. Conséquemment, des villes génériques croissent partout dans le monde (Dubaï, Shanghaï, Séoul, New York, etc. ; *pour visualiser quelques-uns de ces calques architecturaux* voir Appendice B, p. 323), lesquelles ne sont plus représentatives des cultures locales, mais plutôt des icônes architecturales de l'opulence capitaliste. Les identités culturelles se voient ainsi dissoutes à l'échelle planétaire, même à travers le cadre bâti.

Selon cette logique où le cadre bâti ne se développe plus selon une culture et des techniques traditionnelles locales, mais plutôt dans un esprit de standardisation et d'économie de moyen —bien que la nouvelle architecture soit l'image du capitalisme et de l'opulence, elle se doit néanmoins d'être construite le plus économiquement possible —, la main-d'œuvre peut alors venir de partout, tant que des économies sont réalisées. Les porte-paroles de *Who Builds your Architecture ?* (WBYA) (Wilson et Carver, 2016), lors d'une conférence au Centre canadien d'architecture (CCA), ont offert un éclairage poignant sur les répercussions humaines de l'architecture globalisée. La main-d'œuvre bon marché provenant de pays sous-développés se voit attirée par des promoteurs à l'aide d'arguments salariaux et de conditions de travail (des promesses de conditions de vie améliorées pour eux, mais aussi pour leur famille). Une fois sur place, la réalité est tout autre : ces travailleurs se retrouvent dans des conditions précaires, les salaires promis sont fractionnés par de l'imposition non divulguée au moment de les appâter et, de ce fait, les

---

[22] Tout au long de la thèse, nous allons insérer les références citées par les auteurs que nous mobilisons en note de bas de page. Il s'agit d'une façon de diffuser ces références que nous n'avons pas directement consultées.

[23] Tocqueville, A. de (1951/1835). *De la démocratie en Amérique* (vol. 2). Paris: Édition Gallimard.

rémunérations se trouvent être insuffisantes face au coût de la vie sur place (Wilson et Carver, 2016).

Cette problématique concernant les travailleurs de la construction repose essentiellement sur des questions de responsabilité. C'est-à-dire que les *Starkchitects* de ces constructions monstrueuses, lesquels sont souvent recrutés à la suite de concours internationaux d'architecture, se déresponsabilisent des projets une fois les chantiers entamés. Quant aux parties prenantes sur place, elles sont souvent multiples et aucune ne souhaite prendre en charge ces travailleurs aux statuts précaires comme ils sont de provenance étrangère.

Ce simple coup d'œil sur les effets du phénomène de globalisation démontre son incompatibilité avec les principes du développement durable tels que présentés en amont. En fait, un dysfonctionnement au niveau des pôles social et économique y est palpable, ralentissant encore une fois une réponse symbiotique à la crise écologique. La globalisation, vue sous le seul aspect de l'architecture, est à la source d'une société du contrôle (Deleuze, 1990), de pertes des identités culturelles et de la dégradation de la qualité de vie humaine.

3.3. L'approche intégrée du développement durable

À la lumière des considérations présentées ci-dessus, il semble qu'une construction durable se doit d'être imbriquée dans des dimensions économique, environnementale et sociale, à de multiples échelles. Par conséquent, cela laisse supposer que la réalisation d'un objet d'une telle complexité demande la mise en commun de nombreux professionnels dont la pratique touche, de près ou de loin, ces différentes dimensions afin qu'elles soient intégrées harmonieusement, localement et dans le respect du développement durable. C'est pourquoi bâtir responsablement exige une approche éclectique qui doit prendre racine dès les premières esquisses conceptuelles d'un projet d'architecture (CMED, 1987). Cette approche est soutenue par un nombre grandissant d'instances gouvernementales et privées,

notamment à travers l'usage d'un processus de conception intégré (PCI)[24] (SCHL, 2003 ; Genest, 2008).

Le PCI s'inspire de l'approche intégrée définie par le rapport Brundtland dans les termes suivants :

> [C'est une] approche [qui] permet d'appréhender la complexité, la diversité et l'interconnexion des problèmes. C'est une solution holistique, conforme à la vision traditionnelle indienne, qui vise un résultat global optimal en misant sur la complémentarité des solutions. Le développement intégré permet donc de combiner des solutions multiples qui vont agir simultanément sur toutes les causes des problèmes. […] ***L'approche intégrée pense globalement et agit localement*** (Humanium, 2016, rubrique : Le Développement Intégré ; *nos accentuations*).

Lors d'un projet d'architecture, il est plus que probable qu'une phase conceptuelle prolongée et enrichie par un savoir collectif de plusieurs expertises rendrait compte des bénéfices suivants sur plusieurs décennies : (1) environnementaux — par une meilleure utilisation de principes écologiques passifs et de réutilisation, mais aussi par une prise en compte de la biodiversité de l'écosystème d'implantation ; (2) économiques — calculs des retombées à long terme grâce à la performance énergétique ainsi que par l'entretien des matériaux préalablement choisis avec soin qui éviteront des remplacements[25] et, du même coup, des déchets. Mais aussi, par l'encouragement de l'économie locale par l'achat des ressources sur place et l'emploi de la main-d'œuvre locale ; et (3) sociaux — comme l'amélioration de la qualité de vie à l'intérieur des bâtiments due à une meilleure qualité de l'air. Ou encore, dès la conception, mettre l'accent sur le rapport de l'objet construit à son échelle macro (urbaine), c'est-à-dire sur la relation entre une habitation et son quartier, ce

---

[24] « La conception intégrée permet d'élargir la vision que les acteurs ont du projet en confrontant directement leurs idées, leurs connaissances et leurs points de vues [sic] qui sont autant d'approches différentes du même bâtiment. Cette démarche intellectuelle ouvre l'élaboration d'un bâtiment sur un éventail de variables qui influencent la prise de décisions. Elle met aussi en lumière les liens de causalité entre les différents aspects du bâtiment. […] Cette approche est d'ailleurs encouragée par le programme LEED (Leadership in Energy and Environmental Design) du Conseil du bâtiment durable du Canada. » (Équiterre, 2011)

[25] « Remplacement » étant synonyme de dépenses imprévues et supplémentaires.

qui mènera à une amélioration des conditions de déplacement et d'accessibilité. Sans oublier la préservation des identités locales par le respect des traditions architecturales issues du milieu et l'utilisation des ressources à portée de main.

Alors que ces constats sont quelque peu évidents dans les circonstances actuelles, l'avènement de bonnes pratiques constructives durables tarde toujours. Comme mentionné, il y a une reconnaissance grandissante des bienfaits d'une démarche PCI. Cependant, son usage est dédié uniquement à des considérations environnementales mesurables. Ceci se traduit, par exemple, par l'absence d'acteurs non directement liés à l'activité constructive, tels que les sociologues, les économistes, les usagers, les ergothérapeutes, parmi bien d'autres. Autrement dit, il y a encore bien des éléments qui pourraient être associés à l'activité de construction qui, pourtant, demeurent dans l'oubli. C'est comme si, de nos jours, les concepteurs et réalisateurs de nos architectures étaient amenés à **faire « sans »…**

4. Les obstacles à l'architecture durable : faire « sans »

4.1. Travail en silo

L'idéologie du Mouvement moderne en architecture, laquelle a laissé des traces importantes autant sur le patrimoine du 20^{e} siècle que dans les méthodes de construction, procède directement de la Révolution industrielle. Cette idéologie repose essentiellement sur l'homogénéisation du paysage urbain et sur la recherche de la perfection technique du produit architectural (Architecture Industrielle, *Encyclopædia Universalis*, 2022). Cela est rendu possible par le développement de matériaux tels que l'acier et le béton. Qui plus est, parallèlement et conséquemment à cette évolution industrielle, se met en place le Taylorisme comme nouvelle vision de gestion du travail dans les usines.

La simultanéité des innovations en architecture, du travail en usine et d'une approche managériale favorisant une organisation du travail la plus efficace possible — laquelle est basée sur des principes de division du travail, de spécialisation et de systématisation — est à la source des processus de préfabrication en construction (Architecture [Matériaux et techniques], Architecture [Thèmes généraux], Architecture Industrielle, *Encyclopædia Universalis*, 2022). L'architecture modulaire, c'est-à-dire faite

« à partir d'un assemblage de pièces usinées et standardisées en vue d'un montage rapide en chantier » (Préfabriqué, CNRTL, 2012), permet la matérialisation de cette idéologie de l'unification et de l'homogénéité prônée par des architectes de renom tels que Le Corbusier ou, encore, Gropius, deux représentants du Modernisme en architecture (Architecture Industrielle, *Encyclopædia Universalis*, 2022). Cette idéologie est d'ailleurs bien calquée et en phase avec la montée de l'industrie culturelle, laquelle prône cette même logique de standardisation (George et Bonneville, 2011). La préfabrication permettant d'ériger des constructions à une vitesse jamais égalée auparavant, il n'en faut pas plus pour impulser le Modernisme en architecture.

Cette période de l'architecture, qui se prolongea jusque dans les années 1960, a dès lors fortement marqué les façons de faire en instaurant une séparation des tâches de fabrication en construction architecturale, en éliminant par ailleurs l'architecte de la phase de production et de montage. Les principes du taylorisme ont profondément imprégné les processus de conception en architecture et, malgré l'éclosion de modes de travail alternatifs au cours des dernières décennies, le domaine de la construction est encore aujourd'hui stigmatisé de cette gestion en silo des étapes de construction qui, de surcroît, en limite les innovations. Cela, étant donné que les instances institutionnelles et politiques liées à ce domaine, encourage et cimente cette production à la chaîne.

À cet enclavement, il faut mentionner les principes de préfabrication révolutionnaires pendant le Mouvement moderne en architecture, lesquels ont aussi contribué à éloigner une architecture de son contexte. C'est-à-dire qu'au-delà d'une standardisation par pièce — cette dernière, lorsque mise à contribution intelligemment, peut avoir des avantages matériels et économiques dans une perspective de développement durable —, ces procédés se sont transposés dans l'élaboration complète de maisons produites en série directement en usine, par exemple, réduisant du coup l'importance de considérer les principes architecturaux bioclimatiques, mais aussi la considération des ressources locales dans les séquences conceptuelles ou, même, les besoins singuliers des différents usagers.

Un phénomène de silo d'autant plus renforcé par sa reproduction dans les institutions universitaires, car l'élaboration des programmes universitaires est calquée sur

cette classification des professions (Lucier, 2006). Comme certaines disciplines liées à l'architecture sont quelques fois regroupées sous une « Faculté de l'aménagement » (l'Université de Montréal en est un exemple), des initiatives de métissage d'ateliers de formation naissent ici et là, à l'occasion. Malheureusement, ces dernières sont souvent abandonnées par la lourdeur administrative qu'elles requièrent, mais aussi, dues à des conflits territoriaux entre les directions de programme. Néanmoins, comme les lieux de formations représentent des espaces évolutifs cruciaux pour le développement des architectes, il nous semble qu'une intervention sur ce plan se voit de plus en plus pressante.

4.2. Aperçu législatif

L'obstacle législatif en est évidemment un de taille au déploiement d'architecture durable, lequel comporte de nombreuses ramifications. C'est pourquoi nous ne mentionnerons que quelques-uns des segments qui le composent.

Par exemple, il y a différents modes d'attribution des contrats de construction au Québec, que cela provienne des organismes publics (gouvernementaux et municipaux) ou de promoteurs privés. Nommons, entre autres, la méthode traditionnelle répondant au règlement sur l'attribution des contrats de travaux de construction des organismes publics provinciaux (chapitre C-65.1, r.5), laquelle est reproduite dans le privé. En mots simples, la méthode traditionnelle vise l'octroi d'un contrat au plus bas soumissionnaire, elle est donc principalement basée sur des critères de coût et d'échéancier. Il y a la formule Partenariats Public-Privé (PPP) très d'actualité. D'ailleurs, le gouvernement du Canada y dédie un site web où il vante ses avantages et son approche quelque peu intégrée et collaborative (PPP-Canada, 2016). Hamel (2010) met en garde : leur position sur le PPP est toutefois à considérer avec certaines réserves. Le site de l'OAQ (OAQ, 2013) présente aussi le mode d'attribution par concours, une méthode que le Bureau du design de la Ville de Montréal tente de promouvoir pour qu'elle devienne « la façon de faire » des projets d'envergures.

Outre les protocoles entourant l'octroi d'ouvrages, il ne faut pas oublier les règlementations d'urbanisme souvent désuètes (disons-le) qui façonnent elles aussi

l'architecture. Enfin, comme dernière référence législative parmi bien d'autres, il y a la convention contractuelle des parties prenantes d'un projet d'architecture. Actuellement, les contrats requièrent des ingénieurs qu'ils assument la majeure partie de la responsabilité civile d'une construction. À la lumière de cette information, il devient évident que ces derniers soient beaucoup moins enclins à inventer de nouvelles techniques et à se plier aux idées novatrices de certains architectes, comme les parts de responsabilité de ces innovations leur incombent automatiquement (Roy, 2016). Un constat qui explique aussi la tendance au conservatisme dans le milieu architectural au Québec.

4.3. Une sur trois dimensions

Ce portrait, quoiqu'à première vue sombre, n'est pas sans espoir comme des démarches sont entreprises dans le milieu afin de pallier l'impact environnemental des constructions. À cet effet, nous pensons aux quelques certifications écologiques qui sont élaborées à travers le monde. Par exemple, la certification LEED [26] vise l'amélioration des constructions neuves en guidant les concepteurs à l'aide de spécifications mesurables. En effet, un guide LEED propose des outils réflexifs de conception en regard de plusieurs paramètres liés à un bâtiment (emplacement, aménagement extérieur écologique, gestion de l'eau, matériau et ressource, etc.). Cette initiative est soutenue par le Conseil du bâtiment durable du Canada (BDQ, 2022) et laquelle est aujourd'hui la principale ressource pour la mise en œuvre d'un PCI.

L'Institut royal d'architecture du Canada (IRAC)[27] tente lui aussi de sensibiliser à l'architecture durable, laquelle il qualifie comme suit :

> La notion d'architecture véritablement durable peut être définie comme étant la création de bâtiments dont la conception, la construction et l'exploitation ne consomment que des ressources renouvelables. La durabilité s'entend aussi de

---

[26] Système d'évaluation *Leadership in Energy and Environmental Design* (LEED)

[27] L'IRAC est un conseil qui a pour mission de faciliter l'acquisition et l'échange de connaissances professionnelles liées au domaine de l'architecture, de même que de promouvoir l'acquisition des connaissances requises pour exercer la profession et encourager la recherche dans tous les domaines qui s'y rapportent. (IRAC, 2015)

> la fabrication et du transport des matériaux, des composantes et de l'équipement de construction. (IRAC, 2015)

Toutefois, et comme l'illustre la citation ci-haut, nous pouvons constater que l'architecture durable n'est conçue par ces instances que sous la dimension environnementale du développement durable, autrement dit, elles en ont une vision incomplète, car elles n'envisagent pas agir sur ses aspects économique et social.

Il faut faire preuve de beaucoup plus de vigilance face à cette propension à lier développement durable (et environnement) uniquement avec la performance énergétique d'un bâtiment : il est primordial d'éviter de réduire développement durable et architecture durable à des normes référentielles et mesurables, telles que celles du LEED ou du BREEAM[28]. Il convient d'insister ici : une architecture doit procéder par une approche intégrative des dimensions sociale, économique, environnementale. Il ne faut surtout pas normaliser le développement durable — d'autant plus que cela se fait sous une dimension exclusivement environnementale — et en faire l'unique référence des démarches constructives, au risque d'en faire une idéologie comme l'a été le Modernisme en son temps. En d'autres mots, il ne faut pas considérer le développement durable sous sa dimension environnementale mesurable comme une solution universelle à tous les problèmes, « au risque d'en dénaturer ses principes fondamentaux et de continuer nos erreurs passées » (Sarfati, 2016, p.15).

En résumé, l'élaboration d'une réponse architecturale à des enjeux autant sociaux, économiques qu'environnementaux est à l'heure actuelle ralentie : par la prépondérance du travail en silo ; par les principes de préfabrication ; par les systèmes de régulation légaux ; par un accent mis sur un seul palier du développement durable, mais aussi par une dissonance sur une « bonne » définition du développement durable liée à l'architecture par les acteurs du milieu eux-mêmes — et ce, sans même parler de l'absence d'une définition plus ou moins commune de l'architecte. Cette conjoncture garde les architectes et tout autre intervenant à distance des processus collaboratifs englobant et des milieux dans lesquels

---

[28] Organisme privé britannique de recherche en bâtiment *Building Research Establishment in Environmental Assessment Method* (BREEAM).

ils doivent intervenir. Une architecture durable exige un savoir multiplié, collectif et localisé pour sa matérialisation afin de satisfaire l'intégration des trois dimensions du développement durable, soient le social, l'économie et l'environnement. Ou, du moins dans un premier temps, pour éviter que les dimensions économique et sociale minent les tentatives environnementales. Il ne faut plus se questionner sur les pratiques de l'architecture à partir de points de vue différenciés sans relation, c'est-à-dire établir des normes indépendantes sur les ressources, sur les techniques, ou encore sur les stratégies de collaboration. Il faut aborder l'architecture tel un développement intégré de tous ses aspects (par exemple, utiliser telle technique, parce que nous avons à portée de main telle ressource).

4.4. Faire « sans » la Terre

Dans le Chapitre I, la Terre et Pando nous ont menés à comprendre, dans un premier temps, que tous les éléments de la Terre sont interdépendants des uns et des autres. Dans un deuxième temps, ils ont mis en lumière le fait que l'espèce humaine s'est complètement détachée de cette réalité à propos du mode de présence au monde sur la Terre. L'espèce humaine est aujourd'hui en totale déconnexion (nous pourrions dire en désunion ou incommunication pour reprendre certaines terminologies de la thèse) avec la Terre et son fonctionnement, et de surcroît, elle s'est proclamée au sommet de l'ordre de la Nature. Puis, le Chapitre II, profondément inspiré des réflexions de Michel Serres, s'est poursuivi avec cette idée de la race humaine qui vaque à ses affaires « sans » la Terre : la culture occidentale s'est construite sur les « planches d'un théâtre » nous dit très justement Serres. La culture occidentale — encore plus aujourd'hui avec l'influence de l'industrie culturelle (Adorno, 1964) et de la médiation des technologies de l'information et de la communication (TIC) — est une chose qui obnubile le rôle de la Terre et de la Nature dans notre conception de notre mode de présence au monde.

Alors que nous vivons dans un monde où tout ce qui compte est la valeur des choses (et surtout leur plus-value[29]), nous ne donnons aucune valeur aux richesses naturelles. Nous agissons « sans » valeur pour la Terre, au point où notre conditionnement culturel nous amène à voir le problème de la protection de l'environnement plutôt sous la lentille de la sauvegarde de l'humanité et de ses richesses : c'est la menace contre l'humanité qui nous pousse à agir et non pas le péril qui guette la Nature. Ainsi, le Chapitre II cherchait à rééquilibrer cette perspective : nous devons d'abord chercher à sauver la Terre, notre milieu de vie ; par la suite, cela agira sur nous comme nous sommes le fruit de cette Terre et de son fonctionnement. La réflexion de Serres suggérait que cela pourrait peut-être se faire en inscrivant le capital naturel dans nos systèmes économiques, car, pour le moment, sa valeur n'est inscrite dans aucun calcul. Sans préciser davantage ce point, notons simplement que nous voyons cela comme une façon de donner une voix à la Terre et à la Nature qui pourrait être intelligible pour la race humaine.

Pour le moment, nous voyons immuablement le système capitaliste renforcer son mécanisme « sans valeur » pour la Terre, et nous irions même jusqu'à dire : contre la Terre. Nous, et nos gouvernements, donnons sa consistance à la terminologie « capitalocène ». Dans ce chapitre qui conclut la Partie I, nous souhaitions exemplifier ce mécanisme à travers l'exemple de l'architecture. Nous espérons avoir montré, à l'aide d'un domaine que nous maîtrisons et pour lequel nous nous passionnons, à quel point la recherche de profits financiers commande les activités de l'espèce humaine. Nous avons fait cela en démontrant d'abord comment les tentatives de remettre la Terre au cœur de nos discours sont biaisées par la primauté de l'économie (par exemple, le concept de développement durable, LEED, BREEAM). Puis, l'architecture nous a aussi permis de discuter du fait que la cupidité amène même les membres de l'espèce humaine à s'exploiter entre eux et à lésiner le bien-être d'une majorité pour le bonheur d'une minorité. Ensuite, nous avons mis de l'avant que la culture est un outil pour nous aveugler face à la machination capitaliste qui se nourrit au moyen de la globalisation. Enfin, nous avons approfondi l'exemple de l'architecture pour

---

[29] Nous rappelons ici que la plus-value, une notion élaborée par Karl Marx, qualifie l'augmentation de valeur d'un bien qui est « liée à une cause étrangère à toute transformation intrinsèque de ce bien » (ou d'un revenu) (Plus-value, CNRTL).

montrer que nous faisons « sans » : l'espèce humaine est à un niveau de déconnexion totale avec ce qui constitue son environnement (physique notamment).

Néanmoins, nous tentons dans le dernier point de ce chapitre d'éclairer notre route en offrant un exemple, tiré de l'architecture, qui fait « avec » et en « union ». Cette ouverture plus optimiste nous permettra ainsi de faire le pont avec la Partie II de cet ouvrage.

5. Pourquoi ne pas faire « avec » dans ce cas ?

Alors, comment convient-il d'aborder l'architecture dans une réalité où notre Terre mère est aussi meurtrie ? Comment en arriver à naviguer au travers de ces obstacles, pour ne pas dire : comment en arriver à naviguer à travers cette multitude de points d'arrêt ? Comment, par exemple, proposer une démarche intégratrice se distanciant du PCI, aujourd'hui biaisée par ses méthodes quantitatives ? Il nous semble que des réponses peuvent se trouver dans les approches atypiques de l'architecture ; visitons d'abord les réalisations de la firme *Brandlhuber+ Emde, Burlon*[30] pour illustrer cette affirmation.

Pendant plusieurs années[31], cette agence allemande a interrogé l'influence de la législation sur les formes architecturales. Cette réflexion l'a menée à revoir son approche de l'architecture, laquelle consiste maintenant à se conformer au système légalement imposé, mais différemment des attentes, créant ainsi des architectures d'exception. Les architectes de l'agence ne se contentent pas d'appliquer des règlementations qui conduisent à la production de bâtis calqués sur les attentes communes, ils conçoivent « avec » ces lois : ils entrent en *com*[m]*union* avec les règlementations. Ou, pour le dire autrement, ces lois

---

[30] J'ai pris connaissance de la pratique de cette firme lors d'une conférence au CCA en octobre 2016. À cette occasion, fut présenté le documentaire « *Legislating Architecture* », suivi d'une discussion sur l'approche architecturale de *Brandlhuber+ Emde, Burlon* à travers les années et aussi de l'enseignement que Brandlhuber dispense à un niveau universitaire à la *Akademie c/o* (Brandlhuber et Roth, 2016). Voir aussi : http://www.brandlhuber.com/

[31] Nous avons appris dernièrement (août 2021) que la firme était définitivement fermée. Nous supposons que cela peut être lié à la pandémie de la COVID-19.

se voulant initialement restrictives se retrouvent incarnées dans leurs rendus architecturaux. Cette agence arrive à construire avec ces restrictions, car ces architectes bricolent avec ce qu'ils ont sous la main, que ce soient des ressources ou des obstacles, pour créer des architectures « nouvelles ». De plus, ces architectes ne s'arrêtent pas à questionner la validité des règlementations, ils incorporent dans leur conceptualisation les questions de la performance énergétique, des usages nouveaux des espaces bâtis, de la réutilisation et de la récupération (Brandlhuber et Roth, 2016). Par exemple, dans le cas du projet Antivilla, au lieu d'isoler la structure existante et reconstruire une coquille plus performante, la façade a plutôt été recouverte de béton projeté pour réduire les coûts. Ou encore, ils y ont installé de simples rideaux PVC transparents, matériel lui aussi économique, afin de diviser les espaces. Ces rideaux peuvent être utilisés au gré de l'usage pour créer de nouvelles pièces, mais aussi en fonction des besoins climatiques réels : pour isoler une pièce par exemple, et ainsi empêcher que la chaleur se disperse dans toute la bâtisse. La première image ci-dessous, qui présente le plan du rez-de-chaussée de cette construction, illustre justement l'utilisation du rideau de PVC pour identifier l'espace de vie en hiver, et celui en été. La deuxième image illustre le résultat de cette installation.

Ci-dessous, des images de leur projet Antivilla, situé à Ostdam en Allemagne, réalisé en 2014 :

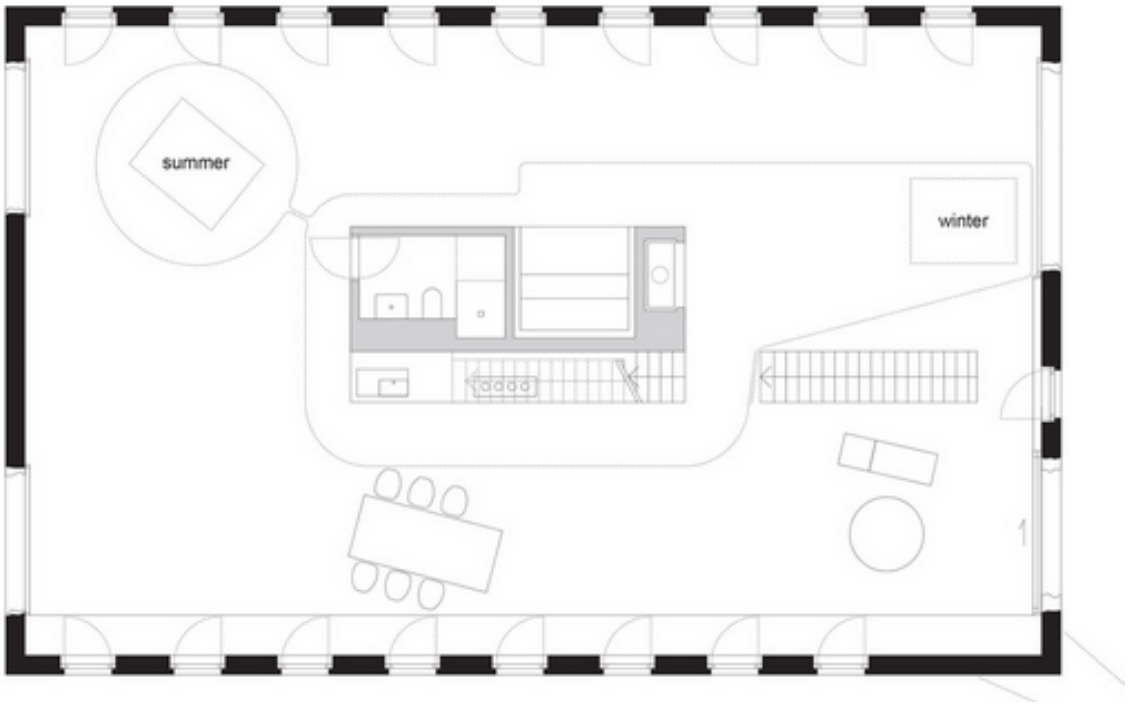


Illustration 1.4. Plan Antivilla
Plan Réalisé par Brandlhuber+Embe, Buron

Illustration 1.5. Intérieur 1 Antivilla
Crédit photo © Erica Overmeer

Illustration 1.6. Extérieur Antivilla
Crédit photo © Erica Overmeer

Illustration 1.7. Intérieur 2 Antivilla
Crédit photo © Erica Overmeer

Dans cette continuité, et de manière très intéressante, même si cette utilisation des règles est à proprement parlé légale, la pratique de cette firme est plutôt jugée négativement comme un contournement des lois. Cette perception a fait en sorte que ce type de construction est difficilement sous-traitable. Par conséquent, ces architectes ont souvent eu à intervenir directement dans l'activité de construction de leur projet : cette approche architecturale, déjà revendicatrice dans ses idées, a amené ces architectes à expérimenter eux-mêmes l'activité constructive, ils ont dû mettre leur propre corps à contribution. Ce qui explique par exemple la finition du contour des grandes ouvertures : ce sont eux, avec l'aide de quelques amis, qui ont ouvert la façade à la pioche (Brandlhuber et Roth, 2016). Bref, au fil des expérimentations, la pratique de cette firme est « devenue » plutôt politique, car elle s'est transformée dans ses rencontres avec de nouvelles contraintes législatives, lesquelles ont été abordées de manière peu commune comparativement à une pratique plus « régulière » de l'architecture. Ces architectes sont ainsi entrés en *com*[m]*union* avec les ressources/obstacles à leur disposition : ils ont été attentifs à tout ce qui constituait l'environnement de leur projet. Ce faisant, ils ont transformé des contraintes en ressources locales, ils ont ainsi renouvelé les manières de faire et cela leur a permis de questionner et critiquer des héritages législatifs municipaux aujourd'hui absurdes et désuets lorsque confrontés aux enjeux contemporains.

Cette approche communicationnelle — c'est-à-dire critique et à l'écoute des ressources et besoins d'un contexte — nous semble une démarche architecturale plus sensible aux exigences que demande une perspective de développement durable en vue de préserver autant la santé de notre planète que pour ralentir l'idéologie globalisante. Envisager une architecture durable, c'est composer avec beaucoup d'éléments : avec son milieu, avec de la matière, avec ses propres capacités physiques, avec l'espace aménagé (urbain, infrastructure, paysage,… ***[avec l'existant quoi !]***), avec les ressources à proximité (matérielles et humaines), avec le climat, avec les usagers, avec les citoyens, avec les expertises nécessaires, avec les contributeurs, avec les lois, avec la culture, avec l'histoire, avec les traditions, avec des pratiques, avec des outils… pour nommer que quelques-uns des éléments avec lesquels nous nous devons d'entrer en communication dans la pratique architecturale.

Il convient aussi de souligner qu'une telle démarche architecturale, bien qu'elle focalise sur la mise en œuvre de principes créatifs « avec » des éléments locaux, donc à première vue détachée des enjeux globaux, elle s'y adresse directement. C'est-à-dire, par l'utilisation des ressources locales — ce qui aura des effets positifs sur l'économie, la préservation de l'identité culturelle et le respect des travailleurs (au risque de me répéter) — les émissions de CO_2 seront réduites, entre autres répercussions. Ce faisant, cette approche agira positivement en regard des enjeux des changements climatiques.

Cette reconfiguration des priorités d'une démarche architecturale est profondément sensible et sensée, car elle appelle à faire « avec » les priorités locales en premier lieu. Par conséquent, cela engage à adopter une démarche collaborative non pas imposée et calculée en vue de mesurer, mais bien selon les exigences d'un contexte. Entrer en *com*[m]*union* favorise une réponse nouvelle et critique face à des réalités : sociales, culturelles, d'économie locale, d'identité, de normalisation et de globalisation ; autrement dit, face à des conjonctures stigmatisant notre société depuis fort longtemps, soit bien avant la révélation des enjeux climatiques. Il nous semble tout à fait juste de supposer qu'une des réponses possibles à « pour-quoi » et « pour qui » agir est : pour notre milieu de vie locale et notre communauté rapprochée. Tout changement doit commencer ici et maintenant, « avec » ce qui nous est donné et pour le bien-être de ceux qui nous sont chers. Développer une conscience environnementale passe d'abord par notre capacité à se laisser affecter par ce qui nous environne dans notre quotidien, car nous ne pouvons que « devenir » qu'en performant consciencieusement[32] « avec » la matière qui nous entoure : en entrant en *com*[m]*union* avec celle-ci.

Présenter de cette façon, ce qui se révèle être au cœur de cette réflexion est « notre mode de présence au monde ». Dans le chapitre qui suit, nous aborderons les notions théoriques sur l'affect dans le but de dévoiler comment nous sommes dans le monde, mais surtout, comment nous sommes tous interdépendants (de cette manière, nous poursuivons le premier chapitre de ce travail). Ce faisant, nous souhaitons sensibiliser le lecteur à son propre processus de devenir, puisqu'être au monde présuppose déjà une capacité à la

[32] C'est-à-dire, de manière attentive, et, donc, pour utiliser un mot à la mode : avec *mindfulness*.

communication (il nous est impossible de survivre dans le monde si nous sommes coupés de tout), et être en communication sous-entend nécessairement des transformations à divers degrés. Nous verrons ainsi que la communication est, notamment, une question d'affecter et d'être affecté.

Cette première partie visait à attirer l'attention à la situation critique dans laquelle nous nous trouverons, de même qu'à faire comprendre à quel point l'homme est lié à la terre, notamment au travers de ses pratiques architecturales. Dans les prochains chapitres, nous explorerons les mécanismes de sensibilisation pouvant nous amener à agir. Ce nouveau volet de nature théorique visera à expliquer en quoi la communication est notre mode de présence au monde et comment ce mode relève des affects. Par le fait même, cette discussion cherchera à consolider l'idée que la race humaine est intrinsèquement liée à la Terre, et à toute matière.

Notes de fin de partie : citations dans leur langue originale

---

[i] The structure of Cherokee grammar – in which the subject of a sentence comes after the direct object – also serves to subtly decenter the speaker. “In the English language it’s *I think this, I think that; I want this, I want that*. It’s as if we’re in the center of the world and the world is around us,” Belt said. “In our language, everything is here and we’re some place around it. Which means that we’re just part of it, as opposed to being in the center of it”. (Moors, 2016, p.178; *les italiques dans l’original*)

[ii] Because the contemporary world is not a human species act. Rather, it is a situated highly complex systematicity of situated peoples and their apparatuses, including their agricultural critters and other critters. It is not just a human species act. But the term (Haraway *et al*., 2016, p. 539, 2016, p. 539)

PARTIE II

Ma connaissance de la philosophie en est à ses balbutiements. Mon parcours d'adolescente, de jeune adulte, d'adulte… n'y était destiné ni de près ni de loin. Il y a à peine six ou sept années, vers l'âge de trente ans, que je suis tombée dedans. Par conséquent, je manque encore d'outils et de connaissances pour retirer d'une philosophie l'entièreté de ce qu'elle a à offrir. Je m'intéresse à plusieurs grands penseurs, dont Deleuze, Guattari, Simondon, James, Bergson, Whitehead, Spinoza… mais à ce jours je n'ai pu qu'effleuré leurs œuvres du bout des doigts ; ce sont donc des philosophes dont je ne maîtrise assurément pas les pensées. Par conséquent, dans ce qui suit, je vous offre un échafaudage conceptuel de ce que je conçois comme le devenir-matière *à partir des réflexions de certains de ces auteurs, mais à hauteur de ma compréhension actuelle. D'ailleurs, je retiens pour ma défense une excuse que Deleuze tire d'un roman de Malamud, laquelle il reprend pour lui-même à propos de la philosophie de Spinoza : « Je n'ai pas tout compris [de mes lectures], mais dès qu'on touche à des idées pareilles, c'est comme si on enfourchait un balai de sorcière. Je n'étais plus [la même femme]… » (Malamud*, 1967, p. 75 ; dans Deleuze, 2003, p. 7.) En effet, à peine avais-je frôlé la pensée spinoziste que rapidement je me suis sentie entraîner sur son chemin ; il me fallait saisir l'opportunité de la thèse pour aborder cette pensée lumineuse.*

Je fortifie, une dernière fois, ma défense avant d'entrer dans cette partie où j'explore des concepts inspirés de grands philosophes. À défaut de posséder toutes les connaissances me permettant d'accéder à une interprétation juste de l'érudition philosophique, je vous offre dans ce qui suit l'interprétation sincère d'une romantique enthousiasmée. Mon interprétation est teintée d'une innocence et d'une affection qui, j'espère, adouciront les critiques des plus érudits quant à cette thèse, et qui me feront sourire de bienveillance lorsque je la relierai dans dix, vingt, trente… ans.

* Malamud, B. (1967). *L'Homme de Kiev [The Fixer]* (trad. G. Lallène et S. Lallène). Édition du Seuil.

CHAPITRE IV

LE SOCLE DU DEVENIR-MATIÈRE

Nous avons terminé le dernier chapitre en suggérant que nous devions performer nos activités quotidiennes en ayant conscience que nos pratiques ne pouvaient se faire qu'en union avec d'autres éléments : nous ne pouvons performer quelques activités que ce soit seul, isolé, séparé de notre environnement… Cela a notamment été discuté avec l'exemple de l'architecture. Nous poursuivons la réflexion, dans le présent chapitre, en approfondissant la notion de « avec » — cette préposition qui marque la réunion, qui « marque les relations entre animés, entre animés et inanimés, entre inanimés » (Avec, CNRTL) — et comment tout cela est lié à la communication. Cette première discussion nous mènera doucement à tisser des liens avec la notion des affects, laquelle nous conceptualisons à partir des travaux de Deleuze et Guattari, de Brian Massumi, et de Karen L. Ashcraft. Par ailleurs, le chapitre qui suivra traitera plus spécifiquement de l'idée de l'affect d'un point de vue « appliqué »[1], soit du point de vue des biologistes.

1. Premiers pas vers la relationalité[2]

La notion de devenir a un fondement incontestablement *performatif*[3] : car le devenir résulte de l'« accomplissement d'une action » (*Perform*, Merriam-Webster). C'est dans l'accomplissement

[1] Autrement dit, dans le Chapitre V, nous visiterons des travaux qui sont issus d'observations cliniques qui démontrent la justesse des écrits de Spinoza.

[2] À noter que notre définition de « relationalité » s'inscrit dans le mouvement néo-matérialiste du posthumanisme et prend son ancrage dans les travaux de Deleuze et Guattari (1980), Callon et Latour (1981), Barad (2003), Haraway (2016), Mills et Cooren (2018), entre autres précurseurs.

[3] La performativité est principalement attachée au domaine des arts et est un champ d'études en soi, les *Performance Studies*. Néanmoins, les recherches sur cette notion montrent que la performativité s'applique à tous les domaines, car elle relève du domaine du « faire » (Féral, 2013) et, donc, de la performance (accomplir une action), pour le dire simplement.

La performativité a pour origine les travaux de John L. Austin et a pour fondement l'idée d'événement : « Le terme *performatif* […] dérive, bien sûr, du verbe anglais *perform* […] : il indique que produire l'énonciation revient à exécuter une action. […] Prononcer des mots, en effet, est d'ordinaire un *événement* ou même l'*événement* principal, dans le fait d'accomplir (*perform*) l'acte. » (Austin, 1991, p. 41, *dans* Féral,

de nos activités que nous entrons en relation avec de la matière et, ce faisant, nous développons de nouvelles tendances d'action qui pourraient se matérialiser lors de prochaines situations, comme nous le verrons plus loin. En d'autres mots, lorsque nous entrons en communication, nous créons de nouvelles possibilités d'action, et même plus. Comme nous l'avons souligné en Introduction (voir p. 1), cette thèse a justement pour objectif de *révéler* au lecteur ce mode de présence au monde à travers un échafaudage théorique et des expérimentations mises dans une forme écrite. Cette thèse se veut performative car elle est initiatrice d'événements et, donc, « productrice » de devenirs en déclenchant des influx créatifs chez son lecteur ; ce dernier, à la lecture de cet ouvrage, devrait sentir que sa perspective sur comment il agit dans le monde se transforme — parce qu'il prend conscience de sa nature relationnelle, dont son « moi » n'est qu'un prolongement et non le centre — et que cela l'incite à s'engager dans de nouvelles formes d'actions. D'ailleurs, nos actions sont l'« expression » de la puissance de ce que notre agencement peut faire ; Nietzsche (2000) appelle cela la « volonté de puissance » — le moteur fondamental de la vie —, la pulsion de (sur) vivre. « Expression » rimant avec communication, notre intention première est de poser les bases

---

2013, para. 21, *accentuations dans l'original*). Ce sont les réflexions de Derrida sur ce thème qui ont permis d'élargir le concept de performativité à d'autres domaines, car, dans le sens d'Austin, la performativité ne s'appliquait qu'à la linguistique et ne pouvait qu'aboutir à l'échec dans les cas où il y avait une non-réalisation de l'énoncé (Féral, 2013). En ce sens, Derrida (*dans* Féral, 2013) a fait remarquer que nos actes de communication, au cœur de l'activité humaine, n'aboutiraient pas dans la majorité des situations. Dans un article traitant de l'évolution du concept de performativité, Féral (2013) nous dit que Derrida a établi que l'acte performatif se suffit à lui-même, car « [c]e ne sont pas les événements extérieurs ou le contexte qui en légitiment la valeur. L'action contenue dans l'énoncé performatif se suffit à elle-même, qu'elle réussisse ou échoue » (Féral, 2013, para. 27) : nous pouvons donc dire qu'*être*, *c'est faire*. Ajoutons aussi l'insistance de Derrida à concevoir l'ensemble des codes humains comme des variations de la linguistique, faisant ainsi de la performativité un concept où règne l'ambiguïté et où explose une diversité de significations, et qui s'applique à toutes les sphères de la vie (Schechner, 2002, *dans* Féral, 2013).

Concluons cet aparté sur la performativité en soulignant que toute performance est, en quelque sorte, un redoublement, une répétition, d'un acte observé ou déjà réalisé (Goffman, 1973 ; Deleuze, 2011). Et, « parce qu'elle est incarnée, [une action ou une activité] ne peut être, à chacune de ses résurgences, une réplique identique de la précédente ; [car] même répétée, une action s'inscrit nécessairement dans des contextes socio-historiques de production différents. […] ***La performance, dans son rapport au même, génère l'autre*** » (Féral, 2013, para. 41 ; *nos accentuations*). En ce sens, c'est aussi de cette façon que se construit l'identité. S'appuyant sur Butler, Féral (2013, para. 47) termine sa démonstration en spécifiant « […] que le sujet se construit et se reconstruit sans cesse, se reconditionnant en prenant appui sur ses mécanismes à lui mais aussi sur ceux de l'Autre : autre genre, autre race ou autre culture ». Autrement dit, performer mène au devenir.

Références ci-dessus tirées de Féral : Austin, J.L. (1991). *Quand dire, c'est faire* (trad. G. Lane). Paris: Le Seuil ; Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris : Éditions de Minuit ; Schechner, R. (2002). *Performance Studies: An Introduction*. Routledge.

communicationnelles de notre réflexion. Donc, nous nous tournons dans un premier temps vers l'ontologie dite relationnelle, telle qu'elle est développée dans le domaine de la communication, comme étant constitutive des organisations (CCO). Timothy Kuhn, Karen Ashcraft et François Cooren sont pionniers dans le domaine de la communication organisationnelle ; c'est pourquoi nous étudions leur plus récent ouvrage collectif, *Relational Perspectives on Working and Organizing in Contemporary Capitalism* (2017).

L'ontologie relationnelle prend forme à partir de plusieurs champs de pensée qui appartiennent à la sociologie, à l'étude des organisations, aux approches genrées et féministes, pour n'en nommer que quelques-uns. Le deuxième chapitre de leur ouvrage est notamment consacré à cette revue de littérature. L'aventure débute avec une incursion à propos du tournant linguistique dans l'étude des organisations ; dès les années 1970, cette nouvelle perspective a généré une croyance en des organisations non plus comme des entités indépendantes du monde qui les entoure, mais plutôt comme des constructions discursives continuellement en train de se (re)créer. Dès lors, les organisations sont considérées comme des choses aux frontières très poreuses qui existent seulement à travers certaines relations, ces dernières étant autant celles entre des individus ou avec de la matière. Ce dernier postulat est grandement redevable à Bruno Latour et à sa théorie de l'acteur-réseau (Actor-Network Theory [ANT]). Dès les années 1980, Michel Callon et Bruno Latour (1981) ont souhaité comprendre le rôle des intermédiaires dans les activités quotidiennes des acteurs humains. Il en a résulté les observations suivantes : pour que tout acteur puisse agir, il faut qu'une quantité considérable d'éléments divers soient mobilisés. Autrement dit, les pratiques constitutives de notre réalité activent des réseaux d'éléments de nature ontologique complètement différente : par exemple, rédiger cette thèse n'est possible que parce que nous avons accès à un ordinateur, des livres, des observations dans notre environnement, des professeurs, des activités de formation offertes par une université, etc. Ce constat les a donc amenés à suggérer que l'agentivité (qui signifie la capacité d'agir) n'est pas le propre des individus humains, mais bien une capacité de tous les éléments imbriqués dans un réseau d'action.

La position de Kuhn, Ashcraft et Cooren (2017) est de mettre le projecteur sur l'action et les pratiques, c'est-à-dire sur toutes les activités qui entremêlent les éléments des phénomènes quotidiens et les mettent en rapport. Comme dans l'exemple donné ci-haut : mettre l'accent sur *la rédaction comme pratique* permet de révéler tous les éléments dont elle peut dépendre pour se

concrétiser ; alors que de considérer la *thèse comme un objet* dans une bibliothèque inhibe nos capacités de remettre sa création en contexte. Dans les mots de ces auteurs, il s'agit de se détourner des entités d'analyse communes, soit l'individu, le sujet, l'objet, l'organisation, le réseau dans son ensemble, etc., pour pointer notre lunette vers les pratiques dans lesquelles ces entités s'accomplissent.

> Mettre l'accent sur la relationalité est un mouvement ontologique qui remet en doute l'utilité de prendre la substance comme unité première — d'assumer l'existence d'entités délimitées qui précède les interactions dans lesquelles elles sont engagées — plutôt, cela suggère que les éléments sont des participants, et simultanément des produits, des pratiques. La relationalité postule plutôt que les acteurs et facteurs communément vus comme créant [les phénomènes étudiés] émergent de, et sont performés dans, la communication (quand la communication est comprise comme une pratique dynamique). (Kuhn *et al.*, 2017, p. 27)[i]

C'est d'ailleurs en ce sens que les auteurs tentent de redéfinir ce qu'est le capitalisme, et ce, afin de mieux analyser comment le capitalisme s'infiltre dans nos organisations sociales. Ils soutiennent que nous devons cesser de considérer le capitalisme comme une substance qui structure les diverses sphères de notre monde social — mais aussi du monde naturel — ou même, cesser d'associer le capitalisme à un « système-sujet » (Kuhn *et al*., 2017, p. 39), ou encore, au démon. Au contraire, en se focalisant sur les pratiques, l'intention de ces auteurs est de démontrer que le capitalisme est un flux continuellement en émergence : il n'est pas une cause finale déterminée, il s'exprime dans des suites d'événements. Le capitalisme est mouvant, car il est continuellement mis en action par les pratiques concrètes liées au marché : ces pratiques sont le fait d'agencements hétérogènes, et toujours en train de se réagencer. Plus précisément, l'objectif de ces auteurs est alors de tester la capacité d'une approche relationnelle pour étudier des problèmes récents, issus de processus organisants, dans le contexte actuel où le capitalisme est omniprésent dans toutes les sphères. De cette façon, il est possible d'arriver à enfin en comprendre mieux les dynamiques pour amorcer des changements qui pourraient ralentir cette machination.

Afin de décrire ce qu'est un agencement hétérogène, Kuhn et ses collègues se tournent vers les travaux de Karen Barad (2003 ; 2012) pour soutenir que les opposés sujet/objet (social/matériel) ne sont pas des entités connectées — comme le promulgue une approche sociomatérielle[4] —, mais

[4] Les assemblages sociomatériels se fondent sur la proposition de l'acteur-réseau : nous devons nous concentrer sur les relations, les pratiques et la notion d'agentivité afin d'étudier les phénomènes sociaux. La sociomatérialité s'intéresse alors aux assemblages comme étant composite (formée d'éléments différents), ce faisant, le questionnement sociomatériel est de savoir comment la matérialité est intrinsèque aux activités

plutôt, que la séparation entre ce que nous considérons comme étant du social et du matériel est un effet des pratiques et des perceptions humaines. Autrement dit, les catégories sociale et matérielle sont *performées* dans nos activités quotidiennes : ce sont des catégories *a posteriori* et non pas *a priori*. Rédiger une thèse, c'est un ensemble d'idées, d'émotions, de connaissances, de discussions, de corporéité, d'expériences, de technologies… dans l'action d'écrire, tout cela fait bloc. Seulement un regard externe peut identifier des entités (et encore, qu'une infime partie de ces entités !), et ainsi nommer un auteur, un produit, des références, etc. Mais cela reste bien réducteur de la performance de la thèse. Ou encore, prenons la création de frontières entre des pays : à première vue, nous pouvons dire de la frontière en tant que telle qu'elle est une entité matérielle et fixe, que nous pouvons « voir » à travers la répartition de postes frontaliers par exemple. Pourtant, les frontières géopolitiques sont le résultat de négociations, de guerres, d'obstacles physiques (océans, fleuve, mers, chaînes de montagnes, etc.). Les frontières ont été produites au travers d'actions étalées dans le temps et sont constamment ré-énactée au travers des traités et des ententes entre les pays : le qualificatif « géopolitique » nous le rappelle bien pourtant. Les frontières sont donc à la fois, et indistinctement, sociales et matérielles.

Les auteurs poursuivent en spécifiant que ces relations ontologiquement déterminantes sont constamment en évolution. Ils reprennent les mots de Deleuze et Guattari (1980) pour les qualifier d'*agencements* issus de performances continues : les relations sont constamment enactées (Kuhn *et al*., 2017). Elles sont aussi arbitraires, car, même si la mise en action des relations tend souvent vers la reproduction de certaines tendances, elles ont toujours la possibilité d'être accomplies différemment. En fait, à partir d'une revue de littérature sur la performativité, Kuhn, Ashcraft et Cooren en viennent à la conclusion que la reproduction est impossible. Comme la reproduction s'opère inévitablement dans des contextes différents, il ne peut toujours que s'agir d'une répétition-avec-différence mais, poursuivent-ils, c'est cette impossibilité qui simultanément ouvre vers de nouveaux espaces de possibilités : « Les relations se meuvent à la fois avec prévisibilité, volatilité, excès et surprises » (Kuhn *et al*. 2017, p. 33)[ii]. Della Pollock, dans un article publié dans *Cultural*

---

du quotidien (Orlikowsky et Scott, 2009). Ainsi, nous pouvons dire que la sociomatérialité, quoique reconnaissant l'hétérogénéité des assemblages, persiste à séparer l'agentivité matérielle de l'agentivité humaine. (Jarzabkowski et Pinch, 2013 ; *dans* Kuhn *et al*., 2017). D'où notre détachement de cette littérature dans cette thèse.

Studies, nous offre une superbe illustration de l'idée que performer est une reproduction avec différence. Écoutons Pollock à ce sujet :

Illustration 2.1. Carol Channing lors d'une représentation de « Hello, Dolly! »
Crédit photo © Joan Marcus, Digital Collections/IPTC[5]

Dans les années 1980, Della Pollock est allée voir Carol Channing en représentation dans « Hello, Dolly! », à l'Auditorium Theater de Chicago, où une dizaine de milliers d'individus étaient rassemblés. Bien assise dans l'auditorium, Pollock se rappelle entendre les premières notes de la

[5] Image repérée à https://www.desertsun.com/story/news/local/2019/01/15/carol-channing-broadway-legend-heres-timeline-her-career/2581278002/

chanson titre de la pièce, puis voir Carol Channing apparaître sur la scène au haut d'un escalier[6], telle une icône d'une génération de femmes qui ont tant souhaité prendre en main leur destinée.

> Elle et nous avons savouré chaque pas de cette femme portant perruque, rouge à lèvres et paillettes, chacun des pas chronométrés si parfaitement qu'elle est arrivée sur le tablier de la scène avec le crescendo final de la musique, qui semblait monter à notre signal, alors que nous nous levions pour applaudir et applaudir encore, exécutant une ovation debout pour supplanter l'orchestre. Puis, ce sourire s'est dirigé vers nous. Ce n'était pas dans le script. Et pourtant, c'était toujours Dolly — ou était-ce Carol ? Eh bien, Dolly/Carol faisait maintenant doucement et élégamment des gestes de silence. Lorsqu'un silence stupéfait régna enfin, Carol/Dolly—Dolly/Carol fit un pas de plus soigneusement équilibré vers nous, légèrement penché au niveau de la hanche comme si elle était sur le point de partager un secret, chaque main gantée se fondant maintenant dans le flux étincelant de tissu blanc recouvrant chacune de ses cuisses : elle a parlé avec une précision éclatante et exagérée, dans un murmure de scène absolument délicieux — comme si elle était seule avec chacune des milliers de personnes présentes : « Allons-nous recommencer ? ». (Pollock, 2007, p. 243)[iii]

Pollock raconte ici que toute la salle s'est tue, suspendue aux lèvres de Carol Channing pendant un instant. Puis, un rugissement s'est élevé de la foule, Carol Channing était de retour en haut des escaliers. Dans l'extrait qui suit, nous allons voir que même ce qui est destiné à être une reproduction ne l'est pas : les mêmes gestes, dans un même contexte, mais pour instaurer une relation différente entre l'actrice et son auditoire, créent une toute nouvelle réalité. Voici :

> Et cette fois, eh bien, cette fois, c'était différent parce que c'était incroyablement la même chose ! Cela ne peut pas arriver ! Malgré tous les discours sur « vous ne savez jamais ce qui se passera dans une performance en direct », ça n'a jamais signifié cela. Peut-être un faux pas. Une ligne perdue. Une nuit particulièrement bonne. Mais pas la récupération par la diva du pouvoir de recommencer. C'était la même chose avec une différence. C'était plus du même et plus que du même : c'était la performance dépassant la performativité, la répétition sortant de la reproduction. Carol/Dolly a violé — pour nous tous, semblait-il — la loi suprême de la scène et du théâtre : ne pas sortir du personnage (Pollock, 2007, p. 244).[iv]

À la suite de Kuhn et ses collègues, en plus de cette illustration, nous pouvons dire que les relations ne sont toujours que temporaires et visibles en rétrospective : une fois la relation établie et les entités identifiées, le tout est déjà en cours de réagencement, et ne peut se répéter qu'avec

[6] Dans une capsule vidéo YouTube, présentant l'une des représentations de la pièce par Carol Channing, à la seconde 54, nous pouvons visualiser la descente de l'escalier, ce moment tant attendu par les spectateurs : https://www.youtube.com/watch?v=iVh9zjf0Tww

une différence. Barad (2003) parle de coupe agentielle à propos de ce regard rétrospectif qui permet d'identifier des entités : ces dernières ne peuvent être « vues » que si nous fixons un phénomène et que nous le regardons en coupe. Nous pourrions aussi comparer cela à prendre une photo. Le cliché que nous regardons, après coup, nous permet de fixer des choses qui ne sont déjà plus : un coup de vent dans les cheveux, un sourire, l'idée de grimacer pour la pose à l'insu du photographe, le rayon de soleil qui miroite dans l'eau au même instant, etc. Ainsi, Kuhn, Ashcraft et Cooren nous proposent de parler d'ontologies au pluriel : l'ontologie relationnelle est une façon de souligner la viscosité de nos modes de présence au monde. Nous ne sommes jamais un tout fini et immuable d'attributs : nous sommes en devenir constant à travers nos pratiques, lesquelles nous mettent en rapport avec d'autres modes de présence au monde.

Dans l'exemple de Pollock, tous ces individus dans la salle de spectacle ont vécu une expérience qui les ont sortis de leur rôle de simples spectateurs, notamment car ils n'étaient plus des spectateurs indifférents à leurs voisins de siège : dans l'instant d'euphorie décrit, ils étaient une masse indifférenciée, rythmée par un même flux de sensations. Cet instant était si incroyable, puisqu'ils y étaient tous ensemble indistinctement, partageant à l'unisson un fort battement de cœur dans la poitrine, des frissons sur les bras et à la base de la nuque, des papillons dans leur bas ventre… Ce n'est qu'après, à la maison, le lendemain au travail, en tentant d'expliquer à leurs familles, amis et collègues l'unicité de cet événement, que des entités distinctes sont apparues dans leurs narrations respectives de ce moment exceptionnel.

Les démarcations surviennent lorsque les phénomènes gagnent en importance et, entremêlés dans ces phénomènes, nous retrouvons autant des idées, des émotions, des symboles, des discours que des technologies, des espaces, des aménagements, de la nature, etc. Cette énumération sous-entend que, de plus, ce qui nous semble à première vue intangible porte aussi le germe du « devenir-matière » (les idées ont, elles aussi, la capacité de se matérialiser : « materialized in order to matter »[7] [Kuhn *et al*., 2017, 35]) dans ses entrelacs relationnels. Dans l'action de performer une présence au monde, nous nous engageons dans des relations qui génèrent de la matière (ce qui est important et qui fait une différence, non pas uniquement ce qui est visible

[7] Dans la langue anglaise, *matter* signifie à la fois « matière » et « avoir de l'importance », *to matter* permet à la fois de signifier gagner en matière et gagner en importance : ainsi, gagner en importance, c'est aussi gagner en matière. Nous avons gardé cette phrase dans sa langue originale, car il n'y a pas d'équivalent français aussi éloquent pour exprimer cette idée.

à l'œil nu) à partir de ce qui, en tant que résultat de processus relationnels antérieurs, était précédemment discerné comme étant de l'ordre du symbole ou de la matière. Autrement dit, chaque fois qu'une différence s'opère (qu'un marqueur d'importance se révèle), cette démarcation est composée d'une multitude située, singulière et ontologiquement indéfinissable. Ce faisant, lorsqu'un sens (une signification) gagne en importance, suivant le concept d'ontologie relationnelle, « ce sens ne peut être traité comme étant purement une construction sociale ou comme la possession de sujets issus d'une culture, l'ontologie relationnelle considère le sens comme un type particulier de matière localisé dans des pratiques » (Kuhn *et al*., 2017, p. 37)[v]. Nous pourrions ici dire que le sens que fera un individu à la lecture de cette thèse ne nous est pas attribuable : ce sens résulte de l'agencement « thèse » (qui nous inclut en quelque sorte, mais dont nous ne sommes pas l'auteur unique) avec l'agencement « lecteur », lui aussi hétérogène.

À la lumière de cela, nous pouvons reprendre l'illustration de Pollock et avancer que cet événement, ce moment transformateur pour les individus présents, n'est pas que composé que de sujets sociaux. Dans la description que Pollock livre dans son texte, l'escalier, par exemple, est central, car toute la suite d'actions relève de cette fameuse descente de l'escalier en colimaçon. L'autrice met aussi un accent particulier sur les paillettes, le rouge à lèvres de Channing, sa perruque… tous ces éléments participent à la création de la signification de ce moment. Ou encore, il ne faut pas oublier l'espace : l'Auditorium Theater de Chicago est un lieu centenaire exceptionnel et magnifique. Nous pouvons lire sur le site web[8] du théâtre que cette salle est reconnue internationalement pour son acoustique parfaite ; les architectes ont mis un soin particulier à créer un effet de contraste fort pour tout individu qui entre dans le théâtre : ce n'est qu'après avoir traversé un couloir très étroit et sombre que le spectateur débouche dans une gigantesque salle majestueuse. Bref, ce lieu, tout autant que l'accoutrement de Channing, sa voix, l'escalier, les milliers de spectateurs fébriles, la musique, l'histoire derrière la pièce, etc., a participé à cette rencontre, à cet entrelacs de relations, dont a résulté rétrospectivement de nouvelles entités : des individus transformés de cette expérience, une actrice qui joue avec les codes du théâtre, la création d'une légende peut-être, un espace chargé d'une nouvelle intensité suite à cette montée d'énergie, une chaleur intense dans la salle lors de cette soirée, et bien d'autres entités possibles. Puis, très important : nous ne pouvons attribuer cet événement qu'à Channing, car, rétrospectivement, nous

[8] Repéré à https://www.auditoriumtheatre.org/the-building/architecture/#/

pourrions déduire que c'est la frénésie particulière de cette foule qui l'a amenée à sortir de son rôle, peut-être qu'un compliment reçu dans sa journée, lui ayant redonné une nouvelle confiance, l'a incitée à jouer avec le feu cette soirée-là, peut-être a-t-elle fait une erreur imperceptible lors de la première itération de la chanson et de la descente, laquelle elle a absolument voulu reprendre pour répondre aux attentes de cette foule, etc., et peut-être toutes ces choses ensembles.

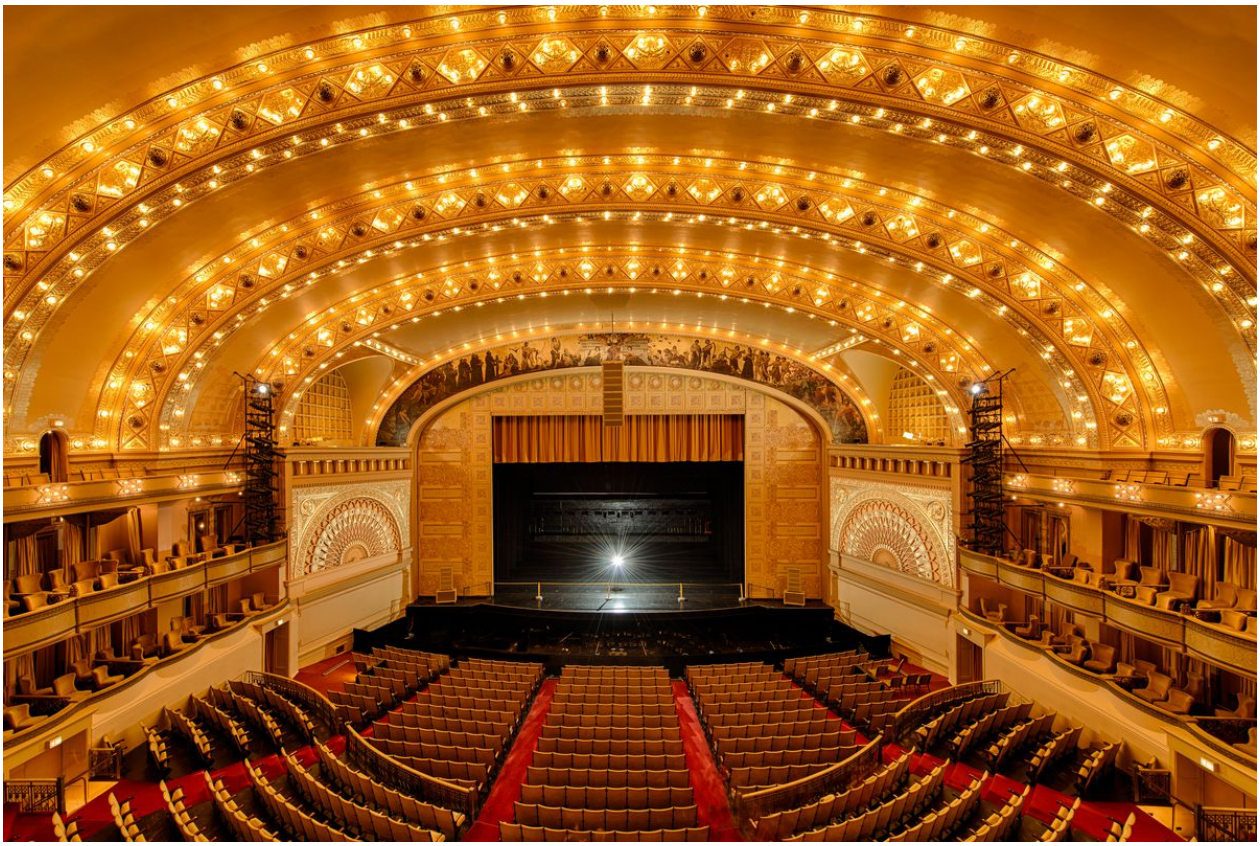


Illustration 2.2. L'intérieur de l'Auditorium Theater de Chicago
Crédit photo © Shutterstock[9]

Donc, au risque de nous répéter, notre présence au monde est purement performée en relation avec d'autres matières. Notre présence au monde n'a rien à voir avec l'humain comme étant à l'articulation de tout. En ce sens, et ce qui est le fondement de la réflexion ici portée,

> les **principes éthiques** tels que nous les connaissons deviennent alors inadéquats (Cooren, 2016 ; Dale et Latham, 2015). Reconnaître que nous habitons un réseau d'agents implique, par exemple, que les pulsions humaines qui cherchent le contrôle

[9] Image repérée à https://chicago.curbed.com/2018/12/18/18144674/auditorium-theater-gold-stencil-restoration-work-continues

> sur ce que nous considérons comme non-humains, doivent être tempérées par de nouvelles conceptions de ce qu'est une communauté et qui permettent aux « choses » d'être et d'avoir une « voix » (Introna, 2009). (Kuhn *et al*., 2017, p. 37 ; *nos accentuations*)[vi10].

En fait, il semble encore plus adéquat d'avancer que nous habitons un rhizome d'activités. En effet, observer le monde sous une perspective relationnelle consiste à considérer l'action comme l'amorce d'une démarcation (la génération instantanée d'un agent social ou matériel). Ainsi, il ne s'agit plus d'attribuer un agent causal à l'action (Kuhn *et al*., 2017). Ce faisant, et considérant que rien ne peut agir seul et que nous sommes constamment en devenir, il nous faut voir l'agentivité à la fois comme un effet de l'action et l'action elle-même (Kuhn *et al*., 2017), car elle est engagée dans un flux performatif. C'est pourquoi nous préférons le terme « rhizome » à « réseau » lorsque nous parlons de relationalité. L'action a des effets multiples, qui eux aussi sont déjà engagés sur des chemins différents où émergeront d'autres effets et actions ; c'est-à-dire que le réseau est plat et généalogique alors que le rhizome est tridimensionnel, ce dernier permet alors de rendre compte des échos engendrés par les actions.

Dans un second temps, Kuhn, Ashcraft et Cooren se tournent vers les travaux de Judith Butler pour discuter des conséquences méthodologiques et analytiques d'une vision relationnelle, un point qui nous intéresse particulièrement et que nous souhaitons d'ailleurs adresser dans les prochains chapitres. Butler (2015, *dans* Kuhn *et al*., 2017), à propos de l'engrenage cause-effet-agent, dit qu'il ne faut pas penser cette triade en tant que séquence, mais bien en simultanéité : nous sommes l'effet de l'action en même temps que nous sommes en action et les générateurs de nouvelles actions. Autrement dit, lors de la description et de l'analyse d'un phénomène, « il n'est pas question de découvrir et exposer une origine ou de tracer une série causale, mais de décrire ce qui agit quand j'agis, sans nécessairement prendre la responsabilité de l'entièreté du phénomène » (Butler, 2015, p. 16 ; *dans* Kuhn *et al.,* 2017, p. 38-9)[vii]. Dans cette perspective deleuzienne de l'agencement, soit la relation (ou encore la connexion, ou même le « avec ») qui unit, toutes choses participent à une production de sens qui va au-delà des entités transformées dans l'action. C'est-à-

[10] Voilà un extrait qui supporte ce que nous avons aussi avancé au Chapitre II (*voir* p. 50) à l'aide des réflexions de Michel Serres (1990) : le développement d'une éthique environnementale (donc lié à nos milieux et tout ce qui les compose) devient impératif.

dire que la relation elle aussi agit et donne matière à action. Par exemple, l'équation 1+1+1 n'équivaut pas à 3 ; selon une ontologie relationnelle, c'est plutôt 1+1+1=5 ou 1-1+1=5.

Maintenant que nous avons décortiqué ce qu'est la relationalité (le « avec ») et son rôle dans notre mode de présence au monde, nous poursuivrons dans ce qui suit sur le « pourquoi » nous considérons la communication comme notre mode de présence au monde. Autrement dit, nous établissons le lien entre relationalité et communication.

2. Suivre le chemin de la communication

Selon le dictionnaire étymologique, le terme « communion » (Communion, CNRTL), soit la forme première de l'expression « communication », dérive des termes latins *cum* (com) et *unus* (union). *Cum* (com) se traduit en français par « avec » ou « ensemble », ou même, « ensemble avec », donc *cum* dérive de l'idée d'*être en relation*. Globalement et originellement, l'expression (être en) communication signifie (être) « ensemble en union ».

Ces explications, certainement de l'ordre du déjà vu dans une thèse s'inscrivant dans une démarche communicationnelle, sont importantes pour déployer le positionnement ici soutenu quant à la nature du monde et du savoir : notre postulat soutient que la communication est à la fois notre moyen et notre mode de présence au monde. Cela signifie que notre réalité n'est possible que parce que nous, soit toutes les espèces du monde, nous sommes en communication. Aucune espèce ne peut persister dans le monde si elle est complètement isolée : l'arbre a besoin du soleil, d'eau et de minéraux ; l'eau des rivières a besoin d'un sol pour se contenir et une source d'eau ; les saumons ont besoin d'eau et de rivières pour les remontées afin de frayer ; avant de se sédimenter, la pierre est née de la rencontre entre des molécules de gaz… cette énumération pourrait se poursuivre à l'infini. Tous, nous naviguons dans un quotidien mouvant « en union » et « avec » tout ce qui nous environne : ce faisant, nous sommes des espèces engagées dans de multiples processus de communication avec d'autres espèces, nous sommes donc des multi-espèces (« *multispecies* » au sens de Donna Haraway [2016]). De plus, il est à noter que tous les mouvements du quotidien ne peuvent qu'être effectifs, car l'activité n'est pas neutre : l'activité engendre des effets comme nous l'avons vu dans la section précédente avec l'ouvrage de Kuhn *et al*. (2017).

Suivant cette logique, il est possible d'avancer que toute action (ou même inaction, car opter consciemment de ne pas agir, d'aller contre le mouvement, engendre aussi des effets) peut nous amener à gagner ou perdre des attributs[11]. Toute action quotidienne est le lieu d'une transformation : plus je m'efforce de jouer du piano, plus je développe mon aptitude à maîtriser cet instrument ; plus je navigue sur les médias sociaux (au détriment d'une lecture plus posée), plus je perds la faculté de me concentrer et de lire de longs textes. Puis, si nous prenons l'exemple le plus évident de tous : plus nous nous réfrénons à poser des actions pour diminuer notre émission de gaz à effets de serre (inaction consciente), plus la situation environnementale continue de se dégrader. La qualité intrinsèque d'entrer en communication, une qualité que possède toute matière, engendre une infinité de nouvelles possibilités de présence au monde et induit un processus évolutif continuel (qui se nomme aussi le *devenir*) pour toute espèce. Autrement dit, l'activité quotidienne « en union » et « avec » est ainsi vue comme transformatrice et conduit à devenir « en union avec » toute matière qui nous environne : dans la rencontre « avec » un ensemble de matières, nous nous unissons momentanément et nous *devenons-cette-matière* — et nous ne sommes qu'un bloc de relations, pour faire référence au point précédent. C'est cette proposition, inspirée du chapitre sur le « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible » de *Mille plateaux* (Deleuze et Guattari, 1980), que nous tentons de décortiquer dans les pages qui suivent.

2.1. Une vision communicationnelle de la présence au monde : *avec* et en *union*

Cum… En regard de cette brève introduction, nous pouvons dire que *cum* est la clé vers l'élaboration de notre proposition sur le mode de *présence au monde*. Nous sommes dans le monde « avec » une infinité d'espèces et, en tant qu'un ensemble interdépendant, nous nous constituons « avec » toutes ces choses qui nous entourent. Par exemple, un architecte ne peut être architecte qu'« avec » des pratiques, de la matière, des savoirs, des outils, un site d'implantation, une table à dessin, ses sens, son corps. Être architecte, c'est être toutes ces choses à la fois. Nous sommes constamment en agencement, car chaque situation « avec » une chose, une matière, un individu… modifie notre totalité et actualise notre trajectoire dans le monde. Deleuze et Guattari (1980) utilisent le terme « agencer » pour qualifier notre mode ontologique, car ce terme laisse sous-

[11] La définition philosophique d'« attribut » va comme suit : il s'agit d'une « qualité, faculté propre » (Attribut, CNRTL).

entendre notre multiplicité constitutive et irréductible : nous sommes un tout composé de parties dont la coordination est une activité continuelle[12]. Nous évoluons dans une suite d'engrenages situationnels. Par conséquent, nous ne sommes jamais achevés, complets ou finis ; nous sommes continuellement en agencement.

Poursuivons avec l'exemple de l'architecture. La construction architecturale se conçoit aussi « avec » une innombrable quantité de matières : une histoire, un patrimoine, des traditions, des ressources, une infrastructure, une main-d'œuvre, des besoins, ou encore, comme nous l'avons vu à la fin du Chapitre III (voir point 5, p. 76), une règlementation municipale. De fait, l'architecture n'existe que dans sa relation « avec » son environnement, son inscription historique et ses usages : par exemple, sans l'existence de la discipline architecturale ou, encore, sans la reconnaissance de l'importance de la qualité spatiale pour de meilleures conditions d'existence, il ne pourrait y avoir de bâtiments dits « architecturaux » ou d'un besoin d'architectes ; peut-être ne pourrions-nous que parler de pratiques constructives (car avoir un abri reste un besoin primaire). En fait, l'architecture s'inscrit elle aussi dans un mouvement d'agencement perpétuel, car dans chaque situation où une architecture est en relation « avec » un passant, ses habitants, un nouvel usage, un arbre nouvellement planté ou coupé à proximité, un tremblement de terre, l'effet du soleil avec le temps, un nouvel aménagement routier…, tout cela l'enrichit ou l'altère. L'architecture *devient* à travers les activités quotidiennes de son environnement, alors même que nous aurions tendance à croire qu'elle n'est pas en action et qu'elle est un élément profondément pérenne et immuable. Sans oublier que, dans un mouvement relationnel, toutes ces transformations possibles pour un objet architectural enrichissent ou altèrent l'expérience que nous pouvons en faire ; donc, indéniablement, en tant qu'usagers, les transformations des architectures nous modifient aussi. L'architecture est donc un agencement continuellement performé et jamais achevé : l'architecture affecte notre (« nous » étant toutes espèces et toutes matières : *multispecies*) présence au monde.

Suivant l'idée qu'à travers l'activité toute matière, de toute nature, est engagée dans un *processus* perpétuel de devenir « avec » son environnement, nous retrouvons la notion de relationalité telle que présentée dans la section précédente. L'ontologie relationnelle, comme son appellation l'indique, focalise sur la liaison entre les choses pour comprendre leur nature et les

[12] Agencer, selon le CNRTL, est défini comme suit : « Ordonner les parties d'un tout de manière à en assurer la coordination »

différents phénomènes dans lesquels elles sont impliquées. Dans cette perspective, il est ainsi question de déconstruire les croyances positivistes du dualisme sujet/objet. Plus précisément, cette approche souligne que la mise en relation entre les choses s'opère dans l'action et que c'est dans la performance des activités quotidiennes que la nature desdites choses se dessine. Peu importe leur apparente nature, dans les pratiques constitutives de la réalité, les choses se rencontrent et s'unissent. Dit autrement : elles entrent en communication ! Toute chose acquiert ainsi une nature momentanée et située, et entièrement tributaire de cet agencement entre de multiples parties. Voici un bref exemple repris d'Ingold (2013, p. 23 ; *nos accentuations*) qui souligne la relationalité entre matière et capacité physique, lors de la création de paniers d'osier :

> […] plusieurs étudiants furent surpris par la **nature récalcitrante du matériau**. Lorsque nous regardons un panier d'osier, le saule[13] semble prendre ces formes courbes si naturellement. […] Pourtant, notre expérimentation a montré que le saule ne se courbait pas facilement […] nous avons réalisé qu'en fait c'était cette **résistance**, cette friction générée par les branches tressées par la force physique, **qui faisait tenir l'ensemble**. La forme du panier n'était pas le résultat d'une force extérieure seulement ; **la forme était plutôt générée par le champ de résistance émanant de la relation entre le tisserand et le saule**. […] Chaque panier était différent, reflétant l'humeur et le tempérament, de même que la force physique, de son créateur (lui-même unique).[viii]

Cet exemple montre que le panier d'osier résulte (il est l'union) d'une rencontre (possible par l'action) entre le saule « avec » la force, l'humeur, la patience, etc. d'un individu : chaque panier ne peut être qu'unique et tributaire des participants impliqués. De la même manière, il semble qu'une architecture résulte de la convocation, à travers sa pratique, de matériaux « avec » des concepts, des besoins, des traditions, des façons de faire ancrées dans la culture, etc. Une architecture est en agencement.

Unus… *Unus* signifie former un tout homogène ou ne faire plus qu'un (Communion, CNRTL), tel le principe d'involution, celui-ci étant « un passage de l'hétérogène à l'homogène » (Involution, CNRTL). Pour Deleuze et Guattari, le sens du terme involution diffère légèrement car, pour eux, l'homogénéisation est de l'ordre de la régression (car cela signifiant être de moins en moins différencié) alors que le devenir est un processus de multiplicité (l'ensemble est de plus en plus différencié), donc d'expansion et de croissance. L'involution de Deleuze et Guattari (1980, p. 292)

[13] L'osier est le terme donné aux jeunes pousses de saules coupés et séchés.

caractérise plutôt « une forme d'évolution qui se fait entre [des éléments] hétérogènes [… pour] former un bloc qui file suivant sa propre ligne, "entre" » et « avec » les éléments hétérogènes constituants sa multiplicité. Devenir est un processus à la fois hétérogène et irréductible de la multiplicité constitutive. Par conséquent, il convient de noter que c'est suivant le sens d'*irréductibilité*, et non pas sous un principe d'homogénéité, que ces auteurs emploient le terme « involution », et nous, dans cet ouvrage, celui d'« union ».

D'emblée, en regard de cette définition, nous pouvons avancer que l'*unus* est fondamental au devenir. Toujours selon Deleuze et Guattari, le devenir n'est pas le fait de la filiation, c'est-à-dire découlant d'une généalogie biologique. Le devenir est de l'ordre de l'alliance, qui se définit comme une « union, [une] association, [un] mélange d'éléments qui paraissent d'abord incompatibles » (Alliance, CNRTL).

> Si l'évolution comporte de véritables devenirs, c'est dans le vaste domaine des symbioses qui met en jeu des êtres d'échelles et de règnes tout à fait différents, sans aucune affiliation possible. Il y a un bloc de devenir qui prend la guêpe et l'orchidée, mais dont aucune guêpe-orchidée ne peut descendre. (Deleuze et Guattari, 1980, p. 291).

Devenir relève d'un mouvement de « communications entre populations hétérogènes » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 292) : l'évolution est de l'ordre de la communication ou de la contagion entre éléments hétérogènes. Suivant cette définition du devenir, il semble alors juste d'affirmer qu'*unus* est inséparable du préfixe *cum* (avec) ; car *cum* a la qualité d'attester du mélange hétérogène de l'*unus* : nous sommes un tout hétérogène en relation avec d'autres ensembles hétérogènes. Devenir est le fait de la « communication », la communication est, nous le répétons, inévitable, puisque nous ne sommes pas en présence au monde de manière complètement isolée — ce dont le Chapitre I témoigne d'ailleurs (voir p. 21). Ainsi, notre définition de la communication diffère grandement de ce que nous pouvons communément entendre de ce terme. Cette thèse ne s'inscrit pas dans le domaine de la communication dans le but de traiter du langage, des relations interpersonnelles, des médias, etc., mais, inversement, parce que ***la communication est ici envisagée comme étant la manière dont nous accomplissons notre présence au monde***. De fait, notre nécessité de persister dans le monde (ce que Spinoza nomme le *conatus*) dépend de la communication : survivre dans le monde dépend de notre capacité à être « en union avec » ce qui nous entoure. Le Chapitre I nous révèle que, actuellement, notre (nous la race humaine) capacité

d'être en communication avec tous les éléments de la Terre est altérée. De fait, comme le GIEC (IPCC, 2022) le rapporte, cette in-communication nous conduit à notre perte : à notre destruction.

À lumière de ces explications complémentaires de l'*unus* par rapport au *cum*, nous proposons la communication (*cum unus – avec* et en *union*) comme le moyen et l'expression d'un devenir relationnel. La communication est tout autant le bloc que le moyen du bloc ; la communication est un agencement et le moyen de l'agencement. Mais encore… quel est le principe de cette communication ? Quel est le principe de l'*agencement* ? Comment en vient-on à s'unir « avec » ? Nous croyons qu'une partie de la réponse se trouve dans l'exemple (ci-dessous) d'Ingold. Cette démonstration de l'habileté d'un artisan exprime ***qu'aucune compétence et aucun savoir ne s'acquièrent en dehors des corps***. Ou, dit inversement, cela manifeste l'importance de mettre le corps à contribution « avec » pour le développement de soi, de toute expertise et de tout savoir :

> En sciage, comme je l'ai déjà observé, il n'y a pas deux coups exactement identiques. Dans ses oscillations, la main droite — qui alternativement pousse la scie vers le bas puis la tire vers le haut — ne suit jamais une trajectoire identique. La force, l'amplitude, le mouvement de torsion et la vitesse du geste manuel varient, bien que presque imperceptiblement, d'un coup à l'autre. Il en va de même pour la posture du corps et les configurations musculosquelettiques de tension et de compression qui maintiennent l'artisan (l'ébéniste) en équilibre. Pourtant, le résultat, entre des mains habiles, est une coupe parfaitement nette et droite. Comment concilier la régularité de la coupe avec la variabilité de posture et de geste, étant donné que seul le corps donne un mouvement à la lame de la scie ? […] L'ajustement ou la « correction sensorielle » du mouvement de l'artisan dépend d'un couplage intime de la perception et de l'action. Ainsi en sciage, le suivi visuel de l'évolution de la coupe, par un regard dirigé au-dessus de la coupe pour voir le bois de part et d'autre, corrige en permanence l'alignement de la lame par de subtils ajustements de l'index le long du manche de la scie […]. De même, la main droite réagit dans ses oscillations au son et à la sensation de la scie lorsqu'elle mord dans le grain. Ce couplage multisensoriel établit la dextérité et le contrôle qui sont le sceau d'un expert. [(Ingold, 2011, p. 58)[ix]…] La planche elle-même devient une partie de l'équipement pour couper, dans le sens où l'évolution de la coupe aide aussi à guider le travail. Scier n'est donc pas l'action de la scie seule, mais de tout le système de forces et de relations issu de la rencontre entre la scie, le trépied, la pièce de bois et le corps de l'artisan. (Ingold, 2011, p. 56)[x]

Cet extrait exprime comment le bloc « sciage » s'agence selon l'idée d'une réunion qui, à première vue, semble incompatible ; soit l'union entre l'homme, l'expérience, la scie et le bois, entre autres éléments. Dans cette mise en situation, nous sommes témoin d'une multitude de devenirs : devenir-artisan, devenir-scieur, devenir-planche, devenir-maison… tous irréductibles aux diverses composantes de l'activité, irréductibles des uns des autres et tous poursuivant chacun

leur ligne. En d'autres mots, la communication demande l'action du corps : car c'est l'action, dans nos activités, qui demande nécessairement la mise à contribution de nos corps afin que nous entrions en relation avec notre environnement. En fait, même en croyant être inactifs, nos sens sont en action : nous sentons, nous voyons, nous entendons. **Ces perceptions engagent affectivement notre corps.**

Malgré la richesse de ce cadrage conceptuel, en l'état, nous reconnaissons qu'il est encore difficilement opérationnel. Il permet, oui, de clarifier un positionnement non dualiste à propos de notre *présence dans le monde* et de montrer la nature performative octroyée au développement des savoirs. Cependant, en dépit d'un postulat pragmatique, cet appareillage offre peu de repères sur la « fonctionnalité » desdites forces qui participent au devenir : autrement dit, il ne permet pas encore de dire quel est le *mode opérationnel* de la relationalité. Cette clé supplémentaire vient en seconde partie de ce chapitre (voir point 3.1, p. 105), néanmoins, voici un indice pour patienter jusque-là : la communication (être ensemble avec) est un stimulus pour notre corps et notre intellect, et tout cela engendre des affects.

3. Le *devenir-matière* : un choix terminologique

Communément, il est question « d'ontologie » pour discuter de notre mode de *présence au monde*. Cependant, depuis des siècles, cette formule tend à présenter les êtres en tant que substance finie, ce qui est éloigné du positionnement ici présenté, soit une posture non dualiste qui observe les choses comme étant des attributs de la substance du monde. Pendant un temps, suivant ce constat, nous avons considéré remplacer l'usage du mot « ontologie » pour « ontogénie » (voir Ingold, 2013), dont la définition traite d'une « évolution particulière et pour ainsi dire circulaire et fermée de chaque individu » (Ontogénie, CNRTL). L'ontogenèse a pour avantage de qualifier l'ensemble du développement d'un individu (ou chose), c'est-à-dire l'évolution de tout élément en relation avec son milieu et les activités qui s'y déroulent (Ingold, 2013). Cependant, deux supposés de l'ontogenèse nous ont menée à réévaluer ce choix. Premièrement, l'ontogenèse implique qu'ultimement ce déploiement acquière une forme finie, ce qui va à l'encontre de la notion de devenir que nous tentons de conceptualiser. En ce sens, voici des exemples extrêmes de l'infinitude du développement d'un individu humain : dans la croyance taoïste, même après sa mort, un individu continuera d'influencer sur la continuité du monde, ou encore, nous pouvons penser à la

lumière des étoiles qui persiste même après leur mort. Deuxièmement, ce concept emprunté à la biologie de l'évolution réfère à une généalogie des espèces, ce qui est opposé à une pensée du multiple, ce dernier étant une alliance communicative et non le simple résultat de la génétique.

Ce bilan nous a alors amenée à considérer le terme « involution » tel qu'utilisé par Deleuze et Guattari et, par la même occasion, à témoigner de l'affiliation de notre pensée. Cependant, pour donner suite à des réflexions et discussions, nous avons réalisé que cette terminologie n'est pas accessible, puisqu'elle demande un exercice de définition supplémentaire. De plus, tel n'est pas l'usage de la pensée de Deleuze et Guattari, soit de la transformer en notions théoriques appliquées.

Mais alors, quelle expression peut donc témoigner de la *présence au monde* comme positionnement sur la nature des individus et des choses, tout spécialement dans l'optique où nous souhaitons une pensée des plus intelligible afin de la transporter, dans les prochaines étapes de notre cheminement universitaire (et dans le monde architectural peut-être !) ?

Assurément, le terme « devenir », déjà de maintes fois utilisé ici de manière instinctive, témoigne de ce processus évolutif et transformatif de *présence au monde* par et dans la c*ommunication*. Mais une *présence au monde* qui devient constamment par et dans la *communication* tend vers quoi ? Les philosophes, mais aussi les biologistes diront : la survie (voir Spinoza, Nietzsche, Simondon, Damásio). Suivant notre instinct de survie (plus bas, nous nous tournerons vers Simondon et Spinoza pour ces questions), comment et « avec » quoi cherchons-nous à persister dans le monde ? Pour résoudre cette deuxième énigme, nous nous sommes laissée inspirer par Barad (2003) avec son utilisation large de l'expression « matière », mais aussi inspirée par sa connotation architecturale. Pour l'anecdote : étymologiquement, le terme « matière », du latin *materia*, vient d'abord de *materies* « qui désignait le bois de construction, d'où tous matériaux » (Matière, CNRTL). Pourquoi alors ne pas envisager que toute présence au monde dépend d'un processus continu de *devenir-matière* ? L'emploi de « matière » répond astucieusement à l'hétérogénéité de l'agencement, parce que la matière « *matters* », comme l'emploi Barad (2003), est tout autant ce qui importe — *what matters ; a matter of fact* – que la substance des choses. En ce sens, *devenir-matière* signifie se transformer en relation avec ce qui compte ; en d'autres mots, « avec » un contenu qui nous importe. La matière est un contenu d'expression, le terme « matière » permet de parler de l'hétérogénéité de nos devenirs, c'est-à-dire de l'hétérogénéité de nos unions.

En résumé : à partir des considérations théoriques développées autour du terme communication — en *union avec* — nous proposons que la communication soit le moyen et l'expression du *devenir-matière*, lequel est notre mode de présence au monde : notre statut ontologique non duel et inclusif. Si tel est le cas, et suivant l'objectif qui meut cette démarche doctorale, il semble alors important d'interroger l'opérationnalité d'un mode *cum unus.* Dit autrement : comment en venons-nous à nous unir « avec » la matière, quelle qu'elle soit ? Pour répondre à cette interrogation, une dernière étape conceptuelle est à franchir, ce que nous faisons sur-le-champ en nous penchant sur les corps.

3.1. L'agencement des corps : affecter et être affecté

> *Pour approfondir ce principe de devenir-matière que j'adopte pour discuter de la présence au monde, je me suis profondément laissée prendre par le chapitre « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible » de* Mille plateaux *(Deleuze et Guattari, 1980). La section « Souvenir d'une molécule » me fut des plus révélatrices par un concours de circonstances, c'est-à-dire qu'à la même période de cette lecture, j'ai assisté à une conférence traitant de la thermodynamique. En voici le résultat réflexif…*

Afin de discuter de l'agencement des corps, partons d'une perspective moléculaire[14] qui suggère d'envisager les corps à partir de leur plus infime composition, ce qui permet à la fois une meilleure appréhension des transformations — ce que nous nommons le *devenir* — des corps par le mouvement. Cette illustration nous semble d'autant plus accessible comme la chimie générale enseigne que **tout corps est décomposable en milliers de particules constamment en rapport de mouvement les unes avec les autres**, selon des principes thermiques et d'attractivité ainsi que selon les conditions d'un milieu. Il s'agit de la Théorie des corps composés, laquelle dit que nous sommes des corps composés de corps simples qui peuvent être affectés ou être capables d'affecter d'autres corps. Jean Perrin — un physicien, chimiste et homme politique français, détenteur du

[14] « La plus petite partie d'un corps pur (simple ou composé) qui soit capable d'exister à l'état libre et dans laquelle soient conservées la composition et les propriétés chimiques caractéristiques du corps » (Molécule, CNRTL).

prix Nobel de physique en 1926 — nous dit ce qui suit à propos des corps en équilibre (comme le corps humain) :

> Cet équilibre n'existe que de façon moyenne et pour de grandes masses : c'est un équilibre statistique. En réalité, tout le fluide s'agite indéfiniment et spontanément en des mouvements d'autant plus violents et rapides qu'ils concernent des portions plus petites ; *la notion statique de l'équilibre est complètement illusoire*. (Perrin, 1910, p. 8 ; *nos accentuations*)

Plus précisément, les molécules des fluides sont constamment soumises à une agitation thermique (elles bougent et vibrent les unes par rapport aux autres) : la chaleur est du stockage dont la forme est l'agitation moléculaire. Lorsqu'une particule quelconque (par exemple un solide de plus forte densité) est insérée dans un milieu, ce dernier sera percuté de toutes parts par les molécules du milieu qui bougent par agitation thermique. À chaque collision, les molécules appliqueront des forces sur le corps de la particule et lui transfèreront des quantités de mouvement. Autrement dit, chaque collision induit une force aléatoire qui sera transférée à la particule. En réponse, la particule se déplacera dans une direction aléatoire ; cependant, il est à noter que la viscosité des milieux (la quantité gigantesque de molécules en mouvement qui sont toutes en constante interaction, pour ne pas dire collision, densifie le milieu)[15] fait en sorte que le déplacement est infini (Perrin, 1910). Tout cela se nomme le mouvement brownien[16], en l'honneur du botaniste qui a observé ce phénomène en 1827, Robert Brown (Perrin, 1910).

Les travaux sur les molécules portent en grande partie sur les fluides, étant donné que cet état de la matière facilite les observations. En fait, il dépend de la température et de la pression d'une matière pour qu'un état soit donné. Il est possible d'observer les états suivants :

- **Solide :** les molécules sont ordonnées et rapprochées, elles se présentent alors comme une forme définie et elles occupent un volume lui aussi défini, et leur mouvement en est un essentiellement de vibration.

[15] La définition officielle de viscosité, par le CNRTL, va comme suit : « état d'un liquide plus ou moins épais et sirupeux, dû au frottement réciproque des molécules, et qui s'oppose à leur écoulement ; capacité à s'écouler plus ou moins facilement » (Viscosité, CNRTL).

[16] Voici un vidéo du mouvement brownien pour les curieux : https://www.youtube.com/watch?v=K0S9GcV-L9A&t=1s

- **Liquide :** les molécules sont ici désordonnées, mais assez rapprochées, elles occupent un volume défini, mais n'ont pas de forme, elles sont caractérisées par des mouvements de vibration et de rotation.
- **Gazeux :** les molécules dans ce cas-ci sont éloignées et désordonnées, elles n'occupent aucun volume et n'ont pas de forme, leur mouvement est constitué de vibrations, de rotation et de translation.

La matière passe d'un état à l'autre par des changements thermiques. C'est-à-dire qu'une chose qui entre en contact avec d'autres molécules sera exposée à la nouvelle rythmique des molécules de l'environnement, dont justement le rythme dicte le stockage thermique. Les collisions des molécules de l'environnement sur la chose auront pour effets d'en modifier le rythme vibratoire et, ainsi, en changer la température et l'état (Perrin, 1910). En somme, les matières peuvent changer de rythme et de composition en fonction de leurs rencontres avec d'autres matières. Les corps se distinguent ainsi par la différenciation du rythme de leurs molécules, un rythme qui change dans la rencontre d'autres corps.

L'idée du corps (notamment le corps humain) devient alors assez simpliste : le corps n'est pas une substance homogène opaque, mais bien une multitude de particules hétérogènes qui s'agglomèrent parce qu'elles se meuvent sous un même rythme. L'idée d'agglomération facilite l'illustration de la décomposition et recomposition des corps : en effet, le terme agglomération signifie se multiplier, s'entasser, au point de former une masse compacte qui donne l'apparence d'être unifiée (Agglomération, CNRTL). Une vision homogène des corps conçoit, plutôt, deux corps en mouvement qui se rencontrent toujours comme deux corps distincts. Même collés l'un à l'autre, selon cette vision, subsiste une frontière bien nette à leur point de rencontre.

Reprenons ces mêmes corps en mouvement qui entrent en contact, mais sous leur représentation moléculaire. Lors du rapprochement de ces deux corps composés de molécules en mouvement, il est alors possible de figurer les molécules à leur périphérie se mélangeant les unes avec les autres : créant plutôt une zone de voisinage entre ces corps. Cette union augmentera ou diminuera la force cinétique des corps impliqués — ce qui équivaudrait dans un langage spinoziste à discuter de l'augmentation ou de la diminution de la puissance d'agir de cet agencement. Dès

lors, pourquoi ne pas oser projeter des échanges moléculaires entre les corps et, de fait, une modification de la nature desdits corps (Deleuze et Guattari, 1980) ?

Devenir, en ce sens, consiste en un échange moléculaire entre des corps qui se rencontrent. Dans cette rencontre, tout corps concerné se transforme : il n'est plus complètement ce qu'il était et n'a plus ce qu'il avait ; il perd ou il gagne en énergie cinétique ; il se transforme et devient. Autrement dit, tout corps est un bloc moléculaire hétérogène dont la constitution mouvante est tributaire de son trajet dans un monde de corps moléculaires : les corps en mouvement se voisinent, se frottent et s'échangent des molécules. Tous ces mouvements se réalisent selon des rapports de vitesse qui eux s'instaurent selon le potentiel d'attractivité que possède un bloc. Puis, logiquement, comme la densité du bloc (et donc sa force d'attractivité) est changeante au gré de ses rencontres, mais aussi par sa relation avec un environnement, de nouveaux rapports de mouvement s'instaurent : le bloc *devient* continuellement selon ses rencontres dans un milieu. Dans cette optique, une forte attractivité équivaudrait à une grande puissance d'action et, à l'inverse, une faible attractivité est synonyme d'une puissance d'agir diminuée.

Ces illustrations sur la composition des corps permettent de visualiser les possibilités d'agencement des corps et, ce faisant, celles du devenir-matière. Puis, la notion d'attractivité nous oriente sur la nature du mouvement des particules dans les phénomènes et sur la fluctuation de leur vitesse. **La lecture de Deleuze et Guattari nous a conduite à la translation du concept d'attractivité en affects, et ainsi, à voir dans les affects une propriété mouvante des corps.** Un affect se définit comme une disposition affective élémentaire, observable qu'à travers les comportements : elle n'est jamais analysable (Affect, CNRTL). Se mouvoir est le fait d'une sensitivité, d'une sensibilité et d'une émotivité : soit des aptitudes tributaires des affects. Toute particule affective élémentaire, qu'elle soit matérielle ou immatérielle, possède la capacité de vibrer au contact d'un champ de résonnance qui émane de son milieu (Deleuze et Guattari, 1980). Les particules stimulées par la vibrance entrent alors dans des rapports de mouvement et de vitesse les unes avec les autres pour produire des agencements et ainsi modifier la puissance d'agir des corps. Toute matière qui nous affecte possède son propre rythme et cherche, elle aussi, à persister dans son être (*conatus*). La puissance d'agir est *a priori* immanente, et tributaire de la capacité d'auto-organisation du corps (homéostasie). Entrer dans un rapport de mouvement avec un autre agencement demande alors un effort pour persévérer dans son être : si les rapports de mouvements

des agencements entrent en accord, l'affectation augmentera la puissance d'agir des deux corps agencés. Par contre, si les rapports de mouvements sont en dissonances, le combat entre les vibrances pourrait bien diminuer la puissance d'agir de ce nouvel agencement.

Deleuze et Guattari (1980, p.315), ajoutent à cela que

> […] nous ne savons rien d'un corps tant que nous ne savons pas ce qu'il peut, c'est à dire quels sont ses affects, comment ils peuvent ou non se composer avec d'autres affects, avec les affects d'un autre corps, soit pour le détruire ou en être détruit, soit pour échanger avec lui actions et passions, soit pour composer avec lui un corps plus puissant.

Nous comprenons de la réflexion de Deleuze et Guattari que ce n'est qu'à travers l'***expérience*** que notre puissance d'agir devient manifeste et que des zones d'indiscernabilité peuvent se dessiner. Tout cela n'est observable que dans les comportements, difficilement analysables, et aucune loi ne peut en être prédictive. Cela appuie d'autant plus l'idée que, pour comprendre un phénomène, nous ne pouvons qu'entrer par le milieu (Deleuze et Guattari, 1980 ; Jullien, 2012) ; la genèse du mouvement indiscernable, les processus d'affectation, nous ne pouvons que les expérimenter.

Ajoutons à cela que le potentiel attractif ou affectif est une propriété latente des corps, cette dernière pouvant aussi être éveillée à travers les arts (Deleuze et Guattari, 1980). L'écriture, la musique, le théâtre… sont des outils d'expression activant les affects. Ces modes d'expression peuvent entraîner les corps dans des zones de voisinage avec d'autres corps autrement inatteignables.

J'ai assisté à la projection du documentaire Mixed feelings (Davidi, 2016)*, le 12 novembre 2016 lors des Rencontres internationales du documentaire à Montréal (RIDM), lequel m'a profondément touchée autant par la controverse identitaire autour du conflit israélo-palestinien qu'il met en scène que par la démonstration de la force expressive de la pratique théâtrale. Ce documentaire porte sur l'enseignement de l'art dramatique par Amir Orian ; ce dernier invite ses étudiants israéliens à exprimer leurs émotions personnelles, profondément enfouies, à travers l'expérience immédiate du jeu d'une pièce théâtrale de Sartre. Ainsi, l'enseignement d'Orian porte ces jeunes artistes à évoluer autant dans leur pratique artistique, dans leur position politique que sur le plan personnel.*

> Voici, le synopsis du documentaire (voir : https://ridm.ca/fr/art-et-politique-8-films-eclectiques-devoiles) : « Tourné à l'intérieur d'un appartement transformé en salle de répétition, le film suit le travail d'Amir Orian, un acteur réputé qui utilise le cadre de ses cours pour confronter la jeunesse israélienne avec la violence de leur quotidien. Une méthode-choc pour un film inoubliable. »

Ou encore, je me rappelle du documentaire Thomas Ostermeier, insatiable théâtre[1] *présenté lors du Festival international des films sur l'art (FIFA) en mars 2017. Ostermeier est un metteur en scène aux techniques bien particulières qui, afin de constituer la pièce de théâtre la plus vibrante possible, décortique chaque scène selon une émotion spécifique : les acteurs, bien avant de devoir apprendre une scène, apprennent à vivre l'émotion de la scène. C'est-à-dire que la pratique d'une scène débute avec la présentation d'une émotion. Ensuite, Ostermeier invite l'un des acteurs à partager une expérience de vie où il a expérimenté cette émotion. Une fois l'expérience partagée, tous les acteurs doivent mettre en scène et jouer cette expérience vécue : ce qui génère souvent des moments intenses comme il y a une relation empathique qui prend place entre les participants. Une fois la scène jouée et « vécue », donc une fois que les acteurs sont imprégnés des émotions, seulement là Ostermeier initie les acteurs à la scène théâtrale qui doit être jouée.*

> Voici, le synopsis du documentaire (voir : http://www.montheatre.qc.ca/espace/fifa-2017-quelques-suggestions-theatrales/) : « Thomas Ostermeier est l'un des metteurs en scène les plus importants de la scène théâtrale européenne actuelle. Issu de la grande tradition des arts vivants en Allemagne, Ostermeier s'intéresse à la mise en scène contemporaine des canons de la dramaturgie. Ses spectacles sont à la fois grandioses et intimes, renouvelant constamment la pertinence de l'expérience théâtrale, pour les artistes comme pour les spectateurs. Le réalisateur Jérémie Cuvillier s'est faufilé dans la salle de répétition du spectacle *La Mouette*, créé à Lausanne en 2016. On observe Ostermeier, animé d'un insatiable désir de théâtre et de vérité, alors qu'il se saisit de la pièce de Tchekhov pour plonger ses interprètes dans la complexité des enjeux du texte. Travaillant à partir d'une méthode de jeu qu'il a mise en place, les huit acteurs cheminent vers leur personnage d'une manière intime et authentique. »

Les deux exemples dans l'encadré montrent que l'art révèle la potentialité des corps alors même qu'elle les prédispose à de nouveaux devenirs et à de nouveaux rapports de vitesse, selon

l'intensité gagnée lors d'une expérimentation. Par conséquent, « ce que peut un corps » (Deleuze et Guattari, 1980) n'est pas une question de la résistance ou de la souplesse d'un corps « homogène » comme nous aurions naturellement tendance à croire, mais bien de sa forte/faible potentialité latente pour passer d'un affect à un autre afin de faire bloc avec d'autres corps. « Ce que peut un corps » relève de la rapidité (souplesse) ou de la lenteur (résistance) de ses mouvements particulaires. Nous répondons alors ici à l'introduction de ce chapitre qui annonçait que nous allions expliquer comment nous pouvons cultiver de nouvelles tendances d'action (voir point 1, p. 86). Cela dit, la question reste : comment mettre en œuvre l'affect positif ? C'est-à-dire, pour revenir à la problématique de la désunion de la race humaine avec son environnement : comment disposer de la capacité affective de l'humain de manière à ce qu'il puisse plus facilement s'agencer avec la Nature, de manière à ce qu'il développe des tendances écologiques, notamment l'architecte dans sa pratique architecturale ?

En théorie, la réponse est assez simple si nous retournons vers l'exemple de notre artisan-scieur (voir p. 102) : ce dernier ne peut « bien » utiliser le bois dans une construction qu'en se composant avec lui, qu'en *devenant-bois*. Pour ce faire, il doit se mettre en contact avec cette matière et ainsi se donner la chance de mieux la comprendre, d'expérimenter ses propriétés, en comprendre le rythme et ainsi s'ouvrir au potentiel qu'elle contient. Dans des termes moléculaires, cela consiste à entrer en contact avec les corps bois afin que l'individu humain puisse vibrer avec eux, qu'il puisse échanger des molécules avec eux et, de cette façon, modifier la rythmique de son propre corps. Ultimement, *devenir-bois* c'est, en d'autres termes, nous responsabiliser vis-à-vis l'utilisation de la matière bois, s'y rendre plus sensible et augmenter sa compréhension des mouvements du bois en vue de les optimiser lorsque vient le moment de manipuler ce corps. En d'autres mots, il nous apparaît envisageable de favoriser les agencements positifs par l'éveil de certains affects à travers des activités avec les matières. En pratique, nous en sommes bien consciente, notre mode de vie ne rend pas cela si simple. En effet, comment faire en sorte qu'un jeune architecte se rende en forêt pour se familiariser avec les matériaux de construction locaux ? Comment faire en sorte que ce même architecte passe plusieurs heures dans l'environnement où il devra construire une maison, dans le but de s'imprégner des flux de vie qui y circulent, des sons, des odeurs, des couleurs, de la chaleur du soleil à tel moment dans la journée, etc. ? Ces simples gestes sont bien restreints dans une société où « le temps c'est de l'argent », dans une société où l'architecte doit travailler 90 % de son temps au bureau, devant son ordinateur, là où les

gestionnaires sont convaincus qu'il est le plus « rentable » pour la firme. C'est un calcul fait par des gestionnaires qui travaillent dans des tours de béton, dans les grands centres urbains, donc des tours elles-mêmes implantées sur une mer asphaltée et bétonnée ; autrement dit, des gestionnaires complètement déconnectés de la Nature, de la verdure, du chant des oiseaux, etc. En termes moléculaires, nous pouvons dire que ces individus sont composés de corps cinétiques dont les mouvements sont complètement désynchronisés par rapport à ceux des corps de la Nature. Ils sont donc dans l'incapacité de s'y agencer facilement, ni même de comprendre la nécessité de cet agencement. Alors que la situation climatique nous empresse de développer des tendances (des potentiels d'action) qui portent sur le respect de la Nature, en pratique, suivant la façon dont est structurée notre société, notre quête est difficilement envisageable.

Spinoza conceptualise le corps et l'esprit comme étant deux attributs (deux expressions) d'une même substance. Atlan (2018), dans les premières pages de son ouvrage, en parle scientifiquement comme d'une « union psychophysique ». Notre présence au monde repose sur la présence d'un corps « en union avec » l'esprit : « ils sont une seule et même chose [tirée de la substance] exprimée de deux manières » (Atlan, 2018, p. 28) (par ailleurs, notons que Spinoza va plutôt employer les termes étendu et pensée). Voici une illustration de ce que ces deux modes peuvent représenter : l'arbre est un corps qui se déploie — s'étend — dans les trois dimensions de l'espace et dont nous pouvons en reconnaître la forme, alors que, en tant qu'affectation de l'esprit, l'arbre est les propriétés vérifiables qui le définissent, telles que : il est un vivant, il se nourrit par photosynthèse, possède des racines, ses couleurs particulières sont le résultat du processus de photosynthèse, etc. Nous pouvons alors dire que l'ordre de la Nature peut se regarder du point de vue de l'esprit ou du corps. C'est pour cela que nous parlons d'une vision non duelle, car corps et esprit sont issus de la même substance, tandis qu'une conception cartésienne voit le corps et l'esprit comme la rencontre de deux substances distinctes. Ainsi, les affects du corps agissent sur la pensée. Dans l'action de scier, au fil du temps, le corps-homme découvre les propriétés du corps-bois, ils entrent en union, le rapport de mouvement de chacun des corps se met au diapason ; corollairement, la connaissance de la matière bois par l'homme se développe, il maîtrise de mieux en mieux les propriétés du bois, il développe une affection et un respect pour ce matériau. Tout cela s'imprègne dans son esprit — et inversement la pensée aussi agit sur le corps. Voici un autre type d'illustration sur ce point : si je me répète sans cesse que je suis incapable de remplir une tâche, il est possible que je ne trouve pas la force de la remplir. Ou encore, reprenons l'image du gestionnaire

contemporain pour illustrer cela : le gestionnaire n'a pas d'idées vraies sur la réalité de la Nature, parce que son corps n'en possède pas ou peu de traces et qu'il n'en a jamais expérimenté les propriétés. Ce qu'il connaît ce sont les chiffres, l'argent, le marché, un environnement stérile… Son corps autant que son esprit sont vides de potentialités en regard de la Nature, il ne peut en reconnaître les formes. Ce gestionnaire confond l'origine de sa substance ; il croit le capitalisme comme étant son Dieu à l'instar de la Nature (pour parler selon les termes de Spinoza). Et, malheureusement, ce sont ces gestionnaires qui mènent le monde…

Dans la suite de Spinoza, et de ce que nous avons présenté au Chapitre I (voir p. 21), il va de soi que « "le corps humain est une partie de la nature", en ce que tout corps, comme partie de la substance infinie, "doit se considérer comme une partie de l'Univers entier, convenir avec son tout, et être en cohésion avec le reste des corps" » (Atlan, 2018, p. 60)[17]. Voici d'ailleurs les propos des docteurs Béliveau et Gingras à ce sujet :

> […] en dépit de la taille colossale de l'univers et du nombre « astronomique » de galaxies, nous vivons dans un milieu isolé, auquel rien n'est ajouté, à l'exception de l'énergie du Soleil et des quelque 15 000 tonnes de poussières de météorites qui tombent sur la Terre chaque année (cet apport est négligeable compte tenu du poids de la planète : environ $6x10^{24}$ kg). Chaque roche, chaque organisme, qu'il soit bactérien, végétal ou animal, est formé à partir de ces atomes initiaux, constamment recyclés au fil des milliards d'années. Bien entendu, les humains n'échappent pas à cette règle, et les atomes qui composent notre corps ont subi le même processus de recyclage : parmi les $7x10^{27}$ atomes présents en moyenne dans notre organisme — l'hydrogène, l'oxygène, le carbone et l'azote représentant à eux seuls 99 % de tous ces atomes —, il est statistiquement tout à fait possible que certains de ces atomes aient brièvement appartenu dans le passé à un arbre, à une bactérie et, qui sait, même à un dinosaure ! (Béliveau et Gingras, 2010, p. 225)

Par conséquent, il reste juste de réaffirmer que la race humaine n'a pas une position différente sur la Terre comparativement à tout autre chose, et qu'elle est constamment en situation de devenir dans sa rencontre avec toute matière qui compose son milieu. Cette vision ontologique — le devenir-matière — de notre présence au monde rend complètement caduque cette hiérarchie inventée par l'homme.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, Spinoza disait déjà en son temps que chaque individu est un corps composé. Dans ses propres termes, un corps composé c'est :

---

[17] Les citations, dans l'extrait de Atlan, sont de Spinoza et tirées de la lettre 32 à Oldenburg, p. 210.

> Quand un certain nombre de corps, de mêmes grandeurs ou de grandeurs différentes, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps autrement dit un Individu[18], qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps. (É II, déf., entre les propositions 13 et 14 ; *dans* Atlan, 2018, p. 76).

Autrement dit, chaque individu se différencie par son organisation particulière qui repose sur les rapports de mouvement et de repos entre ses corps simples : chaque corps composé possède son rythme. Il ressort de cette observation que nous sommes tous uniques, peu importe ce que certains puissent en dire, et constamment en mouvement. Atlan (2018) emploie l'image très évocatrice du jet d'eau : la fontaine trouve sa qualité dans la constance de la forme que l'eau donne à voir. Pourtant, cette forme constante résulte de l'auto-organisation de la matière qui est *continuellement en mouvement*.

[18] Notons ici l'usage de la majuscule pour nommer le résultat (non fini) de l'agencement entre des corps : Individu. Cet emploi nous a interpelée, car nous nous sommes intéressée à la notion d'individuation de Simondon dans le cadre de cette thèse. En effet, dans la recherche d'un vocabulaire adapté à notre réflexion, le terme « individu », tel que défini par Simondon, nous est apparu plus approprié pour qualifier les entités humaines que des mots tels que personne, être, homme, sujet… des termes qui, eux, remettent le « sujet » au centre. Nous avons donc pris un soin particulier à privilégier l'emploi de « individu » dans notre écriture, car cette forme soutient notre positionnement non duel sur la nature de notre réalité. Cependant, quoique pertinente et en phase avec la pensée spinoziste, notre cadre conceptuel laissait peu de place à l'ajout d'une réflexion supplémentaire sur ce point. Par conséquent, pour satisfaire ceux qui aimeraient en savoir plus à ce sujet, nous avons donc ajouté notre relecture de la pensée simondienne dans l'Appendice C (*voir* p. 326)

Illustration 2.3. Fontaine de Subé, Place Drouet-D'Erlon, Reims.[19]

Puis, suivant « [q]ue, par exemple, tous les corps, quand ils en heurtent d'autres plus petits, perdent autant de leur mouvement qu'ils en communiquent, c'est une loi universelle de tous les corps, qui suit d'une nécessité de nature » (Spinoza, 1965, p. 667, *dans* Damásio, 2003, p. 183)[20], chaque partie affectée par un corps en conservera une trace, ce qui entraînera une modification générale du rythme du corps composé. Chaque corps extérieur avec lequel un individu entre en contact laisse une trace ; « et de ce fait, [laisse] la présence dans notre esprit d'idées d'affections du corps par des choses que nous avons contemplées, mais qui ne sont plus présentes » (É II, 17, coroll., démonstr.; *dans* Atlan, 2018, p. 84). Atlan (2018, p. 83) nomme cela une « trace mnésique corporelle », soit une trace facilitant la conservation ou le rappel de ces souvenirs corporels. L'esprit formera une idée ou une image de cette rencontre alors qu'elle n'existera plus. Ainsi, la

[19] Image trouvée sur le site de la ville de Reims : https://www.reims-tourisme.com/fontaine-de-la-solidarite/reims/pcucha051v50aja8

[20] Spinoza. (1965). *Traité théologico-politique* (trad. Charles Appuhn). Paris : Flammarion.

substance de l'esprit est tout à fait identique aux activités du corps, car elle en relève. Atlan (2018, p. 90) nous explique que

> […] si le repos et le mouvement sont conçus sous l'attribut de l'étendue, le « rapport » (*ratio*), qui définit l'individu, est, lui, en outre une idée, ou « raison » [encore ici dans le sens de rapport], qui définit formellement « l'idée du corps » ou « esprit » de l'individu, sous l'attribut de la pensée. Aussi, cette forme, en tant qu'idée du corps de l'individu, est unie à son corps et n'en est ni la cause ni l'effet en ce qu'elle lui est substantiellement identique (É II, 7, sc. et III, 2).

Nous souhaitons que le lecteur retienne, à la suite de cette longue démonstration, que nos pensées sont le fruit de notre nature (notre agencement qui est continuellement changeant) et de ce que nous en percevons. Nous sommes notre propre « cause », car nous sommes de nature auto-organisante (voir aussi Simondon à ce sujet ; Appendice C, p. 328). Par conséquent, il s'agit autant d'un travail du corps que de l'esprit que de nous donner un « nouveau rythme » afin de favoriser notre tendance à communier avec la Nature ; de favoriser nos actions en faveur de la survie de la Nature et de ses écosystèmes, car notre capacité à penser (et à agir) est limitée par notre puissance d'agir, par ce que notre corps peut. Autrement dit, notre capacité à percevoir plusieurs choses à la fois est « proportionnelle à l'aptitude du corps à agir et pâtir dans ses rencontres avec d'autres corps, elle-même conditionnée par la composition du corps humain » (Atlan, 2018, p. 129). C'est en s'efforçant de développer nos aptitudes — nos tendances, ou encore, notre rythme moléculaire — dans nos expériences avec tout ce qui est matière à l'écologie (comme prendre le temps de faire des randonnées en forêt, cultiver des fruits et légumes, pratiquer des gestes de recyclage et récupération, limiter l'usage de notre voiture, ou encore, construire avec des matériaux nobles et en pleine connaissance du lieu d'implantation) que nous pourrons plus facilement adopter des actions visant le respect de l'environnement. Dans les mots de Spinoza :

> […] l'Esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps. (ÉII, 39, coroll., *dans* Atlan, 2018, p. 129.)

Encore à ce stade, cette proposition est encore bien abstraite. C'est pourquoi, dans le chapitre qui suit (voir Chapitre V, p. 125), nous nous tournerons vers la littérature neurobiologique inspirée des œuvres de Spinoza et laquelle révèle de manière un peu plus concrète comment le devenir-matière opère effectivement dans le corps humain. Juste avant, cependant, nous faisons un dernier crochet vers les théories des affects, telles qu'elles se développent de nos jours dans la sphère universitaire, afin de mieux situer notre pensée.

4. Les développements théoriques de l'affect

Kuhn et ses collègues (2017) soulèvent un point très important à propos des études sur les affects. Ils soulignent la variété des approches autour de la notion d'affect, et Ashcraft (2017) avance même que, par définition, l'affect résiste à toute définition. Ces auteurs nous disent qu'il serait surement plus productif, dans nos recherches, de préserver le caractère indomptable des affects plutôt que de tenter de les encapsuler. Ils expliquent cela par le besoin de matérialisation qu'a généré la linguistique : « les relations linguistiques dans lesquelles nous nous trouvons (littéralement) nous obligent à "chose-ifier" les affects » pour les rendre intelligibles (Kuhn *et al*., 2017, p. 60)[xi]. Dans un ouvrage sur l'évolution de la théorie de l'affect, Shaefer (2019) souligne que plusieurs auteurs, tels que Ahmed, Brinkema, Sedgwick, Seigworth et Gregg, ont relevé de nombreuses et incommensurables définitions de l'affect. Cela va de l'affect comme étant une sensation diffuse et omniprésente, à l'affect vu comme étant une émotion ressentie qui structure nos expériences. Certains théoriciens s'inspirent de la philosophie française, notamment et prioritairement de Deleuze, où l'affect est tout à fait séparé du domaine des émotions conscientes. D'autres s'autorisent à interchanger l'expression « affect » avec des termes tels que « émotion » ou « sentiment », court-circuitant ainsi ce qui appartient au domaine du conscient ou de l'inconscient (Schaefer, 2019). Ces derniers termes — émotion et sentiment — suscitent l'utilisation de mots tels que : haine, honte, envie, jalousie, peur, dégoût, colère, embarras, chagrin, angoisse, fierté, amour, bonheur, joie, espoir, ou encore, émerveillement pour parler des affects, ce qui n'est pas exact. L'affect étant plutôt l'augmentation ou la diminution de la puissance d'agir, c'est un processus qui témoigne des variations que traverse l'individu (Deleuze, 2003).

Dans une revue de la littérature sur le sujet, Alloing et Pierre (2020) soulignent qu'il y a eu un premier mouvement du « tournant affectif » lié à une perspective darwinienne des émotions. Dans ce contexte, les émotions ont une fonction de survie. Ces premières avancées étaient vouées à disséquer l'émotion en termes de comportements et prises de décision, négligeant la dimension sociale, culturelle ou même historique de l'émotion (Petit, 2018 ; *dans* Alloing et Pierre, 2020). Cette fonction psychophysiologique de l'émotion a intéressé largement les études en sciences de la gestion et sur les comportements des consommateurs, afin de rationaliser les décisions de ces derniers.

> Cette dichotomie entre rationalité et émotions, entre des comportements réfléchis, conscientisés, et d'autres presque impulsifs, inconscients et mécaniques, nourrit une

> littérature en sciences sociales qui apparaît comme instrumentale ou fonctionnaliste : les émotions remplissent des fonctions bien précises qui, si elles sont identifiées et instrumentées, permettent par exemple de gagner en efficacité au travail grâce à une « intelligence émotionnelle » bien entraînée (Salovey et Mayer, 1990). (Alloing et Pierre, 2020, para. 5)

Alloing et Pierre poursuivent : par la suite, des études ont développé des versions psychosociales de l'émotion. Dans ces cas, l'émotion est vue à la fois comme une participante de l'organisation sociale et comme un élément situé ne pouvant être saisi qu'en contexte, nous permettant ainsi de voir ses effets sur le social (Alloing et Pierre, 2020). « Les émotions se dévoilent enfin, dans cette approche centrée sur le social, comme des enjeux de pouvoir, des possibles moyens de domination du corps par une biopolitique (Foucault, 1974), au sein d'un capitalisme émotionnel (Illouz, 2006) » (Alloing et Pierre, 2020, para. 7). Dans tous les cas, Alloing et Pierre déplorent l'accent physiologique et cognitif de ces approches, car ces perspectives mettent de l'avant une compréhension de l'affect comme étant un fait centré sur la personne. Aussi lié à ces visions, il y a l'aspect méthodologique. Katz (1999, p. 4) est très éloquent à ce sujet :

> Les études finissent pratiquement toujours par analyser comment les gens parlent de leurs émotions. Mais, s'il y a quoique ce soit de distinctif dans les émotions, c'est que, même si elles surviennent fréquemment dans une conversation, elles ne se transposent pas dans les paroles, ni même dans des formes d'expression. Les émotions veulent exprimer ce qui se passe, mais le langage n'est pas adapté pour recevoir cela. De la même manière, les études historiques et culturelles suppriment le défi que peut représenter la compréhension des expériences émotionnelles lorsqu'ils analysent des textes, des symboles, objets matériels et modes de vie en tant que des émotions.[xii]

La pensée deleuzienne sur l'affect, inspirée des travaux de Spinoza, s'est introduite dans la littérature nord-américaine, dans un premier temps, principalement par les travaux de Brian Massumi. Ce dernier s'intéresse tout particulièrement à la dimension « autonome » de l'affect, à partir des écrits spinozistes et deleuziens. Pour Spinoza, l'affect réfère à la capacité d'affecter et d'être affecté à son tour. Massumi (2015) souligne l'aspect relationnel et processuel de cette définition : dans la rencontre, l'un affecte inévitablement l'autre, et est lui-même affecté. Ce faisant, l'affect est autonome dans la mesure où il échappe à l'enfermement dans un corps particulier, dont il est un élément vital, mais aussi un élément voué à mettre en relation — en communication. L'affect est une position d'ouverture du corps à entrer en communication — ou dans nos mots, c'est une disposition à entrer en *com*[m]*union*. Dans cette conceptualisation, l'affect est aussi lié à la notion d'intensité. L'intensité, pour Massumi, est un flux immédiatement

incorporé. « L'intensité est incarnée dans des réactions purement autonomes qui se manifestent le plus directement dans la peau — à la surface du corps, à son interface avec les choses. » (Massumi, 1995, 85)[xiii] L'intensité, nous pourrions dire, se tient dans la zone de voisinage des corps. L'intensité est ainsi de l'ordre du virtuel et du potentiel, car elle peut inciter à l'action : le virtuel est l'amorce de l'actualisation. De plus,

> L'expérience d'un changement, un être-qui-affecte-et-étant-affecté, est redoublée par une expérience de l'expérience. Cela donne aux mouvements du corps une sorte de profondeur qui l'accompagne à travers toutes ses transitions — s'accumulant dans la mémoire, l'habitude, le réflexe, le désir et la tendance (Massumi, 2015, p. 4)[xiv].

Cette accumulation — cette amplification — est supplémentaire aux mouvements des particules du corps, elle reste en nous virtuellement : affecter et être affecté dans les événements de notre quotidien nous remplit de potentialités d'action dont nous sommes inconscients. Massumi (2015, p. 4)[xv], ajoute que l'« émotion est la profondeur d'une expérience en cours, inscrite individuellement, à un moment donné ». Ainsi, l'émotion n'est qu'une expression partielle de l'affect. En fait, c'est la forme la plus contractée (la plus intense) de l'affect : c'est ce qui vient s'imprimer dans l'esprit.

Les affects occupent toutes les sphères de nos vies ; les affects sont transversaux à tout événement, car ils sont notre mode de communication avec les autres et les différentes situations : nous ne sommes alors jamais seuls. Lorsque nous sommes intensément chargés d'affects (lorsque nous nous mettons fréquemment en contact avec des corps pour ainsi nous charger de potentialité), notre sentiment d'appartenance au monde se voit décuplé. Parce que les affects nous mettent en relation — en communication — avec le monde, ils nous mettent dans une position d'ouverture au monde lorsque nous les embrassons. La position de Massumi est centrée sur l'idée qu'en ignorant ces intensités et résonances inconscientes, nous ne parvenons pas à comprendre à quel point elles influencent de manière décisive nos croyances et décisions politiques comme sociales (Rekret, 2016).

Plus récemment, le terme a été intégré et mobilisé pour l'analyse des médias sociaux, notamment afin d'analyser les modes d'engagement politique qui vont au-delà des expressions d'opinion formalisées. L'affect, dans la sphère des médias sociaux, indique comment un sentiment politique informel et spontané peut virtuellement s'accumuler, passant du latent au manifeste, donnant ainsi une nouvelle forme à l'engagement et à la participation. En termes simples, si

l'émotion est un état dans lequel un individu se trouve, l'affect est lié à la dynamique y ayant mené (Dahlgren, 2018). Ou encore, dans une approche plus « émotionnelle » de l'affect, d'autres s'intéressent à la manière dont les ressentis s'expriment à travers les outils numériques (emoji, émoticônes, *like*, filtres, *stickers*, etc.) (Alloing et Pierre, 2020).

Les études en communication ont elles aussi approfondi la question des affects. Ces dernières se rallient en majeure partie autour de cette prégnance de la relationalité, telle qu'évoquée par Massumi (2015). Tout particulièrement, cette position souligne que l'ontologie ne précède pas une entité, mais bien qu'elle lui succède ; ou nous pourrions dire dans un langage plus commun qu'une chose devient sujet ou objet que dans le regard rétrospectif sur une action. Dans le présent, nous ne sommes que potentialités d'action en attente d'une rencontre — d'une communication, d'une communion — qui amorcera une phase d'actualisation. Annemarie Mol (2014, s.p.) en parle de cette façon :

> L'ontologie ne précède ni n'échappe à la politique, mais a sa propre politique. Pas une politique de qui (qui peut parler, qui peut agir, etc.), mais une politique de quoi (quelle est la réalité qui prend forme et avec laquelle diverses personnes en viennent à vivre ?).[xvi]

Ashcraft (2017), à partir de Mol, souligne que c'est une ontologie politique dans laquelle, lorsqu'il est question de « faire quelque chose », il s'agit en fait de *constituer* une chose. C'est-à-dire que dans l'action une différence émerge qui, à son tour, peut être reproduite dans une nouvelle pratique. En fait, cela clôt la boucle, car, comme souligné par Massumi (1995), le virtuel est à l'amorce de l'actuel autant que l'actuel est lui aussi participant à l'accumulation du virtuel.

Les études de la communication adoptent largement la terminologie de Karen Stewart (2007) soulignant la banalité de l'affect (*ordinary affect*), parce que, oui, l'affect fait partie de notre quotidien. De même, l'affect n'a rien à voir avec comment une personne se sent et l'empathie qui peut s'en suivre ; plutôt, ce sont les corps qui s'affectent les uns les autres, générant ainsi des intensités. Il s'agit de dire, encore une fois, que notre corps réagit avant que nous ayons conscience de toute affectation.

> [Les affects] ne fonctionnent pas par des significations en soi, mais plutôt par la manière dont ils prennent de la densité et de la texture lorsqu'ils se déplacent à travers les corps, les rêves, les drames et les mondes sociaux de toutes sortes. La question qu'ils se posent n'est pas de savoir ce qu'ils pourraient signifier dans un ordre de représentations, ou s'ils sont bons ou mauvais dans un schéma global des choses, mais

> où ils pourraient aller et quels possibles modes de connaissance, de relation et de présence aux choses ils transportent en tant que potentialité et résonance (Stewart, 2007, p. 3).

Cette position fait tout à fait écho à celle de Massumi, notamment sur l'idée de l'affect comme un flux autonome qui se déplace dans les corps. L'affect est un potentiel et de l'agentivité en mouvement, une force que nous pourrions qualifier de nomade qui refuse de prendre une forme (Ashcraft, 2020). **L'affect est cette transmission cinétique entre corps moléculaires qui affecte les rapports de mouvements d'un corps à l'autre.** L'affect possède la capacité de se mouvoir et de (é)mouvoir ; l'affect entraîne les corps dans des agencements qui lui permettront de devenir autre. Puis, comme il est saisissable par l'intensité générée dans la rencontre des corps, l'affect est une puissance ne pouvant être que ressentie et ne peut être qualifiable en mots (Ashcraft, 2020).

Dans un article sur l'apport de la communication pour la théorie de l'affect, Karen Ashcraft (2020) exprime, de manière très juste, que l'affect n'est pas quelque chose qu'un individu (ce que nous pourrions nommer un sujet) peut ressentir, car l'affect participe au devenir nouveau d'un individu : l'affect est donc préindividuel au sens de Simondon (voir Appendice C, p. 328). « L'affect est une force constitutive, l'affect est le moteur de la nature évolutive des choses » qu'il rencontre (Ashcraft, 2020, p. 4)[xvii]. Dans un premier mouvement, l'affect possède les corps, puis, dans un deuxième mouvement, l'un devient parce qu'il ressent les autres, il ressent l'intensité transindividuel (Simondon ; voir Appendice C, p. 328), alors que l'émotion, nous dit-elle, est une sensation qu'un individu (ou disons un sujet) possède. L'émotion est l'effet résultante de l'individu qui est devenu.

Affecter et être affecté implique de créer de la signification au-delà de la simple production de sens par l'intellect, il s'agit de créer du sens en regard des sensations et des intensités qui traversent notre corps (Ashcraft, 2020). Ashcraft (2020) réfère à cela comme étant du partage de sensations (*sense-sharing*), soit le sens qui se fabrique dans le corps. Les corps sont ici vus comme des systèmes ouverts à leur environnement perpétuellement engagé dans un processus de devenir, car ils répondent aux pulsations de leur environnement. Cependant, à noter, Gherardi et ses collègues (2018) nous mettent en garde contre l'utilisation du terme « environnement », car il peut donner l'illusion d'une réalité séparée de l'individu. Ainsi Ashcraft (2020) cite Teresa Brennan (2004) afin d'énoncer que, à partir de la notion d'affect ainsi présentée, la communication — en tant que mode de présence au monde — devrait s'engager sur une conceptualisation qui « se refuse

“d’opérer une séparation entre ce qui est de l’ordre de la signification de ce qui est de l’ordre de la chair” » (Brennan, 2004, p. 147; *dans* Ashcraft, 2020, p. 10)[xviii].

Enfin, soulignons que cette tendance de l’affect dans le domaine de la communication s’appuie sur une approche processuelle de notre mode d’être dans le monde. Ce positionnement diverge de la tradition linguistique en communication qui veut que le fait social soit une construction par le langage et la culture : les faits sociaux sont alors vus comme des entités en soi, ce sont des structures de significations qui à la fois permettent et contraignent l’agentivité (Saldanha, 2007). Ainsi, une vision linguistique aborde de manière essentialiste des notions telles que la race, le genre, la classe sociale, le capitalisme… tandis qu’une posture processuelle postule que de telles notions n’ont aucune existence en dehors de leur mise en acte (Ashcraft, 2020). Là encore, nous voyons la distinction entre ce qui est de l’ordre de l’émotion ou de l’affect. Comme le dit si bien Yael Navaro-Yashin (2017), le premier est le fait de la linguistique tandis que le second se distingue par sa qualité d’être non-discursif, car l’affect est événementiel, contrairement à une pensée de la structure ; l’affect émerge d’un contexte non préfiguré (Massumi, 1995).

Tout cela rend les questions méthodologiques de la théorie des affects bien floues. Gherardi et ses collègues (2018, s.p.) citent Blackman (2015, p. 40) à ce sujet. Voici la citation qui résume bien tout ce qui a pu être dit de l’affect ci-haut, et des enjeux méthodologiques que cela soulève :

> Ce n’est pas une méthode qui prouve ou fournit des preuves de ce qu’est l’affect, car je ne crois pas que l’affect soit une entité qui puisse être capturée. L’affect, pour moi du moins, se réfère à des processus enchevêtrés, qui ne sont pas facilement visibles, et qui s’étendent à travers le temps et l’espace, et amalgament beaucoup de nos dispositions héréditaires.[xix]

En ce sens, Gherardi et ses collègues invitent non pas à étudier les affects comme une forme « visible », mais à suivre les traces de l’affect et, dans cette optique, à inventer de nouvelles méthodes. Cela fait écho à ce que Massumi (1995) souligne dans son article en se référant à Spinoza : il nous dit que Spinoza définit l’idée de l’affect comme une trace, une trace empreinte de réverbérations…

C’est sur ces pistes méthodologiques (que nous reprendrons dans le Chapitre VII [voir p. 174]) que nous concluons cette section discutant des tendances dans les théories des affects. Avant de passer au prochain chapitre, qui poursuit la réflexion sur l’affect, récapitulons brièvement ce que nous avons exploré dans les 40 dernières pages.

Nous avons débuté le chapitre en discutant de la notion de relationalité principalement avec l'aide des travaux de Kuhn et ses collègues (2017). À l'aide de ce concept, nous avons d'abord établi que, pour que tout acteur puisse agir, il faut qu'une quantité considérable d'éléments divers soient mobilisés, et que cela n'est pas le seul fait de l'esprit. Autrement dit, les pratiques constitutives de notre réalité activent des réseaux d'éléments de nature ontologique complètement différente. L'idée était là de déconstruire la croyance en une ontologie unique des matières du monde et, surtout, de déconstruire l'idée de l'existence d'une dualité sujet/objet. De même, cette section visait à mettre de l'avant la primauté de l'action, de la performativité dans notre mode de présence au monde : nous sommes des agencements hétérogènes constamment en train de se reconstituer dans l'action. À la suite de cela, nous avons décortiqué la notion de communication. Nous ne pouvons survivre dans le monde en étant isolés, le Chapitre I cherchait justement à démontrer que toutes les choses de la Terre sont interdépendantes et en interrelation. De fait, notre nécessité de persister dans le monde (ce que Spinoza nomme le *conatus*) dépend de la communication : survivre dans le monde dépend de notre capacité à être « en union avec ». Le Chapitre I nous a aussi révélé que, actuellement, la capacité de l'espèce humaine d'être en communication avec tous les éléments de la Terre est altérée. De fait, comme le GIEC (IPCC, 2022) le rapporte, cette in-communication nous conduit à notre propre destruction. Autrement dit, nous avons alors démontré que la communication est le mode et le moyen de notre présence au monde, et que cette communication advient, peu importe la nature des intervenants.

À la lumière de ces explications, il nous est alors apparu important de reconsidérer certaines terminologies philosophiques et sociales qui, il nous semble, freinent l'avancement des connaissances sur la nature du monde. Au point 3. (voir p. 103), nous avons donc détrôné le mot « ontologie », pour celui du « devenir-matière », afin de parler de la nature des éléments du monde sans réifier la dualité sujet/objet, une dualité à l'origine de bien des maux sur la Terre — une discussion à ce sujet est d'ailleurs proposée au Chapitre VI (voir p. 159). Dans un deuxième temps, l'usage du terme « matière » nous a poussé à élaborer davantage notre vision de ce que sont les corps (la matière) et comment, d'un point de vue de la physique, ils entrent en *com*[m]*union*. Nous avons alors démontré que les corps s'agencent à un niveau cinétique : nous (nous, étant tous les corps de la Terre) sommes des composés de particules qui s'agencent selon des rapports de mouvement. Dans la rencontre entre corps, les rapports de mouvement entre ces derniers auront des effets les uns sur les autres (un corps peut augmenter ou diminuer les rapports de vitesse des

particules d'un autre corps à leur point de contact, ce que nous avons nommé la zone de voisinage) et ainsi augmenter ou diminuer la puissance d'agir des corps : augmenter ou diminuer leur potentiel d'actions dans de prochaines situations. Les corps, dirons-nous, ont la propriété d'affecter et d'être affecté par d'autres corps.

Enfin, cela nous a amenée à discuter plus spécifiquement de l'affect, et du lien entre affect, corps et esprit. Jusque-là, la conversation traitait peu de l'intellect et du problème de l'esprit. Nous avons donc expliqué sommairement que le corps et l'esprit sont deux faces de la même substance : la Nature. Tout cela sera explicité dans le Chapitre V, qui suit, mais nous avons tout de même dit, précédemment, que les expériences de nos corps, nos devenirs-matière, s'impriment sur nos esprits. Ainsi, nous devons alors en comprendre que nos expériences corporelles ou de l'esprit influencent nos conceptions de ce qui nous entoure de même que nos comportements. Nous avons soutenu cela dans l'optique de faire comprendre au lecteur que s'il favorise des activités où il pourra entrer en contact avec la Nature, il s'offre l'opportunité de modifier ses rapports de mouvement moléculaire en faveur de la Nature, et ainsi devenir-Nature. Ce faisant, il peut imprégner son esprit des effets de ce contact et faire ainsi croître sa puissance d'agir dans de prochaines situations au bénéfice de la Nature.

CHAPITRE V

RELECTURE BIOLOGIQUE DE L'AFFECT

Alors que les sciences ont fait des avancées incroyables, plusieurs scientifiques s'entendent pour dire que Spinoza a eu une intuition précurseure sur la réalité du fonctionnement humain. En effet, plusieurs scientifiques en biologie ou en psychologie, et de disciplines connexes, s'entendent pour dire qu'il a expliqué notre fonctionnement biologique 400 ans en avance sur les découvertes actuelles, et ce, par l'usage seul d'observations et de réflexion. Alors que dans le chapitre précédent nous avons abordé le thème de l'affect à partir des pensées philosophiques qui ont découlé des relectures de Spinoza, dans ce qui suit, nous revisitons l'affect avec le regard de la médecine. Ce faisant, nous espérons donner plus de densité et de réalité, pour ainsi dire, aux démonstrations philosophiques précédentes.

1. Qu'est-ce que l'éthique spinoziste ?

Dans *Spinoza, philosophie pratique*, dès les premières pages du deuxième chapitre (le premier étant plutôt consacré à la biographie de Baruch Spinoza), Deleuze souligne l'originalité du penseur par l'accent qu'il porte sur le corps plutôt que sur la conscience comme, c'était plus souvent le cas chez les penseurs de son époque. En effet, en reprenant Nietzsche, Deleuze avance que l'« on s'étonne devant la conscience, mais, "ce qui est surprenant, c'est bien plutôt le corps […]" » (Deleuze, 2003, p. 28). Spinoza, nous dit Deleuze, appelle à une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée et par rapport au corps, le corps et la pensée étant d'une complexité qui dépasse largement nos connaissances. La conscience, elle, est plutôt le lieu de l'illusion : elle est le lieu de la reconnaissance des effets, mais dont elle ignore les causes. Lors de la rencontre de deux corps — ou de deux idées, ou encore d'un corps et d'une idée —, les deux rapports de mouvements (nous avons exploré cela au chapitre précédent : tout corps repose sur un rapport entre mouvement et repos) se recomposent pour former un nouveau tout que nous souhaitons plus puissant. Deleuze exprime ici simplement ce que nous avons décrit dans le chapitre précédent :

> L'ordre des causes est donc un ordre de composition et de décomposition de rapports, qui affecte à l'infini la nature entière. Mais nous, comme êtres conscients, nous ne recueillons jamais que les *effets* de ces compositions et décompositions (Deleuze, 2003, p. 29).

Pour bricoler une proposition telle que le devenir-manière, laquelle appelle à la mise à contribution du corps dans l'activité avec toutes choses, il semble tout à fait opportun de se tourner vers une pensée qui s'intéresse à la dé/composition autant des corps et des idées. De plus, il va sans dire que dans l'acceptation d'une telle proposition, nous replier sur les seules capacités de notre conscience à percevoir n'est pas suffisant. Il nous faut souscrire à un nouveau système de croyances sur le fonctionnement du corps et de l'esprit afin d'agir en faveur de la puissance de la pensée et non pas pâtir sous l'emprise de la conscience. Car, nous dit Spinoza, « nous ne tendons pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais au contraire nous jugeons qu'elle est bonne parce que nous tendons vers elle » (É III, 9 sc. ; *dans* Deleuze, 2003, p. 31). Autrement dit, la conscience nous détourne de notre nature (et donc de la Nature). La morale a bien perverti ce constat : la conduite de la race humaine n'est-elle pas « empoisonnée par les catégories de Bien et de Mal, de faute et de mérite, de péché et de rachat (É I, app.) » rappelle Deleuze (2003, p. 38), à partir de Spinoza. La conscience entretient ces illusions comme des vérités.

C'est pourquoi, nous nous proposons de nous tourner vers une conception de l'action de l'individu humain (en particulier) comme étant bonne ou mauvaise (et non pas bien ou mal ; voir Nietzsche, 2000). Ainsi, ci-dessous, nous revoyons ce que nous avons discuté précédemment, mais en expliquant comment l'action, et les affects qu'elle engendre, est bonne ou mauvaise. Nous décortiquerons pourquoi il nous faut nous détacher des illusions de notre conscience et mieux faire confiance à notre inconscience (à notre nature), pour que nous puissions, de cette façon, nous tourner avec plus de rationalité[21] vers des actions ou objets qui sont bons pour nous (et les autres). Pour cela, il s'agit de bien comprendre que nous sommes tous (de l'individu humain à la pierre, en

[21] Nous entendons ici par « rationalité » l'idée de « logique », selon sa définition : « conforme au bon sens » (Logique, CNRTL). Il nous semblait important de préciser ici l'usage de ce terme, puisque, à première vue, il est en contradiction avec une discussion sur l'affect. Autrement dit, agir éthiquement requiert de l'effort pour l'individu humain, car cela va contre ce que lui suggère mécaniquement sa conscience (suivre ses désirs et ses envies : ses passions). Cependant, en comprenant comment il lui est possible de changer ses tendances pour des comportements plus sains en se mettant en contact avec des matières plus saines (notamment les éléments de la Nature), il peut alors agir plus éthiquement : il peut agir conformément au bon sens de l'ordre de la Nature. Ce qui est un effort aux premiers abords devient par la suite naturel, car l'individu recompose ses rapports de mouvement au fil de ses rencontres avec les matières saines.

passant par l'animal) des corps qui se maintiennent sous des rapports de mouvement et de repos, et que nos rapports se transforment à la rencontre d'autres corps ; c'est pourquoi nous y revenons dans les pages qui suivent. « Sera dit bon tout objet dont le rapport se compose avec le mien (*convenance*) ; sera dit mauvais tout objet dont le rapport décompose le mien, quitte à se composer avec d'autres (*disconvenance*). » (Deleuze, 2003, p. 47) Ce que nous souhaitons mettre rationnellement en évidence, c'est la portée de nos actions et de nos rencontres avec d'autres corps (d'autres matières) pour la santé de nos propres rapports. En effet, agir avec *convenance* augmentera notre puissance d'agir et de penser ; dans les termes de Spinoza, notre joie. Pour toute action, il s'agit de nous questionner à savoir si le rapport de mouvement d'un acte composera avec la chose vers laquelle l'acte est dirigé ou s'il décomposera le rapport de la chose. Dans le premier cas, l'action est bonne ; dans le deuxième, l'action est mauvaise.

Prenons par exemple un individu qui se trouve en forêt et qui désire ériger un petit abri pour la nuit. Ce besoin pourrait impliquer, principalement, le geste de couper à la hache pour se procurer une matière pour construire son abri : *c'est un acte*. Ce geste sera dirigé vers *une chose*, et probablement des arbres suivant cette situation. Deleuze dirait que l'*image de cet acte* est celle de lever les bras, hache à la main, et de les rabattre sur une chose, les arbres étant alors eux l'*image de chose*. À première vue, le rapport de cette image d'acte est tout à fait bon en soi. Afin de développer l'exemple, voici des cas de figure à partir de trois *images de choses* avec lesquelles l'*image de l'acte* entre en rapport :

- Option 1 : une fois que l'individu a déterminé l'endroit où il aimerait s'installer pour ériger son léger campement, il abat les premiers arbres à proximité et qui lui semblent avoir une bonne grosseur pour la petite construction qu'il a en tête.
- Option 2 : une fois l'emplacement du campement déterminé, l'individu ratisse les environs afin de trouver les arbres morts qu'il pourrait ébrancher et écourter afin de s'en servir pour construire son abri.
- Option 3 : une fois déterminé l'emplacement de son abri, l'individu observe la flore des environs afin de décider qu'est-ce qu'il pourrait utiliser comme matière pour la construction de son abri. Il remarque quelques arbres qui, quoique en santé, nuisent à la régénérescence de la flore environnante et à la bonne santé de l'écosystème dans son ensemble.

Selon vous, ces exemples représentent-ils de bonnes ou de mauvaises actions ?

Dans le premier cas, l'*image de l'acte* décompose directement le rapport de l'*image de la chose* : l'individu tue carrément des arbres sans autre considération que son propre bien-être ; il décompose sciemment des rapports de mouvement et de repos. Dans le deuxième cas de figure, soit celle où le geste de lever la hache et de la rabattre est dirigé vers des arbres déjà morts, il ne décompose aucun rapport de mouvement et de repos, son geste est bon. Enfin, dans le dernier cas, quoique l'intention est bonne (l'individu souhaite favoriser la régénérescence du lieu) et qu'indirectement son acte suscitera la composition de nouveaux rapports, le geste reste néanmoins de l'ordre d'une décomposition direct : son geste est mauvais, car il tue encore une fois des arbres en modifiant négativement leur rapport.

Si nous revenons à la deuxième situation, il est même possible d'avancer que l'individu est dans un état où il se compose avec la Nature (avec Dieu) : il opère des gestes qui augmenteront son bien-être (il raffermit ses muscles en travaillant, il construit un abri pour se protéger, et même, son abri pourrait servir à protéger d'autres individus qui passeraient par là après son départ) et celui de la forêt (il dégage le sol afin de permettre aux jeunes pousses de grandir). Spinoza dit, de ce type de situation, « que l'idée de quelque chose qui se compose avec nous, nous conduit à former l'idée adéquate de nous-mêmes et de Dieu » (Deleuze, 2003, p. 56), et que, dans cette activité où l'individu compose ses parties, il augmente sa puissance d'agir. En ce sens, dans la mesure où nous sommes les seuls maîtres de nos actions et en ce que nous agissons pour le bon ou pour le mauvais — en d'autres mots, dans la mesure où la pureté de notre essence dépend majoritairement des actions que nous engageons — nous ne pouvons être jugés que par nous-mêmes selon nos états (Deleuze, 2003). Deleuze (2003, p. 57) souligne que « [l]'épreuve éthique est donc le contraire du jugement différé » d'un Dieu moraliste qui condamne des gestes à partir d'une échelle de valeurs universelles. En effet,

> […] au lieu de rétablir un ordre moral, [l'éthique] entérine dès maintenant l'ordre immanent des essences et de leurs états. Au lieu d'une synthèse qui distribue récompenses et châtiments, l'épreuve éthique se contente d'analyser notre composition chimique. (Deleuze, 2003, p. 57).

En d'autres mots, nous sommes les seuls responsables d'un état de bons ou mauvais comportements, lequel pourrait faire en sorte que nous baignons dans la joie ou la tristesse : nous sommes les seuls responsables de notre état et notre corps en est le premier juge.

Il poursuit ses explications en spécifiant que les affects qui modifient nos rapports de mouvement et de repos, autant ceux qui participent à notre composition qu'à notre décomposition, ne dépendent aucunement de notre essence. En effet, les affects proviennent de causes extérieures, d'où l'aberration du jugement moraliste et condamnatoire qui cherche à instaurer la peur de l'action, tel celui qui mène le monde depuis des siècles et des siècles. Pour se préserver du mauvais, l'individu ne peut que rationnellement travailler à aller à la rencontre d'affects qui augmenteront sa puissance d'agir, ce qui fera croître son immunité aux affects négatifs. C'est pourquoi nous focalisons, dans cette thèse, sur l'éthique comme vecteur de comportements responsables durables, plutôt que de jouer la carte de la morale. Nous y reviendrons. Maintenant, dans ce qui suit, voyons plus précisément comment l'affect opère.

2. La mécanique des émotions et des sentiments

La clé pour saisir le processus de l'affect réside dans la notion de sentiment et ce qu'elle englobe. Le médecin António Rosa Damásio[22] — et professeur de neurologie, neuroscience et psychologie — débute son ouvrage *Spinoza avait raison : Joie et tristesse, le cerveau des émotions* (2003) en établissant de manière très claire certaines distinctions à cet effet. Il nous ramène d'abord à la définition première de « sentiment », ce terme[23] galvaudé dans l'usage commun :

- « L'échec est un sentiment bien avant d'être une réalité » (Michelle Obama) ;
- « Chaque homme a dans le cœur un vide, une entaille, un sentiment d'abandon et de solitude » (Guillaume Musso) ;
- « Il n'éprouvait aucun sentiment de solitude, car il n'avait jamais pensé qu'il avait besoin des autres » (Éric-Emmanuel Schmitt) ;
- « On gâte des sentiments si tendres à les raconter en détail » (Stendhal) ;
- « Il vaut mieux avoir du luxe dans ses sentiments que sur ses habits » (Honoré de Balzac) ;

[22] Damásio est directeur de l'Institut pour l'étude neurologique de l'émotion et de la créativité de l'Université de Californie du Sud depuis 2005, après avoir été directeur du département de neurologie de l'Université de l'Iowa pendant 18 ans. Neuroscientifique de renom, il étudie les bases neuronales de la cognition et du comportement.

[23] Les citations sont tirées du Dico-Citations du journal *LeMonde.fr*, voir : https://dicocitations.lemonde.fr/citations-mot-sentiment.php

- « Le sentiment d'être élu est présent, par exemple, dans toute relation amoureuse. Car l'amour, par définition, est un cadeau non mérité, être aimé sans mérite, c'est la preuve d'un vrai amour » (Milan Kundera).

Comme nous pouvons le constater à la lecture de ces citations connues, ce terme est utilisé comme si tout un chacun en connaissait bien la teneur et ce à quoi il réfère. Mais, pour reprendre Mme Obama, qu'est-ce vraiment le « sentiment » de l'échec ? Quels en sont les symptômes précurseurs ? De même que ceux de l'abandon, de la solitude, etc. dont ces auteurs nous parlent ?

D'abord, Damásio (2003) explique que le mot « sentiment » renvoie, en premier lieu, « à une variante de l'expérience de la douleur ou du plaisir » dont les émotions sont la manifestation première. En fait, nous dit-il, les sentiments sont des phénomènes mentaux difficilement saisissables par les sciences biologiques et neurologiques. Étymologiquement, le sentiment (*sentement*) qualifie la « faculté de recevoir des impressions physiques, sensation » (Sentiment, CNRTL) qui cause une conscience plus ou moins claire de notre état affectif. Dans les mots de Damásio (2003, p. 13), ils sont « l'expression de l'épanouissement humain et de la détresse humaine, tels qu'ils se produisent dans l'esprit et le corps ». Dans notre combat quotidien à persister dans le monde, ils sont l'expression de la lutte pour atteindre l'équilibre (Damásio, 2003, 2017 ; ce qui ressort aussi dans les écrits de Spinoza et Simondon). Autrement dit, le rôle des sentiments est la gestion de la vie ! De plus, nous pouvons dire du sentiment qu'il est le baromètre — ou la tendance — de notre état affectif global. Lorsqu'un individu tente d'exprimer comment il se sent, c'est de son état général d'équilibre à un moment donné dont il témoigne, et non pas d'une posture affective liée à un seul événement ou une seule émotion. Ainsi, ressentir de l'échec, de l'abandon ou de la solitude, atteste d'une condition mentale plus près de la tristesse (sur le continuum tristesse/joie de Spinoza). La personne déçue ou seule associera cet état affectif à une cause extérieure : par exemple, la personne a raté un examen, ou son amie a annulé leur sortie hebdomadaire. Pourtant, l'échec, l'abandon ou la solitude témoignent de l'état général de tristesse de l'individu et ne sont pas causés par un seul événement : il résulte de l'accumulation d'émotions négatives sur un temps plus long.

Reprenons un peu Spinoza afin de bien cerner les principes que Damásio retire pour étayer sa perspective. Fondamentalement, il nous faut garder en tête que tout organisme s'efforce de

persévérer dans son être (ce que Spinoza nomme aussi le *conatus*)[24] et c'est ce qui constitue son essence réelle. Les organismes recherchent d'abord un équilibre leur permettant de survivre, puis, une fois conscients d'une certaine stabilité, et lorsque dotés de rationalité, ils peuvent s'évertuer à parvenir à une plus grande perfection. Selon Spinoza, la perfection est synonyme de joie ultime. Pour lui, « l'esprit et le corps sont une seule et même chose »[xx], c'est ce que Damásio démontre dans son ouvrage à la suite de séries d'études cliniques : « les processus mentaux ont leur fondement dans les encartages cérébraux du corps, c'est-à-dire dans des structures neurales représentant les réponses aux événements qui causent les émotions et les sentiments » (2003, p. 19). Ainsi, le sentiment de joie se cultive autant dans le corps que dans la pensée.

Damásio poursuit en spécifiant que les émotions (et les réactions corporelles pouvant leur être associées) sont publiques : les émotions sont des actions ou des mouvements « visibles pour autrui dès lors qu'ils se manifestent sur le visage, dans la voix et à travers des comportements spécifiques » (Damásio, 2003, p. 34). Elles sont donc alignées sur le corps. Les sentiments, eux, sont privés, ils « sont toujours cachés, comme toutes les images mentales. Seul celui qui les possède peut les voir » (Damásio, 2003, p. 34). Nous pouvons alors dire des sentiments qu'ils sont plutôt alignés sur l'esprit. Il y a d'abord l'émotion, ensuite les sentiments. Cette séquence calque le processus d'évolution des organismes vivants dans leur quête de survie : toutes espèces vivantes naissent avec les capacités de résoudre automatiquement les problèmes de base que la vie pose. Nous sommes tous dotés d'un instinct de survie, et ce, sans qu'il soit nécessaire d'user d'intellect (Damásio, 2003 ; voir aussi Simondon, Appendice C, p. 328). En fait les émotions sont des « réactions [régulatrices] simples qui favorisent la survie d'un organisme » (Damásio, 2003, p. 36).

De plus, les émotions peuvent répondre autant à des stimuli internes ou externes. Un organisme vivant peut réagir fortement à une rencontre avec un mammouth : très probablement, il expérimentera une forte émotion (une décharge, un signal) pouvant être associée à de la peur — laquelle, nous espérons, l'amènera à fuir.

> Mais certaines de ces réactions sont aussi des réponses à un objet ou à une situation *au sein* même de l'organisme. Cela peut descendre jusqu'aux nombreux nutriments

[24] *Conatus* qualifie la fonction de tous les organismes vivants de chercher à persévérer dans leur être « sans avoir de connaissance consciente de cette opération et sans décider, en tant qu'individus, de procéder à quoi que ce soit. Bref, ils ne savent rien du problème qu'ils s'efforcent de résoudre » (Damásio, 2003, p. 88 ; *voir aussi* Appendice C, p. 326).

> disponibles pour produire de l'énergie, ce qui cause les comportements d'appétit qu'on appelle la faim et comprend la recherche de nourriture. Il peut aussi s'agir d'un changement hormonal qui déclenche la quête d'un partenaire […]. La gamme de ces réactions n'englobe pas seulement les émotions particulièrement visibles comme la peur ou la colère, mais aussi des besoins, des motivations et des comportements associés à la douleur et au plaisir. (Damásio, 2003, p. 45)

Les émotions issues de ces mécanismes ont toutes pour but de maintenir l'harmonie interne d'un organisme, sans quoi, face à un débalancement trop important, la vie pourrait être en péril. C'est suivant cette définition de Damásio que nous conceptualisons ici la notion d'émotion. Autrement dit, dans ce qui suit, nous discuterons d'émotions, mais non pas suivant la définition subjective lui étant associée — l'émotion comme une chose que possède un individu, une chose qu'il peut facilement nommer, car l'émotion est communément et linguistiquement structurée. Plutôt, l'émotion est ici l'intensité évoquée par Massumi, c'est-à-dire ces « réactions purement autonomes qui se manifestent le plus directement dans la peau — à la surface du corps, à son interface avec les choses » (Massumi, 1995, p. 85).

Tout organisme vivant, même dépourvu de cerveau, est doté d'émotions : le mollusque, la mouche, l'escargot… L'évolution a fait en sorte que toute créature possède la capacité de détecter les menaces à proximité afin de fuir ou, inversement, de l'affronter afin d'assurer sa survie. Les émotions sont, à proprement dit, le moteur de l'évolution. « Les émotions constituent le moyen naturel pour le cerveau et l'esprit d'évaluer l'environnement à l'intérieur et hors de l'organisme, et de répondre de façon adéquate et adaptée. » (Damásio, 2003, p. 62)

Néanmoins, soulignons que la race humaine se différencie des autres créatures. En effet, les espèces vivantes en général n'ont pas la mécanique biologique nécessaire pour prendre conscience de ces états affectif et de réfléchir sur ce que ces états leur font ressentir. La race humaine possède, elle, la faculté d'évaluer ses ressentis par la pensée et, dès lors, de traiter la présence d'un objet, d'établir des relations entre l'objet avec d'autres objets ou avec des situations passées. De plus, Damásio (2003) explique que la créature humaine est sujette à trois types d'émotions : (1) arrière-plans (physiologiques), (2) primaires et (3) sociales. Chacun de ces types d'émotions influe sur la manière dont un individu peut se sentir, de comment les sentiments émergeront. Les sentiments sont des processus mentaux et résultent de l'assemblage des différents états produits par les diverses émotions auxquelles une personne est sujette.

En fait, ce qu'il est fascinant de retenir ici, c'est que les sentiments sont totalement dépendants des émotions : la manière dont un individu peut se sentir dépend entièrement des stimuli physiologiques et sociaux auxquels il est soumis. Le sentiment est un processus perceptif (et pas du tout subjectif). Admettons qu'un individu intolérant aux noix (Deleuze [1980] dirait que les noix lui sont un poison), mais qui ne le sait pas, en consomme. Cet individu sera susceptible de vivre des émotions désagréables dues au déséquilibre de son organisme qui tente de digérer l'aliment. Il se sentira mal, triste, souffrant… dû à ses émotions physiologiques sans, toutefois, que la cause de ce mal-être lui soit alors « visible » et connue. Ce même individu mange ses noix alors qu'il est en discussion avec une personne qu'il connaît très peu. Peut-être était-il déjà timide (émotions sociales) devant cette inconnue. L'assemblage des ressentis émotifs à ce moment pourrait très probablement s'avérer tout à fait négatif et produire des pensées (sentiments) elles aussi négatives. Au terme de la discussion, peut-être que notre individu intolérant aux noix aura une très mauvaise impression de la personne avec laquelle il discutait en raison de l'association qu'il a établie entre ses sentiments de mal-être, issus de son intolérance, avec le contexte social en cours, alors que cette personne inconnue est très certainement absolument charmante et avenante. Damásio est même presque certain qu'il est possible d'avancer que les sentiments, de peine ou de joie, sont déterminés par l'état de régulation vital.

De plus, les pensées peuvent elles-mêmes amplifier ou déclencher des états émotionnels et accroître les sentiments physiologiques en cours ; à l'image de notre ami mangeur de noix, les pensées peuvent aussi être un poison. Damásio, dans ses travaux cliniques, a ainsi démontré que « […] l'apprentissage par association a lié les émotions à des pensées en un réseau dense d'allers et retours » (2003, p. 79) entre des émotions qui causent des pensées et des pensées qui déclenchent des émotions. À ce, nous pouvons ajouter que corps et esprit se mêlent et s'entremêlent et qu'ils agissent constamment l'un sur l'autre : ils se comportent comme un *mécanisme inséparable* ! Cette découverte est survenue par un incident en étude clinique ; il est donc tout à fait récent que nous puissions établir la séquence réelle entre émotions et sentiments, car « [d]ans des conditions normales, la vitesse avec laquelle les émotions apparaissent et débouchent sur des sentiments et des pensées liées rend difficile l'analyse de la séquence réelle des phénomènes en jeu. » (Damásio, 2003, p. 78). **C'est d'ailleurs ce qui pourrait expliquer pourquoi Spinoza, dans sa réflexion, n'a pas distingué émotion et sentiment** : ce qu'il nomme « affect », ce processus d'affecter et d'être affecté, englobe à la fois les émotions et les sentiments tels que nous venons de les

conceptualiser (Damásio, 2003). Spinoza dit : « Par *affectum*[25] j'entends les affections du corps [les émotions], par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections [les sentiments] »[xxi] (*dans* Damásio, 2003, p. 307, note 3). Nous pouvons imaginer que cette énigme sur la nature de l'affect, récemment élucidée par les expérimentations biologiques, ait pu générer autant d'interprétations sur ce qu'est l'affect et sa nature.

Le premier procédé du *conatus*, les émotions, permet aux organismes de répondre aux stimuli internes et externes afin de préserver leur harmonie (et leur vie). Les émotions sont essentiellement des réactions physiques : il s'agit d'activités nerveuses et d'émissions de signaux qui modifient les cartes cérébrales du cerveau (ce que Damásio nomme dans un langage plus élaboré que le nôtre un *encartage des états du corps*). Toutefois, c'est dans les sentiments que réside toute la faculté de la race humaine à être créative.

> Le second procédé, c'est-à-dire le sentiment, a introduit une alerte mentale pour les circonstances bonnes ou mauvaises et a prolongé l'impact des émotions en affectant pendant un certain temps l'attention et la mémoire. […] les sentiments donnent lieu à l'émergence d'une prévision et à la possibilité de créer des réponses qui sont nouvelles et non stéréotypées. (Damásio, 2003, p. 89)

Les émotions sont de l'ordre des réactions corporelles et les sentiments sont des perceptions mentales, mais tous deux sont issus d'un même déclencheur. Évidemment, tout n'est pas si simple, mais restons près de l'essentiel pour nos propos. Comme notre ami intolérant aux noix l'a montré plus haut, les états du corps sont en quelque sorte l'essence du sentiment. Une succession d'émotions négatives peut altérer l'encartage cérébral d'un individu (Damásio, 2003). Au-delà de ressentir une mauvaise impression face à une personne, sur le long terme, l'individu soumis à des émotions négatives peut se retrouver à devoir naviguer dans le monde avec un mode de pensée inefficace (pensons à la dépression : le sentiment de tristesse qui envahit quelqu'un vient contrecarrer son mode opérationnel d'idées). C'est ce à quoi réfère Deleuze lorsqu'il parle d'une affection qui décompose les rapports de mouvement d'un corps. Cet état négatif peut même mener vers des désordres physiologiques importants. Par exemple, « nous n'attrapons pas le cancer »

[25] « Fait particulièrement intéressant, l'une des traductions anglaises les plus utilisées de l'œuvre de Spinoza – par R.H.M. Elwes et qui a été publiée en 1883 – rend le latin *affectus* par *emotion* [émotion en français] et a contribué à perpétuer l'usage incorrect de ces termes » (Damásio, 2003, p. 308, note 3).

(comme notre patois commun tend à en parler), nous le développons, et cela tient pour bien des maladies chroniques. Ou encore, la drogue est le parfait exemple du poison auquel nous réagissons émotionnellement, qui décompose les rapports de mouvement et qui, de plus, suscite d'autres gestes de décomposition, en plus de mener l'individu à un état de tristesse extrême. Voici le témoignage poignant de Samuel Bouchard, tiré du documentaire *Les libres*[26] (2020), réalisé par Nicolas Lévesque, qui traite de la réinsertion sociale d'anciens détenus de la région du Lac-St-Jean :

> Quand t'es dans drogue tu peux virer menteur pis manipulateur, pis tu peux virer du du, du bien au mal comme ça [claquement des doigts]. Une fois que t'es là-dedans là ça te tentes pas d'aller voir ta famille, ça te tente pas d'aller voir le monde qui sont bons pour toé. Tu fais rien que t'enfoncer, tu fais rien de bon, tu vas pas chercher tes permis, tu vas pas à l'école, tu vas pas travailler. Tu fais rien que voler, tu penses au crime, tu euh… tout cé qui est négatif c'est à ça que tu t'accroches et tout cé qui est positif c'est… tu t'éloignes de ça. (Samuel Bouchard, *Les libres*, à la 81e minute)

Afin d'éviter le cercle vicieux de l'émotion négative, il est primordial de trouver ce qui peut engendrer chez nous des émotions positives afin de vivre des sentiments positifs et de générer un cercle vertueux. À ce sujet, pour revenir à la problématique des changements climatiques provoqués par la race humaine et à la déconnexion de cette dernière avec sa Terre mère, depuis trop longtemps nous avons oublié que la Nature possède cet effet positif sur nous. Une étude produite par l'équipe de l'Observatoire de la prévention, pour le compte de la Société des établissements de plein air du Québec (Sépaq), relève les nombreux bienfaits chez la race humaine d'un contact prolongé avec la nature. L'interaction homme/Nature aurait des impacts prouvés scientifiquement sur deux plans (Institut de cardiologie de Montréal, 2021, p. 6-7) :

> Bienfaits physiologiques :
> - Réduction de la fréquence cardiaque
> - Réduction de la pression artérielle
> - Diminution de l'activité nerveuse sympathique
> - Augmentation de l'activité nerveuse parasympathique

[26] Voici le synopsis du documentaire (*voir* : https://www.spira.quebec/film/479-les-libres.html) : « *Les libres* est un documentaire qui nous plonge dans la vie de quatre détenus à l'aboutissement de leur peine d'incarcération. C'est dans une usine de transformation du bois qu'ils finiront leur correction, avant de retourner en recherche d'emploi et réintégrer ou non la société. Est-ce qu'une usine de palettes de bois peut faire d'eux des humains transformés ? À une époque où la montée de la droite nourrit une certaine méfiance, ces détenus ne seront-ils jamais des hommes libres ? *Les libres* est un film en réaction à ces questions où, en ne perdant pas de vue les crimes commis, Samuel, Pierrot, Steve et Frédéric exprimeront leurs motivations et leurs craintes, à travers ce programme singulier d'une durée de six mois. »

- Réduction des niveaux de cortisol (indicateur de stress)

Bienfaits psychologiques
- Réduction de l'anxiété

De plus, la revue de littérature, qui porte sur des études comparatives bien menées, a conduit les chercheurs de l'étude à soutenir fortement les hypothèses suivantes concernant les bienfaits supplémentaires à ceux mentionnés ci-haut (Institut de cardiologie de Montréal, 2021, p. 6-8) :

Bienfaits psychologiques :
- Sensation réparatrice (« *perceived restorativeness* »)
- Diminution de la dépression et d'émotions négatives
- Augmentation de la vitalité, diminution de la fatigue
- Amélioration de l'humeur

Bienfaits cognitifs
- Amélioration de la fonction cognitive
- Restauration de l'attention
- Réduction de la fatigue mentale et de la confusion

Dans cette optique, il semble tout à fait pertinent de tenir un propos en faveur d'un retour à des activités liées de près ou de loin à la Nature (randonnée en forêt, jardinage, consommation de fruits et légumes frais [autrement dit, locaux], récupération, recyclage, voile, ski, etc.). Une prise de conscience sur notre lien étroit avec tout ce qui compose la Terre, suivie de la mise en œuvre d'activités qui nous rapprochera de notre nature profonde stimuleront des réactions émotionnelles qui, à leur tour, engendreront la composition de rapports de mouvement positifs. S'ensuivra un cercle vertueux, car nos sentiments qui découlent de ces réactions corporelles (notre perception de sensations agréables et positives dans notre corps) nous disposeront à entrer plus facilement dans des rapports de mouvement positif, et ainsi de suite.

3. Spinoza, précurseur de la biologie moderne

Comme nous l'avons mentionné dans la section précédente, au travers de la notion de *conatus*, Spinoza avait déjà proposé cette séquence affective chez la race humaine : une réaction émotionnelle aux stimuli externes et internes, suivie de la perception mentale de cette modification corporelle. Notons aussi que la philosophie de Spinoza est connue comme étant une philosophie de la joie, sa philosophie discutait d'un mode de présence au monde pouvant mener à un état de béatitude : baigner dans le bonheur parfait ! Il s'agit d'une thématique tout à fait adéquate pour

parler de notre monde d'aujourd'hui. En effet, depuis trop longtemps individualiste, notre monde est actuellement divisé entre les individus dont la quête est axée sur leur gain personnel et ceux prônant un changement des modes de vie pour le bien commun (dont la Terre). Dans un cas (individualiste) comme dans l'autre (écologiste) se trouve cette quête du bonheur total, les premiers à travers l'accumulation de capitaux, les seconds par l'adoption d'un mode de vie durable et respectueux. Bref, en regard de ce désir individuel d'atteindre le bonheur, il est peu étonnant de constater cette résurgence des écrits spinozistes de nos jours.

Pourtant, la conception spinoziste d'un mode de vie vertueux n'est pas tout à fait celle à laquelle chacun aspire. Elle est basée sur une éthique personnelle où l'individu se doit d'emprunter un chemin modeste et prôner un mode de vie plutôt aseptisé ; de plus, il doit constamment renouveler ses efforts pour entretenir ce mode de présence et augmenter sa puissance d'agir. Ultimement, cette éthique spinoziste d'apparence individuelle cherche à produire des répercussions positives sur le commun. Le chemin vers un mode d'existence spinoziste n'a rien à voir avec l'application ponctuelle d'une recette magique : c'est un travail conscient de tous les jours. La joie se cultive au quotidien au travers des expériences auxquelles nous sommes confrontée. À ce sujet, écoutons Robert Misrahi, lors d'un entretien avec Adèle Van Reeth (Van Reeth et Misrahi, 2018, 36e minute), un extrait qui d'ailleurs rejoint des thèmes de cette thèse :

> Misrahi : La joie à laquelle je pense c'est par exemple, je vais prendre l'exemple le plus simple possible, un ébéniste. Un ébéniste qu'on va dire d'art pour bien situer le travail. Un ébéniste, à la fin du moment des séances où il a travaillé et créé son œuvre, éprouve une joie. Mais cette joie est profonde, elle ne consiste pas à sauter en l'air, elle ne consiste pas à manifester des gestes d'allégresse. Elle est profonde au sens de sérieux, elle est presque grave. L'ébéniste a terminé un meuble délicat, difficile, réussi, beau, il peut presque souffler, s'appuyer sur lui-même et se dire que c'est bien.
>
> Van Reeth : Ça, c'est la joie, pas le bonheur ?
>
> Misrahi : Ça, c'est la joie.

Ce qui nous intéresse principalement ici, c'est donc de discuter des transformations émotionnelles (en d'autres mots, corporelles) dont nous sommes l'objet dans nos expérimentations quotidiennes. Il s'agit, à l'aide des sentiments (processus mentaux), d'amener à la conscience l'importance des choix que nous faisons, pour ainsi nous aider à cultiver une meilleure disposition de notre présence

au monde, ce qui aura des répercussions positives sur notre environnement (tel un effet boule de neige).

Le lecteur averti s'écrira certainement : « mais que raconte-t-elle ! Spinoza critiquait l'idée du libre arbitre. Même que certains considèrent le spinozisme comme étant une pensée du déterminisme matériel ! »

En fait, pour Spinoza, rien ne sert de nager à contre-courant. Il n'y a pas de libre arbitre dans le sens où il est plus simple et plus sage de suivre le courant de la rivière et, au fil du cours de la rivière et de ses méandres, faire les choix justes qui s'imposent (James, 2015). Il reste ainsi de notre ressort de favoriser l'activation des cartes cérébrale associée à la joie, ou bien, la désactivation de celles liées à la tristesse. Car, « Spinoza nous dit que le bonheur est le pouvoir d'être libre vis-à-vis de la tyrannie des émotions négatives » (Damásio, 2003, p. 186).

Les travaux cliniques de Damásio ont établi que les émotions et les sentiments jouent un rôle central dans nos processus réflexifs, dont dans la prise de décision. Tout au long de notre vie, nous accumulons des expériences accompagnées d'émotions. Additionné à notre aptitude à comparer le passé et le présent (nous parlons ici de la mémoire), cela nous permet de prendre des décisions en fonction des états émotionnels recherchés.

> L'idée prévaut qu'au cours du temps nous faisons plus que de simplement répondre de façon automatique aux composantes d'une situation sociale au moyen de notre répertoire d'émotions sociales innées. Sous l'influence des émotions sociales (de la sympathie et de la honte à l'orgueil et à l'indignation) et de celles qui sont induites par une punition et une récompense (variantes de la tristesse et la joie), nous catégorisons progressivement les situations que nous vivons […] En vertu de ces associations, lorsqu'une situation correspondant au profil d'une certaine catégorique est révisée dans notre expérience, nous déployons rapidement et automatisés les émotions qui conviennent. (Damásio, 2003, p. 155).

Damásio précise : le signal émotionnel ne remplace pas le processus de raisonnement, il est un vecteur d'accroissement et d'accélération de son efficacité. Au point où, dans certains cas, le raisonnement devient superflu et nous réagissons rapidement. C'est que le signal est si fort qu'il suscite « une réactivation partielle d'une émotion comme la peur ou le bonheur, suivie par le sentiment conscient correct de cette émotion » (Damásio, 2003, p. 157). Lorsqu'il est question d'intuition, c'est que le signal émotionnel opère « entièrement sous le radar de la conscience. Il

peut produire des altérations de la mémoire de travail, de l'attention, du raisonnement de sorte que le processus de décision soit biaisé en faveur de la sélection de l'action la plus apte à donner le meilleur résultat possible, vu l'expérience antérieure » (Damásio, 2003, p. 157). C'est pourquoi nous pouvons dire de l'émotion qu'elle est raisonnable : inconsciemment, les signaux émotionnels peuvent susciter (intuitivement) chez l'individu des actions qui génèrent des résultats bénéfiques pour l'organisme.

Ces mécanismes affectifs — proposés par Spinoza il y a près de 400 ans, mais que tout récemment démontrés cliniquement — nous intéressent immensément dans l'élaboration de notre propos sur la manière dont nous nous transformons à travers nos expériences. Il ressort de cette discussion qu'autant la conscience et l'inconscient de l'individu résultent de l'activation et la désactivation de zones cérébrales par des signaux émotionnels. Le raisonnement et la conscience consistent en la capacité de percevoir les sentiments générés par les modifications physiologiques provoquées par des signes émotionnels. L'individu, au cours de son développement, se construit un bagage de réponses face aux émotions issues de ses expériences avec différentes matières. Selon l'état de cet équipement affectif, chaque individu réagira de façon singulière dans ses rencontres avec toute chose du monde. La philosophie de Spinoza visait à démontrer que nous pouvions agir, au quotidien, afin de favoriser un état affectif positif : la joie. **Si nous régulons « nos interactions avec les objets [dans nos mots, les "matières"] qui causent des émotions, nous exerçons effectivement un certain contrôle sur le processus de vie et menons notre organisme vers plus ou moins d'harmonie, comme Spinoza le souhaitait »** (Damásio, 2003, p. 59 ; *nos accentuations*).

Comme nous l'avons évoqué en parlant de « conscience », outre la gestion des émotions et des sentiments, notre appareillage neurobiologique participe à l'émergence de la mémoire personnelle. La mémoire personnelle de l'humain est si puissante qu'elle lui permet de se constituer une « autobiographie complexe [lui] permettant de faire le lien entre sentiments, soi et événements extérieurs » (Damásio, 2003, p. 169)[27]. Il nous est alors raisonnablement possible d'agir afin de favoriser des réponses (des comportements), conscientes et inconscientes, fructueuses à notre bien-

[27] Damásio réitère plus loin (p. 276) que ces deux dons biologiques, la conscience et la mémoire, ne sont pas unique à la race humaine. D'autres espèces profitent de ces facultés, simplement pas au même niveau de sophistication.

être et, par conséquent, à celui d'autrui. Considérant que notre bien-être dépend, plus que jamais, de la bonne santé de la Terre, et que cette bonne santé dépend à son tour de nos activités, il nous semble primordial de poser des actions (et de provoquer des rencontres) fructueuses pour la génération de comportements écoresponsables. Toutes les matières de la Terre seront gagnantes d'une telle reconfiguration de nos modes de vie.

4. Aucune organisation sociale sans sentiment

Il ressort des sections précédentes que l'équipement neurobiologique de l'espèce humaine a pour fonction de soutenir l'individu à persister dans son être. Tout repose sur la notion de survie. Ce qui n'a pas encore été mentionné dans ce chapitre, c'est que la survie d'un individu dépend de la disponibilité des formes de coopération dans son environnement, externe ou interne (notre fonctionnement physiologique n'est-il pas le résultat d'une coopération entre nos organes, cellules, neurones, etc. ?). Ainsi, les stratégies de coopération biologique ont « permis de jeter les bases génétiques de cerveaux capables de produire un comportement coopératif » (Damásio, 2003, p. 172) qui, maintenant, sert dans nos comportements sociaux. Ce qui explique pourquoi, au fil de l'histoire, la race humaine s'est regroupée (en familles puis en clans, en tribus… jusqu'aux grandes sociétés d'aujourd'hui). C'est dans son développement au sein d'un groupe que l'individu humain adopte des émotions adaptatives dites douces et altruistes ; des émotions qui génèrent des comportements observables similaires à celles du monde animal (une bande de loups, par exemple, a aussi besoin de coopération pour se nourrir et survivre) (Damásio, 2003).

Au cours des millénaires, le chemin évolutif de la race humaine lui a permis de développer un système neurobiologique des plus complexes capable de produire des signaux émotionnels diversifiés ayant divers degrés d'impact sur la survie de l'individu, mais surtout, sur la complexité de notre conscience, l'emprise de notre « soi » et nos capacités de raisonnement. Ce faisant, « [e]n tant que créatures conscientes, intelligentes et créatives immergées dans un environnement culturel, nous autres humains, nous sommes capables de former des règles éthiques, de structurer leur codification juridique et de concevoir comment appliquer le droit. » (Damásio, 2003, p. 174). D'ailleurs, les institutions que nous avons mises en place n'ont toujours eu pour but que de soutenir la vie, éviter la mort, promouvoir le bien-être et diminuer les risques de souffrances.

Cette structure régulatrice, Damásio (2003) la nomme « homéostasie sociale », laquelle est bien loin d'être aussi efficace que notre homéostasie biologique. Néanmoins, l'homéostasie sociale découle directement de notre nature auto-organisatrice. Elle est un calque de ce procédé naturel de préservation de soi, elle nous est innée. Autrement dit, la nature ontologique auto-organisante de la substance, dont nous sommes les attributs est la cause de soi :

> Le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre, et […] le bonheur consiste pour l'homme à pouvoir conserver son être[xxii].

Cette phrase de Spinoza a souvent été considérée comme la preuve d'une proposition éthique axée sur l'individualisme. Pourtant, il convient de rappeler que le terme « *virtus* » (vertu) réfère « au pouvoir et à la capacité d'agir » (Damásio, 2003, p. 181) — et certainement pas à la seule force de l'âme (Vertu, CNRTL)[28]. Ainsi, dans l'esprit où la coopération entre individus est fondamentale pour survivre dans le monde, nous préserver est vertueux dans la mesure où, en mettant tous nos efforts en ce sens, nous restons en capacité d'agir afin de contribuer à préserver les autres « soi ». « Le fondement secondaire de la vertu est donc la réalité de la structure sociale et la présence d'autres organismes vivants pris dans un système complexe d'interdépendance avec notre organisme. » (Damásio, 2003, p. 182) Le fondement d'un comportement éthique social est issu du système biologique. La recherche d'accords et d'harmonie entre les individus de la race humaine (avec tous les traités que cela peut aujourd'hui représenter) est, ultimement, une extension de l'effort biologique pour se préserver.

Ainsi, nous pouvons répondre une deuxième fois à la question soulevée dans le Chapitre II (voir p. 50) : pour-quoi agir ? Cela fait partie de notre biologie, parce que notre capacité de survie repose sur la notion de préservation : nous ne pouvons survivre que parce que nous travaillons à préserver ce qui nous permet de persister dans notre être. Il va sans dire que la Nature fait partie de ces éléments essentiels à notre survie. Nous devons revenir à ce que notre N/nature nous dicte, car, nous le rappelons, nous en sommes des attributs.

[28] D'ailleurs, sa deuxième définition dans le CNRTL (2012) va comme suit : « Propriété d'un corps, de quelque chose à quoi on attribue des effets positifs ».

5. « JE » suis un processus

La conscience et l'esprit ne sont pas équivalents, quoique les deux soient dépendants du fonctionnement du cerveau. La « conscience est le processus en vertu duquel l'esprit est marqué par une référence que nous appelons le soi et grâce auquel on peut dire qu'il connaît son existence et celle des objets qui l'entourent » (Damásio, 2003, p. 192) ; nous reviendrons un peu plus bas sur la notion de conscience. Quant à l'esprit, il ne pourrait exister que dans le corps, car c'est ce dernier qui lui fournit du contenu ; l'esprit relève des sentiments. Spinoza ne disait-il pas que l'esprit et le corps sont les attributs de la même substance ? Cette substance étant Dieu[29] ou la Nature. Nous espérons que vous aurez pu lire entre les lignes de ce chapitre que la Nature (Dieu), cette substance auto-organisante qui est la cause de soi, est le processus biologique du *conatus* : de manière intrinsèque, naturellement, tout corps cherche à persister dans son être. L'esprit est essentiellement tributaire de la capacité à former des images à partir des stimuli internes ou externes. Spinoza dit que « [l]'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps[xxiii] ». Les images (idées ou pensées) qui prennent forment dans l'esprit correspondent à l'état affectif du corps et au contexte situé dans ce moment. Damásio (2003, p. 207) résume parfaitement ce processus à l'aide de l'exemple qui suit :

> […] lorsque vous et moi regardons un objet extérieur, nous formons des images comparables dans nos cerveaux respectifs, et nous pouvons décrire les objets d'une façon très semblable [car nous sommes biologiquement similaires]. Cela ne veut cependant pas dire que l'image que nous voyons est une réplique de l'objet. L'image que nous voyons est fondée sur des modifications qui surviennent dans notre organisme, dans le corps et le cerveau, tandis que la structure physique de cet objet interagit avec notre corps.

Ainsi, nos images mentales, nos idées et nos pensées résultent de nos interactions avec les objets et les signaux émotionnels qui en naissent et que nous percevons sous forme de sentiments. Nos pensées sont des constructions affectives, « [i]l n'existe pas d'image de l'objet transférée optiquement de la rétine au cortex visuel » (Damásio, 2003, p. 208)[30]. Spinoza avait déjà

---

[29] Cette affirmation de Spinoza a souvent été citée à mal. Il faut savoir ici que Spinoza ne réfère à aucune entité déifique, par Dieu il entend tout ce qui *est*, qui est donné à nos sens et dont les attributs sont infinis (Damásio, 2003).

[30] Vous pouvez d'ailleurs noter ici que l'œil n'a pas été conçu pour voir. La croyance voulant que les yeux étaient des organes pour la vue est un raccourci que l'homme a construit pour pallier son ignorance quant à la nature réelle de l'œil. « D'où la difficulté, jusqu'au XX^{e} siècle, de croire que les yeux n'ont pas été faits

hiérarchisé les images mentales : ce dernier proposait que nous soyons producteurs d'idées adéquates — celles tirées des signaux émotionnels corporels — et d'idées inadéquates — des images d'images. C'est que nous possédons une imagination créatrice : il nous est possible d'inventer des idées supplémentaires pour nous présenter des objets ou des événements et pour désigner des abstractions. Cette capacité de création d'images mentales faciliterait la manipulation d'une complexité d'informations, ce qui participerait à l'existence de notre conscience. Cela dit, rien n'est plus flou dans le monde scientifique et biologique que la constitution de la conscience, mais, suivant Spinoza et Damásio, elle serait de la même substance que le corps : biologique et physique, puisque la conscience est orientée par un sentiment de soi. Beaucoup de recherches sont encore à effectuer avant que nous puissions discuter plus précisément de la constitution de la conscience.

Ainsi, le sentiment de soi — « je » — est un processus continuel de perception de son corps et à travers le corps, car « [l]'esprit humain ne perçoit de corps extérieurs comme existant en acte que par les idées des affections de son propre corps[xxiv] ». En effet, et suivant l'exemple des perceptions visuelles, la perception de l'existence d'autres corps extérieurs ne peut procéder que par des modifications de notre propre corps, qui viennent ensuite à l'esprit. Cette proposition de Spinoza est aujourd'hui validée par les travaux cliniques de Damásio. Ce dernier (2003, p. 223) nous dit que

> Si on se fonde sur les découvertes accomplies dans le domaine de la neurobiologie moderne, non seulement on peut dire que les images apparaissent dans le cerveau, mais on peut imaginer qu'une large fraction de celles qui se font jour dans le cerveau sont formées par les signaux issus du corps proprement dit.

---

pour voir, mais que leur structure est l'effet de causes multiples et qu'il en est résulté qu'ils voient. [Les] choses de la nature ont pu se faire elle-même » (Atlan, 2018, p. 45), aussi stupéfiant que cela puisse être.

Quant aux fonctions premières de l'œil, disons simplement qu'elles visaient à détecter la lumière afin de réguler le cycle circadien et à trouver l'ombre pour que les premiers organismes puissent se protéger des prédateurs. La vue étant donc un résultat dérivé de l'évolution de cet organe explique pourquoi il présente plusieurs défauts dans l'accomplissement de cette fonction dérivée, car « [l]'évolution ne conduit pas à la perfection. Elle "bricole" avec le matériel disponible, et aboutit parfois à des résultats bizarres » (Lamb, 2011, s.p.).

Spinoza ajoute que l'esprit perçoit les idées des affections du corps, c'est-à-dire que les affections génèrent des images mentales qui à leur tour peuvent créer de nouvelles images. L'esprit crée ainsi des idées de second, troisième… xième ordre.

> La notion d'« idée d'idée » est importante à maints égards. Par exemple, elle ouvre la voie à la représentation de relations et à la création de symboles. Et, ce qui est tout aussi important, elle ouvre la possibilité de créer une idée du soi. J'ai suggéré que la forme fondamentale du soi est une idée, une idée de second ordre. Pourquoi « de second ordre » ? Parce qu'elle est fondée sur deux idées de premier ordre — l'une est l'idée de l'objet que nous percevons ; l'autre est celle de notre corps, modifiée par la perception de l'objet. L'idée de second ordre du soi est celle de la relation qui existe entre ces deux idées — à savoir l'objet perçu *et* le corps modifié par cette perception. L'idée de second ordre que j'appelle le soi s'insère dans le flux des idées de l'esprit, et elle apporte à celui-ci une connaissance nouvelle : à savoir que notre corps interagit avec l'objet. (Damásio, 2003, 224)

Cet entrelacement entre le corps et l'esprit est au fondement de nos aptitudes de résolution de problèmes (pour la survie). À cet effet, Spinoza dit « que, plus un corps est apte, par rapport aux autres, à être actif ou passif de plus d'une façon à la fois, plus son esprit est apte, par rapport aux autres, à percevoir plus de choses à la fois […][xxv] » (Damásio, 2003, p. 221).

La mémoire autobiographique est spécifiquement cette faculté de se constituer un « soi » dans la conscience humaine. Ce soi, constitué continuellement dans le présent, est enrichi par le souvenir de notre expérience individuelle. En effet, à tout acte du corps, « nous projetons dessus les circonstances qui ont entouré nos joies et nos tristesses passées, ainsi que les circonstances imaginaires de l'avenir que nous anticipons, lesquelles sont présumées nous apporter plus de joies ou plus de tristesses » (Damásio, 2003, p. 276). **Autrement dit, nous sommes l'expression de nos affectations** ; nous rappelons ici l'exemple de l'individu allergique aux noix, dont avons dit qu'il interprétait mal les situations, car il était habité d'affects négatifs, il était diminué par le poison qu'il s'infligeait. C'est pourquoi nous devons cultiver les émotions de la joie à tout prix, car ces affects sont à la base de l'épanouissement de notre présence au monde, de notre capacité d'être créatif et de notre santé globale. Spinoza nous enseigne que nous devons rechercher la joie à l'*aide de la raison au travers d'efforts*.

Mais qu'elle est donc cette raison, cet entendement, dont Spinoza nous parle ? Tout abord, Atlan (2018) décortique pour nous la notion d'intellect. En fait, Spinoza utilise le terme « *intellectus* » dont la traduction à travers les siècles a oscillé entre « entendement » ou « intellect ».

Cependant, quoique ces traductions peuvent toutes deux s'appliquer, elles « masquent souvent le rôle d'expérience première qui apparaît dans la forme de la définition, [c'est-à-dire :] "j'entends" (*intelligo*) » (Atlan, 2018, p. 59), tel que Spinoza l'utilisait. Entendement, nous dit Atlan (2018, p. 60), a pour « inconvénient de suggérer l'existence d'une faculté indépendante de ses activités, à l'image de ce que l'on s'imagine être un intellect créateur, humain ou divin ». Alors que, pour Spinoza[xxvi], il n'y a rien que nous pouvons comprendre (*intelligere*) par l'entendement — par la seule faculté de connaître et comprendre —, il est plutôt question de percevoir le processus de conception des choses, d'entendre et comprendre les démonstrations elles-mêmes (et non pas de partir des idées « finies »). Autrement dit, il y a la pensée, laquelle perçoit « en tant qu'elle est finie, c'est-à-dire qu'elle perçoit seulement le corps humain » (Spinoza[xxvii] *dans* Atlan, 2018, p. 61), l'esprit humain ne peut ainsi percevoir la Nature entière et infinie. La pensée, en tant qu'attribut de la substance infinie, n'est qu'une chose finie qui ne peut que percevoir au travers du corps ; l'esprit humain ne peut que raisonner par ce que l'intellect (ce que nous entendons et ce qui se déduit de ce qui nous est donné à percevoir) donne à comprendre.

La Nature pense à travers nous, ce faisant, le « je » n'est pas un élément transcendant de l'esprit humain, mais plutôt « un lieu évolutif de rencontres et de convergences » (Atlan, 2018, p. 62) qui se construit. Ainsi, le « je » n'est pas une substance (il n'est pas tiré directement de la substance) et ne peut-être un attribut. Le « je » existe par un effet de la cause de soi. La pensée n'est qu'un produit de sa propre nécessité de persister dans l'être. La puissance de l'esprit, elle, se déploie dans sa compréhension de la force des affects : dans le développement de la maîtrise et du contrôle des affects, l'esprit déploie sa propre puissance d'agir. Nous nous distinguons chacun l'un de l'autre, car le *conatus* individuel, soit notre nature ou essence même, se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, donc, se rapporte aux contextes d'affection individuelle de notre état affectif qui en résulte : notre sentiment général. En référence à la physique générale sur la nature des corps, soit les corps comme étant essentiellement des rapports de mouvement, Spinoza dit que

> Toutes les manières dont un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté, et en même temps de la nature du corps qui l'affecte ; de sorte qu'un seul et même corps est mû de manière différente en raison de la différence des corps qui le meuvent, et que, par contre, des corps différents sont mus de manière différente par un seul et même corps (É II, ax. 1 suivant le lemme 3 ; *dans* Atlan, 2018, p. 105, note 31).

Ainsi, cet état affectif dont un individu se satisfait est, nous dit Atlan (2018, p. 107), « un sentiment subjectif produit par du vécu, qu'on est en droit de considérer comme un affect », qu'on pourrait nommer âme.

6. Pourquoi une éthique plutôt qu'une morale ?

> Voilà donc que l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes. La morale, c'est le jugement de Dieu, le système du Jugement. Mais l'Éthique renverse le système du jugement. À l'opposition des valeurs (Bien-Mal), se substitue la différence qualitative des modes d'existence (Bon-Mauvais). L'illusion des valeurs ne fait qu'un avec l'illusion de la conscience : parce que la conscience est essentiellement ignorante, parce qu'elle ignore l'ordre des causes et des lois, des rapports et de leurs compositions, parce qu'elle se contente d'en attendre et d'en recueillir l'effet, elle méconnaît toute la Nature. (Deleuze, 2003, p. 35)

Deus sive Natura (Dieu ou la Nature) ? Pour Spinoza, ce qui est antérieur à toute chose est le monde naturel, l'homme vient en dernier (Atlan, 2018). Il croyait fermement que « l'ordre de la connaissance [devait] suivre le même ordre que celui de la nature » (Atlan, 2018, p. 34), il en allait donc de même avec la connaissance philosophique. Sa réflexion est donc passée par la contemplation des choses naturelles afin de découvrir ce qui leur était commun. Nous pouvons résumer comme suit les grandes lignes de ces observations : il n'y a pas d'effet sans cause ; la connaissance est déductive ; le sujet vient après. Ce faisant, si nous retournons à la définition du grec ancien de « dieu », soit le « [p]rincipe d'explication du monde matériel, principe d'intelligibilité et d'ordre » (Dieu, CNRTL)[31], il est tout à fait logique que Spinoza traite de Dieu ou de la Nature dans sa démonstration du fonctionnement de l'espèce humaine. Le projet spinoziste visait à « bâtir une nouvelle construction, en remettant à l'endroit l'ordre de la Nature qui était renversé par le recours anthropomorphique aux causes finales » (Atlan, 2018, p. 43). C'est-à-dire, la cause finale est la constitution d'un Dieu créateur à l'image de l'homme, afin de palier notre ignorance sur la cause de la substance, sur la cause de la Nature (mais dont nous pouvons dire à ce stade de cette lecture, et depuis le chapitre I, qu'elle est un processus auto-organisant).

[31] Voici une citation tirée de cette entrée du dictionnaire CNRTL : « Le Dieu des philosophes grecs ne prétend pas rendre raison de l'origine de l'Univers, mais seulement de l'ordre et de la hiérarchie qui s'y découvrent, au-dessus des choses soumises à la génération et à la corruption ». *Voir* : Monod, V. [1933]. *Dieu dans l'Univers*. Paris : Fischbader, p. 55.

Ainsi, il ne sert à rien d'adresser des prières au Dieu de Spinoza, mais non plus, nous n'avons pas à le craindre : la Nature en soi ne punit jamais. Nul besoin de travailler dur et dans la souffrance en espérant attirer ses bonnes grâces, car aucune récompense ne viendra des cieux. La seule chose que l'un doive redouter c'est son propre comportement :

> Il est de ceux qui suivraient leurs désirs s'ils n'étaient contraints par la crainte de Dieu. Tel un esclave, il s'abstient des mauvaises actions et accomplit les commandements de Dieu contre sa volonté ; en échange de cet esclavage, il s'attend à être récompensé par Dieu au moyen de présents qui sont bien plus dans son goût que l'amour divin et d'autant plus grand qu'il n'aimait pas la vertu. (Spinoza[xxviii] ; *dans* Damásio, 2003, p. 279)

Ici, nous voyons clairement la position de Spinoza par rapport aux dogmes moralistes du bon et du mal – que nous pourrions résumer par un Dieu tenant l'épée de Damoclès au-dessus de chacune de nos têtes — au fondement de la religion catholique[32]. Selon lui, contraindre ainsi la nature humaine ne peut que générer de mauvais sentiments et, ce faisant, en faire des êtres dangereux. D'ailleurs, les ravages causés par les guerres de religion à travers les siècles n'en sont-ils pas de bons exemples ? Pour Spinoza, notre salut repose plutôt dans nos efforts raisonnés personnels et privés à cultiver des émotions de joie. Aucune action ne doit être dans l'intention de séduire un Dieu, mais plutôt dans l'intention de démontrer de la bienveillance conformément à notre nature envers soi et les autres, car, comme mentionné plus haut, nous dépendons des autres en société. Le *salus* (salut) spinoziste « tient à une suite d'occasions de connaître un bonheur qui assure, par cumul, un état de santé mentale » sain (Damásio, 2003, p. 279).

La conception de Spinoza diffère de la vision générale où l'individu est le produit d'une structure : une vision portée par l'institution catholique par exemple, ou encore, pensons à Hobbes pour qui le sujet individuel était dépendant du système étatique (Damásio, 2003). Au contraire, la perspective spinoziste veut que les institutions (il prônait un état démocratique) soient au service du citoyen libre afin que ce dernier puisse atteindre ses buts (de survivance et ultimement d'épanouissement). Nous voyons ainsi se dessiner un cercle vertueux où : (1) l'environnement d'un individu lui est favorable à l'expérimentation d'émotions de joie ; (2) ces émotions lui sont

[32] Le propos ici se concentre sur le Dieu instrumentalisé au service des élites au pouvoir afin d'asservir les populations, notamment tel qu'Il est abordé dans la *Généalogie de la morale* de Nietzsche (2000). Nous sommes consciente que la religion catholique est beaucoup plus complexe que cela et que ses institutions diffusent aussi des enseignements où Dieu est miséricordieux et qu'il est une force présente dans les gestes d'amour de nos proches.

fondamentales pour cultiver des idées positives et joyeuses, et préserver sa santé ; par rebond, (3) la créature humaine de nature joyeuse sera encline à être bienveillante avec ceux de son espèce pour ainsi assurer une organisation sociale saine. À ce, dans la situation actuelle des enjeux climatiques, nous pourrions assurément reprendre ces enseignements afin de les tourner plus précisément vers la structure évolutive qu'est la nature. Suivant la logique présentée ci-haut, il n'est plus surprenant de constater les résultats du manque de bienveillance de la race humaine envers la Nature. À travers nos activités d'exploitation et de pollution, nous avons affaibli notre planète Terre. Aujourd'hui, les systèmes écologiques ont peine à se renouveler et nous sont de plus en plus hostiles (augmentation du nombre d'ouragans [au moment d'écrire ces lignes, l'année 2020 fut une année record en ce sens], augmentation des températures, canicules fréquentes, pandémies…). Notre environnement nous est de moins en moins accueillant et nous sommes de plus en plus malades.

6.1. Comment revenir au cycle vertueux ?

> Le bon, c'est lorsqu'un corps compose directement son rapport avec le nôtre, bien qu'il se compose encore avec nos parties, mais sous d'autres rapports que ceux qui correspondent à notre essence : tel un poison qui décompose le sang. Bon et mauvais ont un second sens, subjectif et modal, qualifiant deux types, deux modes d'existence de l'homme : sera dit bon (ou libre, ou raisonnable, ou fort) celui qui s'efforce, autant qu'il est en lui, d'organiser les rencontres, de s'unir à ce qui est en lui, d'organiser les rencontres, de s'unir à ce qui convient avec sa nature, de composer son rapport avec des rapports combinables, et par là, d'augmenter sa puissance. Car la bonté est affaire de dynamisme, de puissance, et de composition de puissances. Sera dit mauvais, ou esclave, ou faible, ou insensé, celui qui vit au hasard des rencontres, se contente d'en subir les effets, quitte à gémir et à accuser chaque fois que l'effet subi se montre contraire et lui révèle sa propre impuissance. Car, à force de rencontrer n'importe quoi sous n'importe quel rapport, croyant qu'on s'en tirera toujours avec beaucoup de violence ou un peu de ruse, comment ne pas faire plus de mauvaises rencontres que de bonnes ? Comment ne pas se détruire soi-même à force de culpabilité, et ne pas détruire les autres à force de ressentiment, propageant partout sa propre impuissance et son propre esclavage, sa propre maladie, ses propres indigestions, ses toxines et poison ? On ne sait même plus se rencontrer soi-même (Cf. le texte sur le suicide, Éthique, IV, 20, sc.). (Deleuze, 2003, p. 34)

Spinoza recommande « de rompre avec les stimuli émotionnellement compétents qui déclenchent des émotions négatives — des passions comme la peur, la colère, la jalousie et la tristesse — et les mécanismes des émotions associées » (Damásio, 2003, p. 281). Spinoza ajoute qu'« un sentiment ne peut être contrarié ou supprimé que par un sentiment contraire et plus fort que le sentiment à

contrarier[xxix] ». Enfin, dans la quête vers le salut, Spinoza recommande d'envisager la vie avec rationalité en vertu de l'éternité de la Nature (*Deus*) (pensons aux générations futures [humaines, mais aussi animales, végétales, etc.]) *a contrario* du salut individuel promulgué par l'Église (une immortalité aux côtés de Dieu) (Damásio, 2003).

Qui plus est, développer des tendances personnelles plus saines et plus en phase avec la Nature (*Deus*), en nous permettant de nous satisfaire plus facilement, est propice à libérer l'individu de sa dépendance aux émotions déclenchées par les objets de consommation. Déjà au 17e siècle, Spinoza sentait l'individu esclave des biens matériels — il tomberait de sa chaise en nous voyant aujourd'hui. Il revient à nous de vivre une vie qui vaut la peine d'être vécue, et ce, en respectant la Nature (*Deus*) : agir en respectant nos besoins biologiques et conscients de notre interdépendance avec notre environnement et notre organisation sociale. L'histoire de la religion nous aura montré que de vivre en tentant de répondre à la vertu morale aura été destructeur et souffrant, et non pas productif. Cependant, nous ne pouvons nier que la solution de Spinoza est problématique, car elle est plus facilement applicable dans un environnement isolé, à l'abri des distractions et objets de désirs, à l'image de la vie chaste requise par l'Église. Spinoza, en étant son propre modèle de sa philosophie, l'a bien exemplifié dans son mode de vie : il a passé la majeure partie de son existence seul dans un loyer d'une pièce, avec très peu de possessions, peu d'amis et se débrouillant avec les modiques revenus de son travail (il était artisan de lentilles de vue). Il n'est évidemment pas question ici de promulguer un tel mode de vie. Ce qui nous intéresse tout spécialement dans la philosophie de Spinoza, c'est sa découverte des processus biologiques des organismes vivants qui mènent à comprendre la nature des affects et de leurs impacts dans notre mode de présence au monde. Il nous semble que, si nous adoptons une perspective éthique plutôt que morale dans la manière de conduire nos vies, nous serions en mesure de poser des gestes en faveur de notre bien-être de manière plus naturelle, et donc en faveur de la Nature, et de la nature de soi. Par exemple, nous pensons à ce jeune architecte interviewé en 2014 (Plourde, 2014), ayant grandi en banlieue de Paris, qui a découvert la matière bois en travaillant en tant que stagiaire pour un architecte senior qui ne travaillait qu'avec cette matière. Au fil des mois, à devoir apprendre sur ce matériau et à lui-même l'intégrer dans ses projets, il a développé une affection particulière pour le bois, ce qui a changé sa pratique. Autrement dit, en étant corporellement davantage en contact avec le bois — c'est-à-dire que, dans son activité professionnelle, il y avait la génération de signaux émotionnels positifs en ce sens — il est lui-même un peu devenu bois. Ce faisant, maintenant il utilise le bois

dans ses projets, un matériau écologique, bien avant d'autres matières constructives, qui elles sont beaucoup plus nocives pour l'environnement. Il contribue ainsi, indirectement, à une pratique plus saine de l'architecture en faveur d'un environnement plus sain. C'est ce rôle des sens, émotions et sentiments qui nous intéressent tout particulièrement, de même que les perspectives que soulèvent leurs utilisations conscientes et rationnelles en faveur de la Nature (*Deus*).

Suivant la tendance actuelle, il vaut la peine d'aller dans le sens d'un argumentaire sur la santé et le bien-être en faveur d'une ouverture à la visée spinoziste de la vie biologique. C'est-à-dire que, en cultivant des émotions positives, nous contribuons au fonctionnement toujours plus harmonique de notre organisme et éliminons les tendances vers la maladie et les mauvaises habitudes. Donc, nous ouvrir à la Nature (contempler la Nature), nous intéresser aux développements des connaissances (comprendre les effets de l'effet de serre sur la planète Terre, l'importance des bons nutriments et de l'exercice pour un meilleur fonctionnement de votre organisme) et cultiver des expériences esthétiques (vivre dans un espace architectural en bois !) sont tous des stimuli émotionnels compétents pour la quête de la joie. En apprenant la bienveillance envers soi-même et en étant plus joyeux, il est plus facile de cultiver la bienveillance envers autrui et revenir au sentiment de base de la coopération (vitale pour la survie de tout organisme), soit l'empathie. Il nous faut travailler au bénéfice d'un équilibre de vie harmonieux pour tous (et nous ne parlons pas ici de la seule race humaine). Cela passe d'abord par soi, puis, de là, chaque individu sera plus en mesure de contribuer à la santé de la société : sensibiliser son domaine d'étude, de travail (l'architecture dans notre cas), sa famille…, éventuellement, peut-être, avoir une incidence sur les systèmes politiques.

7. En guise de synthèse…

Nous avons entamé une série de questionnements dans la première partie de la thèse. Nous avons d'abord raconté l'histoire de notre Terre mère et des espèces qui l'habitent afin de démontrer que nous — la race humaine — sommes en « union avec » tout ce qui compose la Terre, que ces matières soient organiques ou inorganiques. En guise de rappel du premier chapitre, voici un extrait d'un ouvrage de Béliveau et Gingras (2010, p. 225) à ce sujet :

> […] en dépit de la taille colossale de l'univers et du nombre « astronomique » de galaxies, nous vivons dans un milieu isolé, auquel rien n'est ajouté, à l'exception de

> l'énergie du Soleil et des quelque 15 000 tonnes de poussières de météorites qui tombent sur la Terre chaque année (cet apport est négligeable compte tenu du poids de la planète : environ $6x10^{24}$ kg). Chaque roche, chaque organisme, qu'il soit bactérien, végétal ou animal, est formé à partir de ces atomes initiaux, constamment recyclés au fil des milliards d'années. Bien entendu, les humains n'échappent pas à cette règle, et les atomes qui composent notre corps ont subi le même processus de recyclage : parmi les $7x10^{27}$ atomes présents en moyenne dans notre organisme — l'hydrogène, l'oxygène, le carbone et l'azote représentant à eux seuls 99 % de tous ces atomes —, il est statistiquement tout à fait possible que certains de ces atomes aient brièvement appartenu dans le passé à un arbre, à une bactérie et, qui sait, même à un dinosaure !

L'idée de ce chapitre était alors d'amener à la conscience du lecteur que, avec l'abus des ressources naturelles comme nous le faisons depuis des siècles, nous sommes en train de courir à la perte autant de la Terre que des espèces qui l'habitent et, donc, de notre propre espèce. Nous sommes en train de détruire nos cousins, nos frères, notre milieu d'accueil, notre main nourricière, notre oasis…

Cette première incursion nous a menés vers un interlude sur la question « pour-quoi agir ? » et sur l'idée de redonner ses droits à la Terre (voir Chapitre II, p. 50). Nous avons dans ce court chapitre discuté d'un changement de perspective sur ce qui nous entoure : c'est-à-dire, reprendre notre place en tant que « mineur » (se déterritorialiser afin de prendre la place du mineur sur la Terre, pour parler en terme deleuzien). La race humaine n'est pas maître de la Terre et, à cet égard, il nous faut tenter de restituer un équilibre proportionnel entre les systèmes naturels et les systèmes sociaux, et nous doter d'un nouveau code de conduite — une nouvelle éthique — face à la Terre. Pour-quoi agir ? Nous devons agir pour la Terre, pour qu'en retour celle-ci agisse positivement sur nous, nous qui sommes tous interdépendants. Nous devons agir pour la Terre et pour notre propre bien, et pour cela nous devons changer notre mode de présence au monde.

Puis, au troisième chapitre de la première partie (voir Chapitre III, p. 58), nous nous sommes tournées vers le domaine de l'architecture et de sa pratique afin de problématiser concrètement les impacts de nos agissements destructeurs et de discuter des possibilités de changer notre regard sur la pratique architecturale, notamment en abordant la pratique selon l'idée d'être en « union avec » la matière qui nous entoure. Nous y avons proposé qu'être en *com*[m]*union* avec tous les éléments de l'environnement d'une architecture était une voie possible pour un développement intégré de nos cadres bâtis, une démarche beaucoup plus susceptible de répondre à un développement durable tel qu'aujourd'hui exigée par les changements climatiques, mais aussi

en considérant que cette approche de l'architecture engendre des répercussions positives à la fois localement et globalement, autant sur l'environnement que la culture et le social, entre autres exemples.

Dans la deuxième partie de la thèse, nous nous sommes alors tournée vers les théories en sciences sociales, et plus spécifiquement celle en communication organisationnelle, et la philosophie afin d'exprimer notre vision de notre mode de présence au monde, dont nous devrions prendre conscience afin de commencer à poser des gestes en faveur de l'environnement. À la lumière du quatrième chapitre (voir Chapitre IV, p. 86), visant à expliquer notre mode de présence au monde, nous affirmons que la réponse est du côté de la communication. Plus précisément, nous avançons que nous devons réaliser que nous sommes dans le monde avec tout ce qui nous entoure et, même plus, nous nous unissons avec ce qui nous entoure ; nous entrons dans des rapports de mouvement avec les matières de nos environnements. Ce faisant, nous sommes constamment, dans nos activités quotidiennes, engagés dans des devenirs-matières qui ont des effets sur notre perception consciente du monde. Autrement dit, notre objectif dans cette deuxième partie était de montrer au lecteur comment il se développe en lien avec son environnement, et comment sa nature, son soi-disant « je/moi », est l'expression des communications de son quotidien. Nous espérons qu'à l'issue de cette prise de conscience, le lecteur puisse revoir certaines de ses habitudes afin qu'il puisse enfin entrer en *com*[m]*union* avec des matières favorables à son bien-être et au bien-être d'autrui (dont la Terre), et qu'il se développe ainsi une meilleure éthique de vie. D'où l'intention de la thèse soulevée dans l'introduction : entre vos mains, vous tenez un ouvrage qui cherche à susciter la créativité ; à amener le lecteur à imaginer, puis à créer un chemin nouveau pour la conduite de sa vie. Cette intention avec un clin d'œil particulier à ceux qui pratiquent l'architecture, nous en convenons.

Comment ce devenir se réalise-t-il ? Pour répondre à cette question, dans le Chapitre IV nous avons aussi exploré l'idée que la communication relève de l'affect : de ce processus d'affecter et d'être affecté. Spinoza avance « [q]ue, par exemple, tous les corps, quand ils en heurtent d'autres plus petits, perdent autant de leur mouvement qu'ils en communiquent, c'est une loi universelle de tous les corps, qui suit d'une nécessité de nature[xxx] », chaque partie affectée par un autre corps en conservera une trace, ce qui entraînera une modification générale du rythme du corps composé. Dès lors, les corps entrent en *com*[m]*union* les uns avec les autres. Chacun des corps extérieurs

avec lesquels un individu entre en relation laisse une trace ; « et de ce fait, la présence dans notre esprit d'idées d'affections du corps par des choses que nous avons contemplées, mais qui ne sont plus présentes » (É II, 17, coroll., démonstr.; *dans* Atlan, 2018, p. 84). C'est pourquoi la littérature sur l'ontologie relationnelle est tout à fait complémentaire à notre propos afin de saisir théoriquement la nature d'un corps et d'un esprit, de même que des répercussions d'une telle perspective dans d'autres domaines.

Puis, en touchant une littérature qui interroge différemment les connaissances sur l'émotion (soit à l'aide de tests cliniques ; voir Chapitre V, point 2, p. 129), nous avons avancé que les devenirs-matières doivent être « stimulés » afin d'imprégner plus naturellement notre conduite quotidienne. Pour accroître notre sensibilité et favoriser les devenirs-matière attachés à la préservation de la Nature (*Deus*), il nous faut solliciter les potentialités attractives et affectives qui nous habitent **par une multiplication d'expériences avec des matières** liées à la Nature. C'est lors de rencontres avec d'autres corps que des échanges (moléculaires) adviennent, modifiant du coup notre nature et la variation (l'intensité) de nos affects. À ce, nous avons ajouté dans notre discussion sur le « je » qu'il se développe justement en fonction des affectations du corps : le soi n'est qu'un processus continuel de perception de son corps et à travers le corps. Nous *devenons-cette-matière* ; nous y sommes plus sensibles.

Cette proposition est très abstraite et nécessite encore de l'affinement, nous en sommes bien consciente. C'est pourquoi nous désignons cette recherche comme étant exploratoire : depuis environ sept ans maintenant, nous menons une démarche itérative entre expériences du quotidien (dont nos expériences tirées de notre pratique de l'architecture et de l'aménagement) et approfondissements théoriques et philosophiques. Donc, cette première matérialisation de cette recherche exploratoire — la thèse — avait comme objectif initial de déployer la définition et l'opérationnalité du devenir-matière pour que cela soit plus compréhensible pour tous, mais surtout, pour nous-même. En effet, les dernières années, tout ce travail et cet effort mis à intercaler rapidement la théorie dans nos situations quotidiennes avaient pour but d'éclairer *in situ* nos intuitions à propos de notre mode d'être au monde. Une démarche abductive peu conventionnelle, mais qui aura permis un approfondissement plus ciblé de certains concepts, tout en soutenant notre développement personnel à travers différentes épreuves. Nous le répétons, en espérant que le

résultat de cette démarche profite tout autant au lecteur dans la mise en marche consciente de son propre devenir.

Au cours de cette démarche doctorale, il nous est apparu incontournable de mettre à profit notre propre devenir en tant que participante à ce développement théorique : nous nous sommes mise en plein cœur de ce rhizome conceptuel. Cette approche a suscité une panoplie de questionnements pratiques, notamment : comment étudier les affects ? Comment étudier ce devenir-matière si individualisé et, en quelque sorte, internalisé ? Comment en parler ? De plus, il nous est apparu que, méthodologiquement, une telle exploration ne peut suivre un protocole clairement établi. Inspirée de cette expérimentation, dans la troisième et dernière partie de cette thèse (voir Partie III, p. 158), nous explorons l'ethnographie organisationnelle afin de montrer une perspective de recherche complémentaire à ce que nous venons déjà de proposer, car cette approche s'est révélée nous être un moyen d'être « présente à notre présence au monde ». En effet, nous allons voir comment l'ethnographie organisationnelle donne des clés pour pratiquer ce qui est communément connu sous le terme de *mindfulness* (la pleine conscience). Ainsi, à travers la littérature sur l'ethnographie organisationnelle, nous allons donc voir des techniques pour nous aider à être plus conscients (et perceptifs) de notre présence au monde et notre devenir-matière. De cette façon, nous répondons à l'injonction de Spinoza : c'est-à-dire comprendre la composition des choses au travers notre corps, car il n'y a rien que nous pouvons comprendre (*intelligere*) par l'entendement — par la seule faculté de connaître et comprendre —, il est plutôt question de percevoir le processus de conception des choses, d'entendre et comprendre les démonstrations elles-mêmes (et non pas de partir des idées « finies »).

Notes de fin de partie : citations dans leur langue originale

[i] Relationality is an ontological move that begins with the claim that it is less helpful to posit substances—to assume the existence of bounded entitites that predate the interactions in which they engage—than it is to suggest that the elements of the longlist noted earlier are participants in, and simultaneously products of, practices. Relationality posits that what is commonly taken to be actors and factors creating contemporary capitalism—individuals, organizations, markets, public policies, structures, as well as the very figure of the « new economy »—emerge from, and are performed in, communication (when communication is understood as a dynamic practice). (Kuhn *et al.*, 2017, p. 27)

[ii] Although their enactment tends to develop habitual, territorial defenses that perpetuate some patterns down the line, they could always be accomplished otherwise, and they frequently veer off course. Relations teem at once with predictability, volatility, excess, and surprise, and it is only clear in retrospect—and even then, only provisionally. (Kuhn *et al*. 2017, p. 33)

[iii] She and we relished every wigged, lip-sticked, and sequined step, each timed so perfectly that she arrived on the stage apron with the final crescendo of the music, which seemed to rise on our cue, as we rose to clap and clap and clap, performing a standing ovation literally to beat the band. And then that grin was moving toward us. This wasn't in the script. And yet, this was still Dolly—or was it Carol? Well, Dolly/Carol was now gently and elegantly gesturing for quiet. When a stunned hush finally reigned, Carol/Dolly—Dolly/Carol took one more carefully balanced step toward us, bent slightly at the hip as if about to share a secret, each gloved hand now melting into the sparkling flow of white fabric covering each thigh: she spoke with glowing, exaggerated precision, in an absolutely delicious stage whisper—as if alone to each of the thousands in attendance: "Shall we do that again?" (Pollock, 2007, p. 243).

[iv] And this time, well, this time, it was different because it was unbelievably the same all over again! This doesn't happen! For all the talk of "you never know what will happen in a live performance," it never meant this. Maybe a misstep. A lost line. A particularly good night. But not the diva's reclamation of the power to do it again, oh, just do it again. This was the same with a difference. It was more of the same and more than the same: it was performance exceeding performativity, repetition breaking out of reproduction. Carol/Dolly violated—for all of us it seemed—the supreme law of stage and vernacular theatre: don't break character. (Pollock, 2007, p. 244).

[v] Instead of treating meaning as a purely social construction or possession of encultured human actors, relational ontologies treat meaning as a particular kind of matter located within practice. (Kuhn *et al*., 2017, p. 37)

[vi] […] then ethical principles as we know them become inadequate (Cooren, 2016; Dale & Latham, 2015). Recognizing that we inhabit a network of agencies could imply, for instance, that human impulses for control over nonhuman things should be tempered by new conceptions of community that enable 'things' to be and to have a say, so to speak (Introna, 2009). (Kuhn *et al*., 2017, p. 37)

[vii] This is not a matter of discovering and exposing an origin or tracking a causal series, but of describing what acts when I act, without precisely taking responsibility for the whole show. (Butler, 2015, 16; *in* Kuhn *et al.,* 2017, p. 38-9)

[viii] […] many students were surprised by the recalcitrant nature of the material. In a finished basket, the willow seems to sit so naturally there […] But the willow did not want to be bent into shape. […] we realised that it was actually this resistance, the friction set up by branches bent forcibly against each other, that held the whole construction together. The form was not imposed on the material from without, but was rather generated in this force field, comprised by the relations between the weaver and the willow. […] Each basket was different, uniquely reflecting the mood and temperament, as well as the physical stature, of its maker. (Ingold, 2013, p. 23)

[ix] In sawing, as I have already observed, no two strokes are precisely the same. In its oscillations the right hand — alternately driving the saw down and pulling it back up — never follows an identical trajectory. The force, amplitude, speed and torque of the manual gesture vary, albeit almost imperceptibly, from stroke to stroke. So also does the posture of the body, and the muscular–skeletal configurations of tension and compression that keep it in balance. Yet the outcome, in skilled hands, is a perfectly clean, straight cut. How can the regularity of the cut be reconciled with this variability of posture and gesture, given that the body alone imparts movement to the blade of the saw? […] The fine-tuning or 'sensory correction' of the craftsman's movement depends, however, on an intimate coupling of perception and action. Thus in sawing, the visual monitoring of the evolving cut, through eyes positioned above to see the wood on either side, continually corrects the alignment of the blade through subtle adjustments of the index finger along the handle of the saw […]. Likewise the right hand responds in its oscillations to the sound and feel of the saw as it bites into the grain. This multisensory coupling establishes the dexterity and control that are the hallmarks of skilled practice. » (Ingold, 2011, p. 58)

[x] Even the plank itself becomes part of the equipment for cutting, in that the evolving groove helps to guide the work. Cutting wood, then, is an effect not of the saw alone but of the entire system of forces and relations set up by the intimate engagement of the saw, the trestle, the workpiece and my own body. (Ingold, 2011, p. 56)

[xi] But once again, the linguistic relations in which we literally find ourselves oblige us to "thing-ify" affect for sensibility. (Kuhn et al., 2017, p. 60)

[xii] Studies almost always end up analysing how people talk about their emotions. If there is anything distinctive about emotions, it is that, even if they commonly occur in the course of speaking, they are not talk, not even just forms of expression, they are ways of expressing something going on that talk cannot grasp. Historical and cultural studies similarly elide the challenge of understanding emotional experience when they analyse texts, symbols, material objects, and ways of life as representations of emotions. (Katz, 1999, p. 4)

[xiii] Intensity is embodied in purely autonomic reactions most directly manifested in the skin - at the surface of the body, at its interface with things. (Massumi, 1995, p. 85)

[xiv] The experience of a change, an affecting-being-affected, is redoubled by an experience of the experience. This gives the body's movements a kind of depth that stays with it across all its transitions - accumulating in memory, in habit, in reflex, in desire, in tendency. (Massumi, 2015, p. 4)

[xv] Emotion is the depth of that ongoing experience registers personally at a given moment. (Massumi, 2015, p. 4)

[xvi] Ontology does not precede or escape politics, but has a politics of its own. Not a politics of who (who gets to speak; act; etc.) but a politics of what (what is the reality that takes shape and that various people come to live with?). (Mol, 2014, s.p.)

[xvii] Affect is a constitutive force; it drives the evolving nature of things. (Ashcraft, 2020, p. 4)

[xviii] […] a conception of communication that refuses to "split the order of signification from the orders of the flesh". (Brennan, 2004, p. 147; *in* Ashcraft, 2020, p. 10).

[xix] It is not a method that proves or provides evidence for what affect is, as I do not believe that affect is an entity that can be captured as an it or a thing. Affect, for me at least, refers to entangled processes, which are not easily seen, and which extend accross time and space, and confound many of our inherit disposition. (Blackman, 2015, p. 40; *in* Strati et al., 2018, s.p.)

[xx] « *Mens, et corpus una, eadamque res fit* ». Référence (*dans* Damásio, 2003) : Spinoza, B. (1677/1955). *Éthique, O.C.* (trad. Roland Caillois). Paris : Gallimard. *Voir :* III, 2, sc., p. 415.

[xxi] « *Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.* » (Éthique, III; *dans* Damásio, 2003, p. 307, note 3)

[xxii] « *Virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suun esse conservare potest* ». Référence (*dans* Damásio, 2003) : Spinoza, B. (1677/1955). *Éthique, O.C.* (trad. Roland Caillois). Paris : Gallimard. *Voir :* IV, 18, p. 505.

[xxiii] « *Objectum ideæ, humanam mentem constituentis, est corpus sive certus extensionis modus actu existens, et ninil aliud.* » Référence (*dans* Damásio, 2003) : Spinoza, B. (1677/1955). *Éthique, O.C.* (trad. Roland Caillois). Paris : Gallimard. *Voir :* II, 13, sc., p. 367.

[xxiv] « *Mens humana nullum corpus esternum corpus externum, ut actu existens, percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.* » Référence (*dans* Damásio, 2003) : Spinoza, B. (1677/1955). *Éthique, O.C.* (trad. Roland Caillois). Paris : Gallimard. *Voir :* II, 26, 7, p. 382.

[xxv] « *Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliqud reliquis aptino est ad plura simul agendum, vel patiendium, eo mejus mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum*. » Référence (*dans* Damásio, 2003) : Spinoza, B. (1677/1955). *Éthique, O.C.* (trad. Roland Caillois). Paris : Gallimard. *Voir :* II, 13, sc., p. 368.

[xxvi] Voir à ce propos, plus précisément : Spinoza, B. (1677/1988 [1999]). *Éthique* (trad. Bernard Pautrat). Paris : Seuil. *Voir* : I, 31.

[xxvii] Référence (*dans* Atlan, 2018) : Spinoza, *lettre 32 à Oldenburg*, p. 210.

[xxviii] Référence (*dans* Damásio, 2003) : Spinoza, correspondance, lettre XLIX, Robert Harvey Monro Elwes, Imporovement of the Understanding Ethics and Correspondance of Benedict de Spinoza. Washington : Dunne, 1991.

[xxix] « *Affectus nec coerciri, nec tolli potest, nisi par affectum contrarium et fortiorem affectus coercendo.* » Référence (*dans* Damásio, 2003) : Spinoza, B. (1677/1955). *Éthique, O.C.* (trad. Roland Caillois). Paris : Gallimard. *Voir :* IV, 7, p. 496.

[xxx] Référence (*dans* Damásio, 2003, p. 185) : Spinoza, B. *Traité théologico-politique*, p. 667.

PARTIE III

CHAPITRE VI

DÉTOUR AXIOLOGIQUE

Avant de plonger dans une lecture du devenir-matière à partir de l'ethnographie organisationnelle (voir Chapitre VII, p. 174), il m'a semblé important d'introduire le sujet avec un court chapitre sur la « vérité ». En effet, nous pouvons dire que les sciences sociales, et surtout celles qui s'appuient sur la recherche qualitative, ne semblent pas avoir l'impact qu'elles méritent, autant dans le monde universitaire que pour le développement des connaissances ; notamment, du côté des avancées décolonialistes qui tentent de déconstruire le mythe de l'homme blanc. Rappelons-nous qu'avec les Lumières, nous avons voulu établir ce qu'était le fait juste et incontestable : depuis des siècles, nous voulons trouver LA vérité qui est démontrable et mesurable, et ce, même au sein des disciplines sociales. Un exemple de cela, très d'actualité au moment de rédiger cette introduction, est la composition de l'équipe d'experts qui accompagne le premier ministre Legault dans ses décisions concernant la pandémie de COVID-19 : où sont les sociologues et les psychologues ? Pourquoi l'opinion des économistes prime-t-elle sur ces derniers ? Depuis deux ans, toutes les décisions sont menées sur les constats amenés par des chiffres et des statistiques, mais où sont les êtres sensibles dans ces démarches ?

Ma réflexion doctorale se détache de cette injonction à la vérité, à ces démonstrations mathématiques où les chiffres priment (et croyez-moi, j'adore les maths et l'algèbre ! Lorsqu'elles sont utilisées à de bonnes fins). Ce qui m'intéresse dans cet ouvrage, c'est plutôt ce que nous nommons le vraisemblable et la véracité. Ainsi, dans ce Chapitre, j'explique pourquoi la qualité d'une recherche qualitative repose sur la fidélité de ce qui est raconté par le chercheur, tel qu'il l'a vécu. Mais aussi, sur sa capacité à transmettre ses ressentis pour que tout lecteur puisse, à son tour, ressentir et, ainsi, créer sa propre vérité sur un phénomène.

1. Un petit mot sur la vérité

Citation de Castelle Gattinara (2004, p. 194) :

> Le problème de la vérité est un problème épistémologique de premier plan, mais il a été et continue d'être un problème philosophique, éthique, psychologique… C'est aussi un problème de langage de tous les jours, un problème qui concerne toutes nos connaissances scientifiques, nos discours quotidiens, nos affections et nos relations aux autres.

Comme l'expose cette citation, le terme vérité est lourd de connotations et d'ambigüités, spécialement dans les sciences — que nous parlions des sciences appliquées ou sociales — où la vérité paraît être une fin en soi. Depuis que la rationalité des Lumières s'est imposée, la quête scientifique s'est cristallisée dans la recherche de la connaissance la plus pure et la plus exacte qui soit sur la nature de notre réalité. La question, en ce sens, est : comment percer et reproduire tous les secrets de la nature, celle-ci étant si merveilleuse ?

La quête des Lumières commence avec l'effondrement du mythe héliocentrique, lequel marque la rupture entre perception sensorielle et entendement (nous nous situons alors au 17e siècle environ) : avec cette découverte, les physiciens de l'époque ont constaté que leurs yeux ne pouvaient pas rendre compte du réel. Par exemple, nous disons du Soleil qu'il se couche, car c'est ce que nos yeux nous montrent. Cependant, dire cela, c'est sous-entendre que le soleil bouge, alors que c'est la Terre qui tourne autour du Soleil. Pourtant, ce fait (le soleil qui se couche) est une vérité incontestable de notre quotidien (Castelli Gattinara, 2004). Encore aujourd'hui, même si nous savons que cette expression est fausse, son « coucher » est calculé à la minute près, et c'est bien ce barème que nous utilisons pour en parler, et non pas l'heure à laquelle la Terre termine sa rotation. Suivant ce bris dans la construction de la connaissance, suscité par les travaux de Copernic, il s'est installé un déni de la réalité acquise par nos sens seuls et de la connaissance intuitive. Ce bris a offert les fondements au rationalisme cartésien, dont le modèle est la mathématique, et lequel s'est depuis hissé au rang de la doctrine occidentale dominante.

Descartes avait tout particulièrement foi en la mathématique, car elle repose sur des

> […] concepts et de[s] principes assez clairs, [elle] sait poser explicitement les problèmes, en diviser les difficultés, remonter avec assurance des effets à leurs conditions et descendre des principes aux conséquences. C'est en mathématiques aussi que la pensée sait tirer parti des ressources auxiliaires de l'imagination, *sans que sa pureté soit compromise par les effets de*

> *l'union de l'âme au corps*. (Rationalisme, Encyclopædia Universalis, s.p.; *notre accentuation*)

Toujours selon Descartes, cette application méthodologique pouvait donc nécessairement mener « à une connaissance en quelque sorte "mécanicienne", qui reconstitue les phénomènes naturels à l'image de machines, et par conséquent devrait nous mettre en état de les manipuler comme tels » (Rationalisme, Encyclopædia Universalis, s.p). Ainsi, à ses yeux, le raisonnement mathématique offrait à l'espèce humaine les outils pour établir une correspondance entre réalité et connaissance, et, du coup, un pouvoir illimité sur les forces et les flux de la Nature. En résumé, pour atteindre toute vérité sur l'ordre du monde (ou disons, sur l'ordre de la Nature), à la suite de ces nouvelles découvertes en physique et au développement des mathématiques, appuyé par la philosophie de Descartes, nous devions user d'une démarche fondée sur la logique objective qui exclue tout biais subjectif (c'est-à-dire exclure tout savoir issu des affects et des sens).

Sans ici retracer l'histoire de l'imposition de la logique mathématique en science, pour ce qui nous concerne, notons que ces chamboulements épistémologiques ont notamment provoqué une scission entre l'*expérience* et l'*expérimentation*. Ne croyant plus nos sens comme étant une source fiable pour résoudre les mystères de la Nature — « découvrir » par les sens fut alors identifiée en tant qu'*expérience* purement subjective —, les grands penseurs de l'époque ont élaboré toutes sortes de moyens objectifs et aseptisés pour dévoiler la vérité derrière le miracle de la Nature. Afin de corréler leurs différentes observations et déductions, les divers domaines des sciences ont élaboré chacun leurs propres règles et démarches à adopter pour « techniquement » extraire l'essence du monde naturel. Nous appelons *expérimentation* ces procédures reproduites systématiquement afin d'établir des faits « irréfutables » par leur corrélation. Ainsi, la science moderne fait prévaloir les « vérités » issues de recherches aux méthodologies contrôlées et inébranlables, maintes fois répétées et dont les résultats se confirment, et se **re**confirment.

Toutefois, élaborer des techniques pour connaître la N/nature du monde, n'est-ce pas se donner les moyens d'une « construction sous contrainte » (Barrau, 2016, p. 39) ? Les appareils de calculs ne deviennent-ils pas alors indissociables des phénomènes que les chercheurs tentent de reproduire ? Niels Bohr[1] disait que les appareils de recherche sont des conditions physiques locales

1 Niels Henrik David Bohr était un physicien, pionnier dans le développement de la mécanique quantique. Il a notamment reçu le prix Nobel de physique de 1922 pour ses recherches sur la structure des atomes et

qui permettent et contraignent les pratiques (Barad, 2003). Ce faisant, ce sont ces arrangements physiques particuliers qui donnent sens à certaines découvertes et en exclus d'autres (Barad, 2003).

Aurélien Barrau, astrophysicien français bien connu pour ses discours éclairés sur la question des changements climatiques et dont les propos résonnent étroitement avec ceux de Peter Raine[2] (2005), a produit un ouvrage sur cette question nommé *De la vérité dans les sciences* (2016). Il nous rappelle d'emblée qu'une démarche expérimentale « implique déjà une coupe dans le réel et un choix non neutre des variables signifiantes » (Barrau, 2016, p. 14). Un scientifique élira un critère de validité à partir de son bagage culturel, son savoir circonscrit, et même ses préférences et intérêts personnels. En ce sens, ne convient-il pas d'affirmer que « la vérité n'est pas toujours unique […] elle est davantage une production d'un système qu'une adéquation du discours avec un monde préexistant » (Barrau, 2016, p. 28) au sein duquel, et seulement dans celui-ci, elle peut faire sens — ce qui rejoint directement les propos de Bohr (issus de l'article de Barad [2003]). La recherche de vérité, en tant que positionnement de valeurs, est d'ailleurs un des grands problèmes que pose Nietzsche (2000), spécifiquement dans sa déconstruction des fondements de la morale ; nous y reviendrons.

Peter Raine (2005) chemine dans cette même direction et aborde la question sous l'angle inusité du « mythe ». Il emploie cette expression pour, en quelque sorte, faire un pied de nez aux visions occidentales du monde qui excluent les croyances des autres peuples ; étant donné que l'Occident utilise le terme « mythe » pour qualifier péjorativement ces croyances. Il amorce son propos en présentant la science objective comme étant elle-même un mythe, car « elle a développé l'objectivité en ignorant la subjectivité de celui qui prend part à l'observation objective » (Raine, 2005, p. 23). Il poursuit, « la vision du monde scientifique possède [donc], elle aussi, à sa base un ensemble indiscutable de critères de valeur inhérents et un fort sens symbolique qui s'élève depuis une structure mythique » (Raine, 2005, p. 31).

---

des radiations qui en émanent. Voir : « The Nobel Prize in Physics 1922 » : https://www.nobelprize.org/prizes/physics/1922/summary/

2 Peter Raine est un philosophe contemporain et auteur indépendant qui cherche à réfléchir en dehors du cadre occidental. Il se nomme lui-même comme étant un « nomade du 21e siècle » car, depuis 2010, il vit dans les régions sauvages de la Nouvelle-Zélande. Voir : https://peterraine.wordpress.com/

Avant de poursuivre, posons-nous d'abord la question : qu'est-ce qu'un mythe ? De prime abord, les mythes se sont développés en concordance aux milieux d'appartenances des peuples de la Terre, dont l'environnement naturel est un élément central (Raine, 2005). Le mythe d'un peuple relate « des faits imaginaires non consignés par l'histoire, transmis par la tradition et mettant en scène des êtres représentant symboliquement des forces physiques, des généralités d'ordre philosophique, métaphysique ou social » (Mythe, CNRTL). Autrement dit, ces récits sont issus des éléments du territoire environnant et constituent la base de la culture ; ainsi, toute vision du monde, aussi positiviste soit-elle, possède son(ses) mythe(s) fondateur(s). De plus, le mythe a un rôle fondamental dans le développement d'une vision du monde, car il est une « construction de l'esprit, fruit de l'imagination, n'ayant aucun lien avec la réalité, mais qui donne confiance et incite à l'action » (Mythe, CNRTL). Dans les mots de Raine (2005, p. 28) :

> Il est primordial de bien identifier d'abord l'importance de la centralité du mythe comme fondement de la construction de la vision du monde. Dans un second temps, le mythe est toujours exprimé dans sa forme symbolique, pour la simple raison qu'il ne peut devenir l'objet de connaissance ou être pris au piège des concepts. Ensuite, toutes les visions du monde reposent sur un récit fondateur qui agit comme centre, en fonction duquel s'articulent les frontières de la vision du monde. Ces frontières ne sont pas fixes, mais elles demeurent toujours reliées aux récits ou événements fondateurs et à leur représentation symbolique.

De ces explications, par exemple, nous pouvons tirer la conclusion simple que les peuples dont la survie, au quotidien, dépend (ou a longtemps dépendu) de la Nature, ont appris à vivre avec elle et non pas contre elle. D'ailleurs, nous pourrions aussi dire ici, pour revenir au propos central de cette thèse, que ces peuples se sont développés en *com*[m]*union* avec la Nature. Ce faisant, leur devenir-Nature est certainement très puissant et leur tendance à prendre soin de cette dernière — car ils en sont composés, leurs rapports de mouvement sont tout à fait en harmonie et en réciprocité avec la Nature — est très forte. Le terme « mythe » (et ses définitions) est tout à fait approprié et en concordance avec ce postulat de Nietzsche (1901[3], 308 ; *dans* Granier, 2010, para. 17) : « La vérité est une sorte d'erreur, faute de laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourraient vivre. Ce qui décide en dernier ressort, c'est sa valeur [entendu comme la valeur de la vérité] pour la vie ». En d'autres mots, une vérité appartenant à une vision du monde particulière repose sur un système de valeurs échafaudé à partir des récits fondateurs de son histoire — les mythes — dans

3 Nietzshe, F. (1901). *La volonté de puissance* (t. II).

le but de survivre (ou disons, pour rejoindre la terminologie de Spinoza : afin de persister dans le monde). La vérité est donc mythique, elle n'est qu'une construction subjective initialement destinée à la survie. Les mythes, en tant que système de valeurs confirmant notre vision du monde, offrent ainsi des garanties pour confirmer les faits d'une vision du monde ; ils nous réconfortent dans nos actions.

Qu'en est-il du mythe de la science positiviste ? Il va sans dire que le monde occidental a traversé beaucoup d'événements qui ont participé à la construction de son mythe. D'un peuple de la forêt à celui de conquérants, en passant par l'emprise du catholicisme, le développement d'un système d'échange basé sur l'argent, le rationalisme cartésien, l'avènement industriel qui a donné son impulsion au capitalisme… que devons-nous retenir pour conclure notre propos sur la vérité du monde occidental ? Nous dirions : le système de valeurs au cœur du mythe occidental est aujourd'hui basé sur les symboles matériels. De nos jours, selon la pensée occidentale, nous devons « posséder » une existence ; autrement dit, nous devons monnayer notre place sur Terre. Notre « désir de sécurité matérielle est plus fort que le besoin d'épanouissement spirituel » (Raine, 2005, p. 170), et, par conséquent, notre volonté de puissance repose sur la *peur* de l'inconfort matériel, et non pas une peur saine face aux dangers (ou disons, défis !) de la Nature[4].

Nous posons alors la question suivante : est-ce que le système de valeurs, basé sur des désirs matériels, le gain et la peur soutenant la vision du monde occidental (le mythe occidental) prévaut sur, par exemple, celui des peuples autochtones ? Notamment dans une situation de crise environnementale ? Permettez-nous d'en douter… Face à la crise climatique (ou encore, face à l'uniformisation des cultures), il nous semble que la vérité n'appartienne plus à la définition occidentale, soit la vérité en tant que « qualité de ce qui exprime pleinement la réalité de quelque chose, expression fidèle de la nature » (Vérité, Larousse, 2019), la vérité qui est dévoilée par la technique et l'expérimentation. Nous préférons donc synthétiser cette démonstration en disant que la vérité est relative « à un certain nombre de conventions qui peuvent s'avérer dangereuses autant

4 Pendant une seconde, nous avons pensé à insérer un bémol à cette phrase, car l'idée que l'écoanxiété est une peur face à la Nature qui commence à émerger dans nos sociétés nous a traversé l'esprit. Cependant, après réflexion, il nous apparait plutôt que l'écoanxiété relève d'une peur de perdre son confort matériel ou, disons, son niveau et son confort de vie. De même, l'anxiété est plutôt un état de l'esprit contemporain. Il ne s'agit pas d'une peur primitive saine; elle repose plutôt sur un échafaudage d'idées fausses et projectives par la conscience.

que nécessaires, selon les cas » (Barrau, 2016, p. 28). Elle est décidément assujettie à un système de valeurs mythique et elle ne peut faire sens qu'à l'intérieur de ce dernier. De fait, et pour inclure l'argument de Kuhn[5] (1983) dans cette définition de la vérité, les multiples visions du monde (incluant les paradigmes scientifiques) n'ont rien en commun et peuvent difficilement se comparer.

Par conséquent, dans le but d'atteindre le plus grand nombre de systèmes symboliques et cognitifs, dans le développement des connaissances, Raine (2005) tout comme Barrau (2016) proposent une approche plurielle sur le monde. En effet, il est inconvenant d'imposer nos visions occidentales à tout autre peuple, le « problème de l'universalisme occidental se résoudra non pas en détruisant la vision scientifique du monde, mais en lui faisant prendre conscience de ses propres limitations » (Raine, 2005, p. 49). Raine nous dit qu'une posture pluraliste appelle à une attitude d'ouverture dans laquelle toutes les visions du monde se valent, et ce, même si « chacune a son propre ensemble de croyances, de pratiques et de règles qui peuvent être différentes, voire même contradictoires avec celles des autres » (Raine, 2005, p. 38) ; ce que Boaventura de Sousa Santos[6] (2011) nomme « l'écologie des savoirs [ou connaissances] ». D'ailleurs, ce dernier soutient très justement que « ce n'est pas d'alternatives dont nous avons besoin mais de penser de façon alternative les alternatives existantes » (Santos, 2011, para. 1). En ce sens, Raine et Barrau soulignent d'ailleurs le potentiel inhérent de la rencontre avec l'Autre : dialoguer avec des horizons d'intelligibilité divergeant permet d'éclairer le système sous-jacent à une vision. De ce fait, il révèle des « vérités » cachées du mythe et éclaire les actions qu'il engendre. Autrement dit, il nous faut aborder collectivement la recherche et le développement des connaissances.

Par conséquent, comme propose Nietzsche[7] (1976, p. 54 ; *dans* Castelli Gattinara, 2004, p. 207),

> […] la vérité n'est pas quelque chose qui serait là à trouver et à découvrir — mais quelque chose qui est à créer et qui donne le nom à un *processus*, davantage, à une volonté de surmonter qui ne connaît par elle-même aucune fin : introduire de la vérité

5 Thomas S.Kuhn était un philosophe et historien des sciences très connu et cité dans le développement des sciences contemporaines.

6 Boaventura de Sousa Santos est un sociologue du droit, professeur émérite à la Faculté d'économie de l'université de Coimbra, et un militant de la démocratie participative. Il a largement publié et jouit d'une renommée internationale en tant qu'initiateur du courant des épistémologies du Sud.

7 Nietzsche, F. (1976). *Fragments posthumes, automne 1887 – mars 1888* (Œuvres complètes, tome XII), traduits par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. Paris : Gallimard.

> comme *processus in infinitum*, *détermination active*, et non pas comme devenir conscient de quelque chose [qui] serait « en soi » ferme et déterminé.

La vérité se construit, elle est elle-même une chose en devenir autant au travers nos expériences que nos expérimentations. Voilà donc ce que nous tentons de faire par le biais de cette thèse : faire entrer le lecteur dans un processus de production de sa propre vérité, de ses propres connaissances, à partir de son propre système de valeurs et en ayant en main ce qu'il faut pour comprendre ce qui fonde notre système de valeurs sociétales. Nous avons fait cela en proposant d'abord notre mythe sur l'histoire de l'évolution de notre Terre mère ; ensuite, durant la Partie II, nous avons discuté de notre mode de présence au monde d'un point de vue philosophique, puis biologique. Ainsi, nous souhaitions que le lecteur puisse confronter son mythe personnel à un nouveau (le nôtre, tout en précisant que cela en est un parmi plusieurs autres) : notre objectif était que le lecteur puisse être en mesure de recréer sa propre perspective sur sa nature (et la Nature), ses modes de communication et son devenir-matière.

L'idée était de l'inciter à recréer sa propre vérité sur la nature de sa présence au monde, à partir de différents bagages. De plus, cet échafaudage sur la nature de la vérité, lié à une posture où toute matière est constamment en processus de devenir, appelle à concevoir la vérité comme étant continuellement en mouvement : elle est ouverte, toujours à construire et jamais finie. Autrement dit, cette nouvelle connaissance que le lecteur est en train de produire au cours de sa lecture, nous en sommes consciente, sera nécessairement amenée à changer dans un futur proche, lorsque le lecteur sera confronté à d'autres mythes ou sous-mythes. Ce qui est merveilleux, c'est que cette lecture restera imprimée dans ses futures conceptualisations de son mode de présence au monde : peu importe la vérité qu'il se créera, elle sera collective et complémentaire, car cette lecture (et d'autres) restera l'un des mythes sur lequel elle sera construite. D'ailleurs, à ce sujet, nous pouvons faire ici un clin d'œil à Paul Ricœur et à son concept d'identité narrative. Cette conceptualisation de Ricœur (1983, 1984 ; Michel, 2003) soutient que nos identités personnelles (noter que ce sont les mots de Ricœur et non les nôtres) reposent, entre autres mécanismes, sur la rencontre et l'internalisation des récits, histoires et fictions, et donc nécessairement des mythes. En fait, plus précisément, ces rencontres rendent possible la capacité des individus à mettre en récit les situations qu'ils traversent, et à ainsi se construire une identité[8].

8 À noter que tout un pan de la littérature en neuropsychologie soutient les racines narratologiques de l'intelligence humaine (Coen, 2019 ; Honey, Thompson, Lerner et Hasson, 2012 ; Schank, 1990 ; Young et

À l'instar des nombreux auteurs cités ci-haut, et comme Popper l'a fait en son temps, nous soutenons donc qu'il ne peut y avoir de critère de vérité universelle, même dans un contexte de création de connaissance appliquée. Toute connaissance créée dans un contexte de recherche, malgré toutes les précautions d'observation utilisées qui soient, ne restera que de l'ordre d'une vérité mythique pour un groupe de personnes spécifiques, que le travail soit rattaché aux sciences appliquées ou sociales. Cela implique pour le chercheur qu'il ne peut pas clamer offrir la vérité ; sa recherche restera toujours dépendante de ses choix (et des constructions sociales derrière ses choix), et ce, à bien des niveaux. À la lumière de tout cela, ce qui nous intéresse est alors de savoir : comment traiter de la présence au monde et du devenir-matière, sachant qu'il n'y a pas de vérité sur ce qu'ils sont et représentent ? Comment traiter de la présence au monde et du devenir-matière dans un contexte où nous souhaitons créer des connaissances qui inciteront la prise de conscience, chez l'individu, du rhizome dans lequel il est intriqué et qui le constitue (et cela, dans le but espéré qu'il se mette à agir pour la Terre [et donc, pour nous]) ? La réponse à cela s'est présentée sous la forme de l'ethnographie (notamment selon l'approche développée dans le champ organisationnel) : cette posture de recherche nous est apparue comme celle ayant les fondements qui permettent l'acquisition d'une forme de pleine conscience. C'est ce que nous tentons de présenter dans le chapitre qui suit (voir Chapitre VII, p. 174).

Pour conclure ce point sur la vérité, dans l'optique où un chercheur (ou toute autre personne, bien évidemment) souhaite générer de la connaissance, nous pouvons noter qu'il y a la nécessité pour ce dernier de faire état du mythe dans lequel il s'inscrit : il doit établir quel est le système de valeurs qui fondent ses conceptualisations. De cette façon, le lecteur peut remettre en perspective son interprétation de la recherche. Surtout, suivant la perspective de l'affect, il semble que pour qu'un individu puisse construire sa vérité, il doit passer par ses expériences et ses sensations. En effet, nous avons avancé dans les chapitres précédents (voir plus spécifiquement Chapitre IV, p. 86 ; Chapitre V, p. 125) que nous créons par no sens les images de la réalité environnante et que nos états corporels imprègnent notre perception (et donc, subséquemment, notre connaissance) de ce qui nous entoure. Ultimement, c'est cela qui est au fondement d'une impression de « soi ». Ce faisant, dans une perspective de recherche qualitative, pour qu'un chercheur puisse transmettre des

---

Saver, 2001). En effet, plusieurs chercheurs travaillent à démontrer que l'évolution des capacités humaines va de pair avec le développement de l'usage des histoires en communauté.

connaissances sans les inscrire irrévocablement dans l'un des grands mythes qui canalisent nos perceptions et la construction de nos connaissances, il doit prioritairement tenter de transmettre des affects. Son rôle de chercheur se transforme : son objectif devient celui de transporter son auditoire au cœur de ses expériences du monde. De cette façon, son auditoire pourra en quelque sorte vivre ce que le chercheur a vécu, et vivre ce que ce dernier a senti.

Il est démontré que la lecture peut activer des réactions corporelles chez les individus (Berns, Blaine, Prietula et Pye, 2013) ; par exemple, lire la description d'une situation peut raviver des sensations d'un événement similaire vécu par le passé. Par conséquent, il nous semble qu'une approche possible pour le chercheur serait celle de construire un récit dense et détaillé de ses expériences de recherche (ce qui est bien connu sous l'appellation *thick description*[9] [Geertz, 1973]), afin que le lecteur puisse, à son tour, s'immerger dans cette expérience. Ce faisant, il vivra lui aussi ses propres sensations par rapport au phénomène à l'étude. Nécessairement, chaque lecteur ne vivra pas les mêmes sensations : nous avons tous un passé qui nous est singulier, des réactions différentes à des stimuli, et, donc, des pensées associées à ces stimuli qui elles aussi diffèrent. Quoique menant à des interprétations multiples par les lecteurs, une telle approche a néanmoins la qualité d'éviter d'imposer un dogme aux lecteurs : chacun peut construire sa propre perception du phénomène et peut confronter ses pensées avec celles du chercheur, et ainsi tirer ses propres leçons de la recherche.

Maintenant que nous avons établi notre perspective sur la vérité en sciences et comment cette vérité pourrait être produite dans une recherche qualitative, nous poursuivons brièvement avec une présentation sur le pragmatisme. Nous faisons ce crochet afin d'argumenter en faveur de la posture présentée. En effet, cette idée d'une vérité bien relative est tout à fait en concordance avec la posture pragmatique établie il y a plus d'une centaine d'années. Nous allons voir dans ce qui suit que le pragmatisme a pour valeur de base l'action qui sert à la survie de l'individu, comme la vérité, telle qu'énoncée par Nietzsche cité ci-haut. Par conséquent, cette action se fonde sur une vérité bien relative.

[9] En français, certains auteurs utilisent l'appellation/traduction « descriptions fines » (Rouleau, 2013). Nous préférons celle de « descriptions denses » qui souligne l'idée que le récit ethnographique doit être bien détaillé afin de révéler l'épaisseur rhizomatique d'un milieu.

2. Le pragmatisme, une posture sur la vérité

Débutons avec une mise au point : être pragmatique est une expression bien à la mode, tout spécialement en politique, au détriment de son essence. Communément, il s'agit d'une attitude à prendre en compte la réalité et les données d'une situation (observer les faits) avant de prendre une décision ou agir.

> *À la seule évocation de ce terme, personnellement, j'entends immanquablement François Legault, premier ministre du Québec et chef de la CAQ (Coalition-Avenir Québec), répéter à toutes les occasions à quel point son gouvernement est pragmatique dans ses choix et décisions : dans son cas, non pas suivant la posture d'observation précédemment décrite, mais en vue de l'efficacité et des résultats avant tout, tout de suite ! Ce sont des orientations politiques (et surtout économiques) qui passent souvent avant le bien commun, mais cela est un autre débat. François Legault utilise le terme « pragmatique » pour montrer sa volonté d'agir de façon pratique avant même d'observer la réalité, soit d'observer les effets de ses actes. Je ne suis pas la seule à l'avoir remarqué, voir par exemple : https://www.ledevoir.com/opinion/lettres/542674/lettre-le-premier-ministre-legault-et-le-pragmatisme*
>
> *Cette utilisation du terme n'est pas celle initialement prescrite par ses créateurs William James et Charles S. Peirce, celle qui m'apparaît adaptée à l'étude de la présence au monde et au devenir-matière. C'est pourquoi je regarde dans ce qui suit comment ces deux grands penseurs ont conceptualisé ce terme.*

D'abord, notons que le pragmatisme est une « méthode » en soi, contrairement au rationalisme qui trouve le sens dans l'abstraction et la généralisation (James, 2010). Stéphane Madelrieux, dans sa présentation de l'ouvrage « Le pragmatisme » de Williams James, explique clairement que, selon cette perspective,

> [l]'ensemble de nos « connaissances » a pour fin l'action, et d'abord l'action qui sert les intérêts de *conservation de l'individu*. Les souvenirs, les concepts, les raisonnements sont ainsi des instruments téléologiques [en vue d'une finalité] permettant d'augmenter les chances de survie de l'individu en augmentant la compréhension et donc le contrôle qu'il a de son environnement. (Madelrieux, 2010, p. 36)

Nous pouvons lire dans cet extrait la quête première de notre thèse, celle nommée en Introduction (voir p. 1) : offrir des bases réflexives afin de raffiner nos connaissances sur le monde et sur notre présence dans le monde, et, de cette façon, inciter le lecteur à agir autrement dans le monde pour la survie de la Terre, donc pour sa (notre) survie.

Poursuivons. La valeur d'un concept se mesure alors dans l'expérience que nous en faisons : « si la carte ne nous permet pas de nous orienter avec succès dans le paysage, si elle ne nous mène pas là où nous voulons aller, si elle nous perd, alors elle sera dite fausse ; et vraie dans le cas contraire » (Madelrieux, 2010, p. 38). La vérité n'est que le processus de la vérification d'une idée dans la réalité. Ainsi, si suite à cette lecture votre reconceptualisation de votre présence au monde vous mène à vivre plus en harmonie avec votre environnement et si cela vous mène vers un nouveau bien-être et un meilleur équilibre corps/esprit, cette thèse aura une certaine valeur de vérité pour vous. Selon James (2010), si les effets de deux idées différentes dans leur mise en pratique sont les mêmes, il n'y a pas lieu de débattre sur la qualité de ces deux idées : les deux notions sont « pratiquement » équivalentes. C'est pourquoi James (2010) avance qu'une théorie pragmatique est un instrument pour résoudre des situations — soit découvrir l'efficacité d'un concept dans sa mise en pratique — plutôt qu'une théorie qui offre des solutions toutes faites — rationnelles — sur le monde.

James (2010) est d'avis que les relations entre les éléments de la réalité sont aussi importantes que la connaissance des éléments eux-mêmes. En fait, il avance que le monde d'un individu gagne en harmonie dans le développement des réseaux de relations entre les éléments de sa réalité. Nos idées ne peuvent que devenir « plus vraies » lorsqu'elles sont toutes interreliées et compréhensibles entre elles, c'est-à-dire lorsqu'elles concordent avec les différentes parties de nos expériences (James, 2010). Elles sont ainsi de meilleurs instruments pour nous guider.

James aborde la réalité des croyances afin de faire valoir sa perspective. Il importe peu qu'une croyance (religieuse par exemple) soit vraie ou fausse, si cette croyance ne fait pas de différence concrète et négative dans les actions d'un individu, ce dernier peut bien croire ce qu'il veut ! « Ce qui est essentiel, c'est le processus qui consiste à nous guider. Toute idée qui nous aide, pratiquement ou intellectuellement, à aborder une réalité ou ce qui est en rapport avec elle » (James, 2010, p. 223) est bonne et vraie.

Watson (2009 ; nous étudierons sa posture plus profondément dans le prochain chapitre, voir point 4 du Chapitre VII, p. 189), qui adopte une posture pragmatique dans ses recherches ethnographiques, nous dit qu'au temps de Peirce, James et Dewey (ceux que nous pourrions nommer comme étant les pères du pragmatisme) le pragmatisme était directement lié à l'effort politique qui cherchait à accomplir des réformes sociales et à préserver « les idéaux démocratiques

des communautés locales soumises à des conditions difficiles — tel que l'hégémonie des grandes entreprises et d'une centralisation du gouvernement fédéral » (Joas, 1993, p. 26 ; *dans* Watson, 2009, p. 864)[i]. Watson poursuit, suivant toujours Joas, que le pragmatisme est alors l'expression de l'augmentation du pouvoir d'agir du commun en relation avec son environnement. Par conséquent, d'un point de vue plus philosophique, la vérité de la perspective pragmatiste de James n'est pas de nature cognitive ; elle résulte plutôt de l'action. Tel l'exemple de la carte ci-dessus, la vérité est la concordance des moyens avec la fin : est-ce que l'instrument remplit ses fonctions ? Est-ce qu'il me permet d'arriver à ma fin ? **Autrement dit, la vérité n'est pas d'arriver à représenter une réalité unique, qui serait perçue par tous de la même manière, mais elle se trouve plutôt dans la constatation du pouvoir d'agir qu'elle offre à l'individu dans un environnement**. Et, quoique le pragmatisme s'intéresse aux réalités qui ont leur propre existence, les réalités restent tributaires des processus interprétatifs des individus (Watson, 2009) ; c'est pourquoi ils doivent toujours être conscients des autres réalités s'ils souhaitent réussir dans leurs actions (pluralité des mythes). D'où l'importance de l'observation chez les pragmatiques.

Ainsi, dans le cas de cette thèse, l'objectif pragmatique n'est pas de dévoiler « une » vérité, mais de présenter « notre » vérité, laquelle tient compte de celles des autres dans son déploiement et est issue de nos actions pratiques. Notre but est d'informer nos pairs sur des actions possibles à envisager pour mieux nous présenter dans le monde, c'est-à-dire pour mieux agir en fonction des besoins de survie de notre planète et de nos besoins de bien-être profond (ceux de la substance qui est la Nature, notre cause de nous-mêmes), et non de nos besoins de bien-être matériel. Il s'agit ici d'offrir au lecteur de nouvelles expériences de la réalité au travers de courts récits exploratoires qui cherchent à susciter des sensations. Selon James (2010), ce n'est que dans l'expérience nouvelle que l'un peut remettre en question ses acquis et modifier, petit à petit, avec le moins de perturbation possible, une nouvelle idée. La posture pragmatique est intimement liée à la réflexivité (voir, Chapitre VI, point 2, p. 169) d'un chercheur. Afin que la vérité pratique de l'un puisse être reçue par l'autre, ce dernier doit pouvoir comprendre les grands narratifs (les mythes) derrière les agissements du premier. Puis, comme nous en discuterons dans le prochain chapitre, l'ethnographie est ce qui nous semble offrir des clés de lecture pour un mode de présence au monde « en union et avec » le monde. En effet, l'ethnographie est fondamentalement une approche de mise en présence du chercheur par l'immersion dans un monde et avec ceux et celles qui le co-construisent, de même que sa mise en récit.

> Le réalisme pragmatique accepte l'importance des processus de construction sociale, d'interprétation des chercheurs, de cadrage narratif/discursif, et tout le reste, sans nier qu'il existe des réalités dans le monde social, indépendamment de la façon dont elles sont observées ou interprétées. (Watson, 2010, p. 208)[ii]

Watson (2010) ajoute qu'il est nécessaire pour l'ethnographe de s'engager dans les réalités qu'il observe afin de mieux les saisir : le chercheur doit apprendre les rudiments (rôles, règles, normes, pratiques formelles, pratiques informelles, discours, etc.) du milieu qu'il étudie : c'est de cette manière qu'il pourra comprendre comment les participants d'un milieu utilisent les éléments de leur quotidien pour faire face aux situations ; il en testera donc lui aussi la « vérité ». C'est seulement de cette façon qu'il pourra transmettre à son lecteur la réalité pratique du milieu : les écrits d'un ethnographe pragmatique devraient se présenter comme des « guides d'utilisation » d'un environnement, afin que « tout lecteur puisse être capable de faire face et de survivre à bord de tels navires organisationnels — qui plus est, qu'il embarque sur l'un de ces navires en tant que marin, passager ou officier » (Watson, 2010, p. 207)[iii].

Chacune de nos réalités se trouve être ce que nous en faisons. Pour un pragmatique, la vérité est le processus sans fin de la mise en pratique de ses idées, de leur vérification à accomplir une fin adéquate et de leur modification au fur et à mesure de leur rencontre avec de nouveaux environnements. James avance que la première partie de la réalité serait constituée par nos sensations :

> Les sensations s'imposent à nous sans que nous sachions d'où elles viennent. Leur nature, l'ordre dans lequel elles nous parviennent ou leur quantité échappent presque totalement à notre contrôle. Elles ne sont ni vraies ni fausses, elles sont tout simplement. Ce qui peut être vrai ou faux, c'est seulement ce que nous disons d'elles, les noms que nous leur donnons, ainsi que nos théories sur leur origine, leur nature et leurs relations éloignées (James, 2010, p. 247).

Cet extrait de James supporte bien ce que nous tentons de faire valoir dans cette thèse : afin de transmettre des connaissances, nous devons, à l'aide de comptes-rendus de nos observations, générer des sensations pour que le lecteur puisse vivre et construire sa réalité d'un phénomène. Il poursuit en disant que les relations qui existent entre les sensations, ou leurs copies dans notre esprit, sont la deuxième partie de la réalité. La troisième partie est les vérités antérieures, soit celles qui mutent à travers nos expériences. Autrement dit, le pragmatisme de James nous invite à parler de la réalité, des sensations, de ce qui les relie entre elles et des sensations passées qui évoluent au fil des nouvelles relations. Concrètement : comment tel ou tel concept guide-t-il mes actions et

quelles en sont les finalités effectives ? Il ne s'agit pas de parler de ce que nous croyons à propos de la réalité.

Suivant ces lignes de pensée, mais aussi considérant que cette thèse cherche à se présenter comme un outil pour ceux qui s'intéressent à une posture où le mode de présence au monde relève de la communication — de la *com*[m]*union* —, il nous est apparu nécessaire d'approfondir ces idées et, ainsi, d'inclure à cette réflexion une approche pratique de ce que peut être l'exploration de la présence au monde et du devenir-matière. Par conséquent, dans le chapitre qui suit, nous déployons notre vision de l'ethnographie qui, il nous semble, est un genre des sciences sociales ayant déployé une panoplie de stratégies qui peuvent soutenir une posture où nous souhaitons générer du savoir (et une vérité individuelle) par le biais des affects. Dans ce qui suit, nous approfondissons cette approche de recherche, laquelle offre plusieurs clés de lecture, pour permettre à quiconque d'être plus « présent à sa présence au monde ». Le Chapitre VII consiste donc à porter un regard sur les différents moyens de susciter une présence attentive à ses expériences du quotidien et, dans le meilleur des cas, à pouvoir relater cette prise de conscience de la présence au monde. Plus précisément, nous proposons l'autoethnographie comme un moyen d'explorer la réalité d'un individu qui est propice à « transférer » des expériences (et leurs sensations) afin que chaque lecteur puisse construire sa propre vérité.

CHAPITRE VII

SE METTRE À L'ÉCOUTE DE SA PRÉSENCE AU MONDE ?

1. L'approche (auto)ethnographique

À l'origine, le terme « ethnographie » se référait principalement au produit d'une recherche anthropologique, soit la représentation écrite d'une culture ou de l'un de ses aspects (Van Maanen, 1988). Aujourd'hui, cette expression s'est élargie pour englober toute l'approche de recherche qui l'entoure ; elle n'est plus seulement un produit, mais bien tout le processus d'enquête d'un milieu. L'ethnographie, c'est à la fois un bricolage méthodologique pour cueillir des données, une réflexivité incontournable sur les éléments collectés, et un processus d'écriture dans lequel un ethnographe doit s'abandonner. En effet, l'ethnographie est beaucoup plus qu'une méthode de recherche, c'est une posture de recherche : en optant pour l'ethnographie, un chercheur affirme partiellement sa perspective sur la « réalité » et la « vérité » (Watson, 2012). En fait, l'ethnographie dicte une façon d'expérimenter le monde pour mieux le comprendre, nous pourrions alors dire que l'ethnographie est une « posture de présence dans le monde ». L'ethnographie ne prescrit pas une méthode ou une séquence méthodologique : ce n'est pas une observation suivie d'interviews, puis eux suivis d'un rendu descriptif… L'ethnographie mobilise une panoplie de techniques : le chercheur va prendre dans sa boîte à outils (ses techniques de collecte) l'outil qui sera le plus utile pour résoudre le problème auquel il est confronté à un moment donné.

Suivant John Van Maanen — auteur d'un classique pour tout ethnographe, *Tales of the Field on Writing Ethnography* (1988) —, l'objectif d'une ethnographie est de peindre les contours de la culture d'un groupe donné. Van Maanen (2010) précise qu'il est aujourd'hui question de la culture avec un petit « c ».

> Tout individu de nos jours […] a une culture et plus vraisemblablement possède plusieurs cultures desquelles tirer du sens. D'où la présence de récits vivants d'exotismes de nos pays comme de l'étranger, de récits de la culture construite par des gangs de motards, de la culture construite par l'art de la scène amateur dans le bas Manhattan, et de la culture construite par ceux qui ont été enlevés par des extraterrestres et qui nous ont heureusement été rendus. (Van Maanen, 2010, p. 244)[iv]

En terme simple, une culture s'exprime dans les gestes, les paroles et les référents symboliques (par ex. les rites, croyances, méthodes constructives) des membres d'un groupe. La culture, c'est le « savoir partagé » par les membres d'une communauté, elle leur permet d'ordonner leurs activités tout en les rassemblant. La culture est ainsi quotidiennement performée : elle est continuellement fabriquée, négociée, altérée et renouvelée. Ce savoir partagé est décidément changeant, mais aussi intangible et susceptible à d'innombrables interprétations. Dans les termes de Van Maanen (1988, p. 3), « la culture n'est pas visible en soi, elle est rendue visible seulement au travers de représentations »[v] — ce à quoi il pourrait être ajouté : « et d'une infinitude de traductions ».

Le savoir partagé d'une communauté, peu importe la forme qu'il revêt, est une pure création située. La culture est performée par les membres d'une communauté dans un quotidien localisé, et l'ethnographie est l'un des moyens de lever l'un des multiples voiles. Par ailleurs, durant les dernières années avec les avancées réflexives sur cette approche, la posture du chercheur s'est intensifiée. En effet, l'étude de contextes plus près de la réalité de ceux qui mènent les études a mené à revoir le rôle du chercheur et de son implication. De là a émergé l'« auto » ethnographie.

Le terme « autoethnographie » est né avec la révision des pratiques de recherche en anthropologie (Pidduck, 2009) : avec la reconnaissance de la construction discursive des subjectivités, les anthropologues du 20e siècle se sont efforcés de développer une réflexivité dans leur analyse afin de cesser de fournir des récits marginalisant les cultures étudiées. Il s'agit ainsi d'une approche portant sur un milieu (et une approche d'écriture) où le chercheur[10] fait entendre sa propre voix dans l'analyse et dans la représentation écrite d'une culture ou de l'un de ses aspects (Pidduck, 2009). En fait, la différence entre ethnographie et « auto »-ethnographie est bien légère. En effet, étudier un groupe dans un contexte donné, peu importe les techniques sélectionnées et le statut de l'enquêteur, se résume toujours au seul regard — ou des fois de deux, trois ou quatre paires d'yeux — d'un « je » qui, quoi qu'il en dise, pose ses propres interprétations sur un contexte[11].

10 Nous utilisons le terme « chercheur » ici, mais il pourrait tout aussi bien s'agir d'un auteur par exemple, notamment dans le cas d'une réalisation documentaire.

11 Cela a été bien exprimé au Chapitre V (*voir* point 5, p. 141). Nous y avons dit - nous le réitérons ici - que le sentiment de soi , le « je », est un processus continuel de perception de son corps et à travers le corps.

En effet, en situation de terrain, un ethnographe ne peut qu'observer les participants performer à l'intérieur d'un espace-temps qui est le sien, il ne peut que collecter les documents qui lui sont autorisés. Les observations de l'ethnographe sont *de facto* orientées par son bagage théorique et sa question de recherche ; l'ethnographe doit choisir des lieux et des périodes (des choix motivés par les objectifs de la recherche, mais dans certains cas, conséquents à l'entretien d'une bonne vie de famille, l'arrivée d'un enfant, l'obtention d'une subvention ou de son non-renouvèlement, etc.) ; ou encore, lors de l'analyse, la réflexion de l'ethnographe sera contaminée par ses postures épistémologique, ontologique et axiologique ; etc. Autrement dit, que l'ethnographie ou l'autoethnographie soit adoptée, l'approche est nécessairement imprégnée de la voix du chercheur. De même, dans les deux cas, une sincère réflexivité est requise dans l'analyse et le rendu, c'est-à-dire que, dans les deux cas, le chercheur doit faire preuve d'une démarche critique sur l'incidence de ses croyances et de leurs portées dans sa conduite au quotidien (Cunliffe, 2016). Ann Cunliffe (2016), professeure en études organisationnelles de grand renom, soutient qu'en adoptant une telle attitude réflexive, un chercheur fait preuve d'une bonne gestion de sa pratique d'enquête. Nous décortiquerons la notion de « réflexivité » dans le point suivant.

La nuance entre l'ethnographie et l'autoethnographie se trouve au niveau du regard de l'ethnographe et de sa préhension du vécu : dans une autoethnographie, le chercheur devient un objet d'analyse au même titre que tout autre participant. L'ethnographe devient un acteur à observer et à analyser aux côtés des autres acteurs du milieu. Par cette posture, l'ethnographe affirme implicitement qu'il sait influencer un environnement par sa seule présence, et il se doit de se regarder lui-même évoluer dans le milieu d'étude.

Julianne Pidduck constate que la littérature universitaire considère l'autoethnographie comme étant la rencontre entre un sujet performatif et un terrain historique spécifique ; cette dernière expression évoque un territoire d'observation au contour très dur. Dans un article traitant de la construction identitaire, de manière très intéressante, elle reconfigure (et flexibilise) ce rapport en proposant plutôt de discuter de la relation entre le sujet performatif et la question des affinités identitaires entre individus *queer* (*queer kinship*) (Pidduck, 2009). Plus précisément, elle dit que « le problème de l'affinité élargit la focale sur un sujet au champ d'attachements intimes lui

---

La perception de l'existence d'autres corps extérieurs ne peut procéder que par des modifications de son propre corps, qui viennent ensuite à l'esprit.

permettant de se situer (et lesquels sont à leur tour situés) en relation aux autres, à travers le temps et l'espace »[vi] (Pidduck, 2009, p. 443). Dans cette perspective, le chercheur qui performe n'est plus autoanalysé « dans » un espace-temps historiquement circonscrit, mais plutôt dans un milieu rhizomatique (Deleuze et Guattari, 1980), ce que Julianne Pidduck démontre dans son article, d'ailleurs. En fait, elle soutient — appuyée par de moult exemples — que l'autoethnographie est un lieu riche pour générer des récits inventifs et surprenants, car elle a facilement accès à des données, telles que des photographies de famille, d'amis ou de sa communauté, des vestiges audiovisuels familiaux, des entrevues privilégiées, ou encore, des citations inédites sur la culture populaire. L'autoethnographie se révèle être une approche plus qu'adéquate pour cartographier le rhizome de l'enquêteur qui veut se rendre « présent à sa présence au monde ».

Dans les pages suivantes, nous discutons de quelques approches ethnographiques qui permettent au chercheur (mais aussi à tout individu intéressé à acquérir une conscience de sa présence au monde) d'expérimenter son milieu de manière plus consciente et sensible (à partir du point 3, voir p. 186). Afin de démontrer nos propos, l'illustration de l'architecture y sera récurrente, comme il s'agit de notre thème de prédilection. Ces approches sont explorées de manière à vérifier qu'elles siéent à une perspective performative du devenir des êtres et du monde. Tout d'abord, faisons un retour sur une notion centrale de l'autoethnographique : la réflexivité.

2. Le participant réflexif

Au début des années 2000, Weick (2002) — un théoricien bien connu des organisations, notamment en tant que « père » du concept d'*organizing* (soit l'« organisation » comme verbe) — a rédigé un essai critique sur la notion de réflexivité. Il a remarqué une attention croissante au *soi en tant que théoricien* et s'est inquiété que cet accent dévie le rôle de la pensée réflexive dans la production des connaissances. Selon sa lecture de la tendance qui se met en place, la réflexivité ne serait alors plus un moyen d'améliorer la théorie, mais une fin en soi. Weick (2002) soutient que cette réflexivité anticipée n'est pas de la même nature qu'une réflexivité qui cherche à valider le matériau après coup, par l'examen des données après la collecte. Quel serait alors un bon emploi de la réflexivité ? Mais avant de répondre à cette question, déterminons ce qu'est la réflexivité.

La définition de sa racine philosophique, offerte par le CNRTL (Réflexivité, CNRTL), nous indique que la réflexivité est la « réflexion [l'acte de pensée] se prenant elle-même pour objet ; [c'est une] propriété consistant à pouvoir réfléchir sur soi-même ». À ce, le dictionnaire étymologique dit de la réflexivité qu'il s'agit de la capacité de se retourner (Reflectivity, Online Etymology), soit de se tourner sur soi pour regarder en arrière. Par définition, la réflexivité serait alors incongrue avec l'idée d'appréhension, ce qui va déjà dans le sens des questionnements de Weick : être un chercheur réflexif ne consiste pas seulement à entrer dans un milieu d'étude en ayant fait l'inventaire de tous les éléments qui pourraient biaiser nos observations, pas plus que de contrecarrer nos actions dans l'exercice de la présence observative de peur de donner voix à un narratif social dans nos actions.

Au même moment où Weick pose ses questionnements critiques, Douglas Macbeth — professeur émérite en Sciences de l'éducation de l'Université de l'Ohio, les sciences de l'éducation étant d'ailleurs la discipline où la notion de réflexivité tire ses origines avec les travaux de Dewey —, publie un article sur les deux lectures principales que les universitaires font de la notion de réflexivité (Macbeth, 2001). Prenons d'abord ce texte à l'envers pour discuter dans un premier temps de la réflexivité vue par l'ethnométhodologie, comme cette vision précède la plus contemporaine.

La lignée ethnométhodologique envisage la réflexivité comme un outil organisant, c'est-à-dire à la fois comme un mode d'organisation constitutif du quotidien et un mode d'organisation concret prêt à être décrit et étudié (Macbeth, 2001). Lorsque la réflexivité était envisagée comme un mode d'organisation concret, l'effort des universitaires était voué à décrire la (re)production de l'ordre, des discours et des actions en tant qu'ensembles situés de compétences pratiques professionnelles. Ainsi, Macbeth (2001), en s'appuyant sur Garfinkel[12], dit de la réflexivité ethnométhodologique qu'elle s'intéresse à rendre compte des connaissances et des structures dans l'action en train de se faire des praticiens. Ce regard sur la pratique tente de répondre à un enjeu contemporain, soit l'écart entre le système d'éducation (la formation des professionnels) et ce qui se passe effectivement dans la pratique. Donald Schön — pédagogue en études urbaines très bien connu dans le domaine de l'architecture grâce à son ouvrage célèbre *The Reflective Praticioner*

12 Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge, UK: Polity Press.

(1983), où il s'appuie sur l'enseignement et l'apprentissage architectural pour développer son propos — prend l'exemple de l'architecture pour démontrer cet écart. Plus précisément, d'une part, il fictionne une situation récurrente dans les écoles d'architecture, celle d'un praticien de l'architecture en situation d'enseignement incapable de verbaliser les gestes ordinaires de sa pratique — son savoir tacite. Ce faisant, le praticien se voit reproduire ses gestes d'architecte (via l'action de dessiner entre autres exemples) pour tenter de transmettre une connaissance (Schön, 1983). Il conclut de ses observations qu'il faut susciter la réflexivité chez les praticiens et l'étudier pour trouver des voies à la transmission de leurs connaissances pratiques implicites. D'autre part, le développement du savoir tacite chez les praticiens de l'architecture est largement provoqué par l'introduction constante de nouvelles technologies informatiques et constructives dans le domaine du bâtiment, et aussi par la mise à jour des normes et lois municipales ou par les tendances immobilières (pour illustrer ce que nous entendons par ce dernier point, il n'y a qu'à penser, sur l'île de Montréal particulièrement, à l'engouement des promoteurs pour la construction de tours à condos visant une clientèle jeune, professionnelle et célibataire alors que des centaines de familles peinent à se loger)[13]. En d'autres mots, l'évolution rapide de la pratique demande le déploiement d'un savoir et l'élaboration de nouvelles tâches au fur et à mesure des changements (Schön, 1983).

En plus de l'écart entre la formation et la pratique qui suscite le besoin de nous intéresser à la réflexivité professionnelle afin d'étudier le savoir tacite du praticien dans l'action, il y a aussi l'enjeu de la résolution de problème en milieu de travail, poursuit Schön. De prime abord, pour résoudre un problème pratique, il faut le définir à l'aide d'un processus de création de sens (voir le *sensemaking* ; Weick, 1995) qui peut requérir une collaboration interdisciplinaire (Plourde, 2019). Une fois le problème mieux défini, il n'est pas dit qu'une technique existante puisse s'appliquer pour le résoudre. Dans ces cas, le(s) praticien(s) doi(ven)t poser des actions innovantes (Schön, 1983). Ainsi, si l'apprentissage dans l'action n'est jamais étudié, alors le danger d'une incapacité à verbaliser ce que l'un sait (et surtout ce qui ne s'enseigne pas dans une classe) de même que le danger d'obscurcir davantage l'accès à une profession pour les apprenants persisteront. Enfin, Macbeth (2001) spécifie qu'il est question d'une réflexion sur l'action et l'action en cours parce

13 Pour un aperçu de cette situation, voir : https://www.ledevoir.com/societe/transports-urbanisme/523656/amenagement-les-ecueils-des-tours-a-logements-au-centre-ville

que les cas ne peuvent être comparés. Pour terminer, notons : bien que les observations de Schön aient été écrites il y a 40 ans, elles sont encore tout à fait représentatives de la réalité du domaine de l'architecture d'aujourd'hui.

Toujours en référence au courant ethnométhodologique, la réflexivité constitutive, quant à elle, s'intéresse à comprendre comment nos récits de tous les jours sur la réalité, créés rétrospectivement, sont constitutifs des affaires dont ils parlent. L'attention est ainsi déplacée de la réflexivité professionnelle à la réflexivité constitutive, laquelle regarde la construction du sens commun. Macbeth (2001, p. 49) explique qu'il s'agit d'expliquer la manière dont

> […] l'ordre, la réalité et le sens, dans la vie quotidienne, sont produits en tant qu'objectivités pratiques [ou disons, des objectivités praticables], comment sont-elles réflexivement faites des techniques sociales pour ensuite être [re]produites et détectées.[vii]

Macbeth (2001) prend l'exemple des premières minutes d'une classe d'élèves du secondaire pour expliciter cette deuxième vision de la réflexivité ethnométhodologique. Remémorons-nous un début de classe, après le tintement de la cloche, ce moment où les ados qui vous entourent sont emportés dans le brouhaha typique d'un tel contexte : déplacer les chaises avec les sons stridents que cela suscite, prendre sa place, terminer de nous raconter la dernière histoire, discuter anxieusement des devoirs, sortir nos livres de notre sac, etc. Macbeth (2001, p. 50) parle très justement « d'un agencement bruyant d'adolescents qui deviennent "la classe," une organisation interactionnelle des plus familières autant pour l'enseignant que les élèves »[viii]. Puis, Macbeth observe que l'ordre et le sens s'accomplissent au cœur même de cette activité située : c'est le processus observable de la classe qui s'ordonne. Macbeth (2001) argumente que l'ordonnancement des actions de la classe démontre la capacité des élèves à entendre et reproduire une organisation leur étant familière. Autrement dit, l'analyse de la réflexivité cherche à rendre compte de cette compétence réflexive des individus à agir correctement dans une situation donnée, laquelle découle du savoir implicite d'un certain ordre social.

Dans les discours universitaires plus contemporains, la réflexivité fait plutôt référence à l'exercice de déconstruction d'une situation afin de cartographier la position d'un individu (ou chercheur, ou auteur) par rapport aux autres (et par rapport à la réalité du milieu, ou entre le texte et la réalité) (Macbeth, 2001). Cette réflexivité témoigne de la posture épistémique du chercheur, puisque évoquer une posture réflexive indique que le chercheur croit que la connaissance est

construite. Même, être réflexif serait une affirmation politique sur la manière dont la recherche devrait être conduite (Orr et Bennett, 2009). Cette posture pose pour prémisse que la plupart de nos interactions partent du réflexe (routine et habitus) et de notre savoir tacite, les interactions ne sont alors que pure réponse immédiate à notre environnement (Cunliffe, 2016). Ce « regard en arrière » possède des racines dans les théories critiques. De ce fait, cette posture demande au chercheur de remettre en question certains des piliers qui fondent sa création de sens, tels que ses valeurs ou la nature de la connaissance, et, surtout, qu'il remette en cause ses représentations sociales (Macbeth, 2001). Cunliffe (2016) ainsi que Orr et Bennett (2009) vont même jusqu'à différencier réflexivité et réflexivité radicale, la première allant de soi tandis que la deuxième découle d'un choix du chercheur. La réflexivité radicale est définie comme suit par Gilmore et Kenny (2015, p. 59 ; inspirés de Cunliffe [2003][14]) :

> Selon cette vision, les chercheurs en organisation reconnaîtraient la nature intersubjective et relationnelle des rencontres de recherche et rendraient compte de la manière dont « l'autre », le sujet de recherche, est inévitablement impliqué dans la co-construction du sens au cours du processus. Cela signifie que le soi et l'autre ne doivent pas être analysés isolément l'un de l'autre, car ils co-évoluent dans un processus d'interaction continue à partir duquel ils donnent un sens à la fois à l'un et à l'autre, et à la relation entre eux (voir aussi Bradbury et Lichtenstein, 2000 ; Cunliffe et Karunanayake, 2013 ; Orr et Bennett, 2012)[ix15].

Dans ce qui suit, quoique nous fassions allusion à la réflexivité radicale, seul le terme « réflexivité » sera employé. Macbeth (2001) s'appuie sur Wittgenstein[16] et Dewey[17] pour soutenir que ce virage est tributaire de la remise en question de la notion de « certitude » dans les recherches qualitatives, qui a suivi la fin du modernisme. Cette deuxième vision de la réflexivité débute donc par un scepticisme des méthodes — et par conséquent des analyses — employées pour creuser les représentations sociales prévalentes durant le modernisme dans un but émancipateur. Cette position

---

14 Cunliffe, A. (2003). Reflexive inquiry in organizational research: questions and possibilities. *Human Relations*, *56*, 983-1003.

15 Bradbury, H. et Lichtenstein, B.M.B. (2000). Relationality in organizational research: Exploring the space between. *Organization Science*, *11*(5), 551-564.; Cunliffe, A. et Karunanayake, G. (2013). Working within hyphen-spaces in ethnographic research: Implications for research identities and practice. *Organizational Research Methods*, *16*(3), 364-392.; Orr, K. et Bennett, M. (2012). Down and out in the British Library and other dens of co-production. *Management Learning*, *43*(4), 427-442.

16 Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. New York: Harper Torchbooks.

17 Dewey, J. (1984 [1929]). *The Quest for certainty*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

requière du chercheur de (tenter de) cartographier le réseau de relations (qu'elles soient invisibles, qu'elles le privilégient ou l'exploitent) structurant ses actions, de même que de mettre en lumière les idéologies réifiées dans ses discours, puis de regarder les impacts de ses actions (Cunliffe, 2016). Cette position est donc libératrice pour le chercheur et son auditoire, car

> [u]n praticien adoptant une réflexivité critique remet en question non seulement ses hypothèses de base, mais aussi, s'il fait taire la voix des autres, il est plus conscient de la façon dont il constitue et maintient les réalités et les identités grâce à une attention accrue dans ses interactions. (Cunliffe, 2016, p. 758)[x]

Cette « confession » du chercheur affiche les aspects sociaux et politiques des choix méthodologiques (Orr et Bebbett, 2009). Cela est aussi vu par certains comme étant d'une grande rigueur analytique, notamment par ceux qui relient la réflexivité à une capacité d'interroger tous les efforts mis à la représentation de la réalité (Pollner, 1991[18], *dans* Orr et Bennett, 2009). « Plutôt que de "niveler" le monde avec une voix narrative singulière et objectivante, la réflexivité préserve et récupère la polysémie des multiples positions, intérêts et agentivités dans les contextes analysés » (Macbeth, 2001, p. 39)[xi], un exercice qui révèle la nature fragmentée du sujet. Cunliffe (2016) clame de surcroît que cette posture fait émerger des considérations éthiques chez le chercheur à propos de ses actions, ce qui peut le mener à développer de nouvelle façon d'entrer en relation avec les autres. Selon Cunliffe (2016, p. 749), la réflexivité demande de réfléchir principalement sur trois points fondamentaux : 1— qui suis-je et quel genre d'individu aimerais-je devenir ? 2— Comment est-ce que j'entre en relation avec les autres et le monde ? 3— Cela souligne le besoin constant d'être conscient de ses actions et de leur portée éthique, en les mettant toujours en relation avec nos actions passées et ce qui est à venir. C'est sur ce dernier point que porte partiellement la critique de Weick (2002).

Dans son texte, Macbeth (2001) s'intéresse aussi à la réflexivité textuelle. Il soutient d'emblée, en prenant pour assise les trois catégories textuelles initialement proposées par Van Maanen (1988 ; ces catégories allant comme suit : réaliste, confessionnelle et impressionniste), que les formes réaliste et confessionnelle sont exemptées de toute réflexivité. En citant Clough (1998), il dit que la

18 Pollner, M. (1991). Left of ethnomethodology: the rise and decline of radical reflexivity. *American Sociological Review*, *56*, 370-380.

> […] logique narrative [des récits réalistes particulièrement] fonctionne en effaçant la présence de l'ethnographe du tableau des personnes étudiées tout en faisant ressentir l'absence de l'ethnographe » (Clough, 1998, p. 5)[19]. À ces effacements et absences ressenties, la critique réflexive est un remède à travers l'analyse et la révélation de mécanismes d'écritures. (Macbeth, 2001, p. 42)[xii]

Pour se préserver des récits réalistes, Macbeth (2001) invite tout auteur à volontairement et continuellement engendrer un inconfort vis-à-vis son processus de représentation en cours d'écriture. Pour ce faire, par exemple, l'auteur peut tenter d'associer des stéréotypes ou des préjugés à ses représentations mises sur papier. Tout texte réflexif devrait prendre en compte sa production, et en rendre compte, car c'est de cette façon qu'il sera possible d'en défaire les effets néfastes sur ses lecteurs. C'est-à-dire qu'il faut éviter que ces derniers avalent ce qui leur est donné sans passer eux-mêmes par une relecture critique du texte (Latour, 1988[20], *cité dans* Macbeth, 2001). Le lecteur passera par l'exercice de questionnement si l'auteur le lui présente dans son texte. En fait, le texte réflexif, par définition, devrait susciter de l'inconfort aussi chez son lecteur face aux représentations sociales avec lesquelles il est familier. Ce faisant, il fera germer de nouvelles visions du monde chez lui (Macbeth, 2001). L'auteur réflexif doit proposer un texte multicouche de façon à porter entre ses lignes un excès de sens, c'est-à-dire que le texte doit offrir des possibilités d'interprétations allant au-delà du sens que l'on veut lui donner. De cette façon, le texte pourra rendre le lecteur confus à propos de ses propres croyances. La réflexivité indique incontestablement que le chercheur — et le lecteur averti — n'est pas à la recherche de réponses, mais qu'il est bien un créateur de possibilités et de devenirs.

La réflexivité ainsi vue demande au chercheur en cours d'enquête et d'écriture (ou simplement, à l'individu intéressé à approfondir sa présence au monde) de :

1. Remettre en question ses suppositions intellectuelles ;
2. Reconnaître que la recherche est un récit symétrique et réflexif, c'est un certain nombre d'histoires de « participants » qui s'interconnectent d'une manière ou d'une autre ;

---

19 Clough, P.T. (1998). The end(s) of ethnography: Now and then. *Qualitative Inquiry*, *4*(1), 3-14.

20 Latour, B. (1988). The politics of explanation: An alternative. Dans S. Woolgar (dir.), *Knowledge and reflexivity* (pp. 155-176). London: SAGE.

3. Examiner et explorer les relations chercheurs/participants et leurs impacts sur les connaissances ;
4. Reconnaître la nature constitutive de nos conversations de recherche ;
5. Construire des théories pratiques émergentes plutôt que des vérités objectives ;
6. Exposer la nature située des récits à travers une circularité narrative ; et
7. Se concentrer sur la vie et la recherche comme processus de devenir plutôt que comme vérité déjà établie (Orr et Bennett, 2009, p. 88 ; *inspiré de* Cunliffe, 2003[21])[xiii]

Enfin, bouclons la boucle et revenons aux mises en garde de Weick (2002). Ce dernier est bien évidemment en accord avec l'assertion voulant que l'enquêteur soit plus attentif aux savoirs tacites derrière sa pratique et à sa tendance à reproduire certains grands narratifs dans l'acte de théoriser. Le l'enquêteur devrait, à tout le moins, prendre un peu de temps pour procéder à une introspection. Ce qu'il dénonce, c'est

> [qu'i]l semble y avoir des pressions croissantes sur les théoriciens pour qu'ils prolongent et approfondissent ces moments de réflexion afin qu'ils voient ensuite à quel point leurs universaux sont situés et construits, et combien peu de voix leurs assertions situées intègrent. (Weick, 2002, p. 894)[xiv]

En fait, cette pression de devoir être constamment réflexif pendant le terrain, dans l'action, diminue la capacité de l'enquêteur à avoir une attention holistique dans l'action en train de se faire. Et nous reprenons cette observation pour tout individu qui cherche à « être présent à sa présence au monde » : une suranalyse intellectuelle, au détriment du ressenti des sensations en train de se vivre, annihile la présence à ses sensations. C'est pourquoi, il propose que ce soit seulement

> [a]près et avec détachement, [que] nous pouvons, si nous nous sentons pressés de le faire, énumérer les nombreuses façons dont notre biographie unique a pu façonner le moment d'observation, ce que nous avons fait, ce que nous avons vu et comment nous l'avons interprété. (Weick, 2002, p. 895)[xv]

Cette position de Weick souligne une interrogation sur la posture de l'autoethnographe : dans le cas d'une recherche sur le devenir-matière et suivant le souci de transmettre des sensations aux fins de création de savoir chez l'Autre, quel serait alors un bon dosage de réflexivité à adopter ?

---

21 Cunliffe, A. (2003). Reflexive inquiry in organizational research: questions and possibilities. Human Relations, *56*, 983-1003.

Suivant Cunliffe (2016) ainsi que Orr et Bennett (2010), il semble primordial dans un tel récit de générer une réflexion critique tout au long de l'écriture. Il y a un enjeu tout à fait politique à cette quête, et tout lecteur a le droit de se positionner en toute connaissance de cause par rapport à un récit qui tente de susciter une responsabilisation éthique. Cependant, nous allons aussi dans le sens de Weick. D'une part, nous sommes d'accord qu'un tel récit autoethnographique ne doit pas se présenter comme une version écrite d'un « je, me, moi » à l'intérieur de différents contextes, soit un récit tout à fait égocentrique d'une pratique. Et, d'autre part, nous sommes consciente qu'il peut être très difficile d'agir de façon critique dans le feu de l'action d'une expérience en train de se vivre : il est certainement impossible pour tout individu, malgré toute la bonne volonté du monde, d'avoir la vivacité d'esprit d'être constamment en train de remettre en cause toutes les activités et paroles qui se produisent, comme le souhaiterait Cunliffe (2016). C'est pourquoi Weick (2002) dit que cela est tout à fait normal. Comment pourrait-il être possible d'être présent à ses sensations et aux affects du corps si, dans un même temps, nous tentons d'intellectualiser constamment notre environnement ?

> *D'ailleurs, comme j'ai une bonne connaissance de moi-même, je sais pertinemment que dans un futur contexte de recherche située, où j'étudierai le devenir-matière et la présence au monde, ce sera mon esprit qui me mènera. J'ai encore de longues heures de pratique de la pleine conscience à acquérir avant d'être en mesure d'instinctivement prioriser mon corps et ses sensations.*
>
> *J'anticipe déjà les moments où mon esprit s'égarera dans de longues litanies inutiles, n'ayant aucun lien avec ce qui se passe, qui m'empêcheront de sentir mon corps et ses signaux dans un milieu.*

En résumé, de manière réaliste, nous pouvons avancer que faire preuve de réflexivité consiste en un dosage entre la présence au monde, le souci de l'autre, et l'esprit critique ; et ce, un peu pendant les expériences dans un milieu et beaucoup dans l'écriture durant et *a posteriori*. Dans une perspective affective et du devenir-matière, c'est notamment dans l'écriture où nous retrouvons la volonté d'une génération de nouveaux savoirs (à travers la présentation d'expériences et de sensations dans une perspective de l'affect). C'est dans cette situation de partage que le lecteur doit pouvoir bien mettre de l'ordre dans les actions de l'auteur (justement dans ces moments forts en

intensités et sensations qui ne laissent pas la place à l'auteur pour être réflexif dans l'action en train de se faire). Dans la continuité de cette discussion sur la réflexivité, plongeons maintenant dans l'approche principale de l'ethnographie, soit l'observation, qui requiert justement de mettre en pratique une réflexivité dont nous pourrions dire qu'elle n'est « pas trop envahissante », suivant les explications ci-dessus.

3. De l'observation à la participation

Comment faire la différence entre ce que disent les gens sur ce qu'ils font et ce qu'ils font vraiment (Moeran, 2009) ? Une question non sans importance lorsque nous nous intéressons au devenir qui advient dans la rencontre active entre des éléments. Pour ce faire, il convient de passer d'une position de témoin, un mode de recherche classique de l'ethnographie où le chercheur s'immerge dans une communauté pendant une longue période en tant qu'observateur externe — et « invisible », selon ses croyances épistémiques — de l'activité qui se déroule sous ses yeux, à celui de participant observateur (Moeran, 2009). Dans cette dernière optique, en concordance avec l'approche autoethnographique, l'enquêteur n'est pas qu'un simple témoin de l'activité, il possède un rôle actif dans la communauté. Il y est « visible » (Bruni, 2005b). Brian Moeran (2009), un anthropologue de la culture japonaise, argumente que nous ne sommes pas limités à notre seule conscience quand nous tentons de comprendre des phénomènes, nous apprenons aussi avec notre corps et tous nos sens — ce qui rejoint ce dont nous avons discuté en Partie II. Moeran nous recommande plutôt d'être pleinement consciente de notre présence et des apprentissages émergeant de nos rencontres avec les éléments d'un milieu, peu importe leur nature ontologique.

Ingold (2013) explicite très clairement cette nuance entre observation participante et participation observante (cette dernière étant plus près d'une recherche-action participative). Il les différencie respectivement comme : l'acte d'étudier *les* participants et d'apprendre *sur leur* façon de faire, une approche très descriptive et documentaire, pour ne pas dire atone, comparativement à l'activité d'étudier « *avec »* les participants et apprendre *de leur* façon de faire, une approche qu'il qualifie de transformatrice (autant pour les participants que pour le chercheur) et prospective (Ingold, 2013, p. 3).

De ces réflexions nous retenons, par exemple, qu'un individu engagé dans l'élaboration d'un concept architectural (par exemple) en compagnie d'autres acteurs, et par conséquent impliqué dans la réalisation de maquettes et de dessins, entre autres activités de conception, sera beaucoup plus à même de comprendre la pratique de ceux qui l'entourent et qu'il observe. Il pourra analyser l'évolution de sa propre pratique et de ses comportements liés à son *devenir-matière,* mais surtout, discuter plus aisément de la corporéité et des affects engendrés dans la réalisation d'une activité. Son regard sur les éléments du milieu sera renouvelé, car il pourra mettre en rapport son *moi-qui-deviens* avec ses observations des divers devenirs-matières du milieu. Cela lui permettra de mieux comprendre le cheminement créatif lié à l'architecture, les choix conceptuels et pratiques des architectes, ou les usages d'outils de représentation (et leur évolution dans le temps [le devenir de ces outils autrement dit]), entre autres exemples.

Cette perspective du participant observateur offre la possibilité à un chercheur de faire la distinction entre « ce que les individus disent faire et ce qu'ils font vraiment »[xvi] (Moeran, 2009, p. 147). De cette façon, il se donne la chance de saisir la dimension tacite de la connaissance et de repousser la limite que représentent les mots lorsqu'il s'agit d'exprimer nos ressentis corporels (Strati, 2010). En effet, le chercheur engagé, lorsqu'il doit mettre sur papier ce qu'il a vécu, ne fait pas que « passer » au lecteur les mots d'un participant qui discuterait de ses sensitivités, il exprime plutôt ses propres ressentis. Il élimine ainsi une couche interprétative. À ce propos, Antonio Strati, artiste et théoricien des organisations, particulièrement connu pour ses travaux sur l'esthétique, est de bon conseil pour aider le chercheur à saisir la corporéité — celles des autres et la sienne — et d'exprimer l'innommable. Strati (2010) invite à prêter attention aux métaphores plutôt qu'à des explications rationalisées :

> Sa peau dégage une odeur sucrée.
>
> J'éprouve une lourdeur sur mes épaules depuis notre discussion.
>
> C'est comme mordre dans une éponge.
>
> J'ai mal partout, comme si j'étais tombé dans un rosier.
>
> Maintenant le sommet atteint, je ne peux penser qu'aux contractions dans mes pieds et à la lourdeur de mes jambes.
>
> ...

Nécessairement, les métaphores n'ont pas écho de la même façon chez l'un et chez l'autre, mais elles ont la qualité de résonner dans notre corps et de susciter un ressenti, beaucoup plus que de se limiter à nommer un état et des émotions. Revoici les exemples ci-haut, mais sans l'usage de métaphores pour les transmettre :

> Son odeur est agréable.
>
> Ses paroles m'ont rendue triste.
>
> Je n'ai pas aimé la texture de ce pain.
>
> J'ai des douleurs sur tout le corps.
>
> Cette randonnée en montagne m'a donné mal aux pieds.
>
> Etc.

À la lumière de cette comparaison, et suivant les recommandations de Strati, nous invitons le chercheur à expérimenter le jeu des affects à l'œuvre au travers de métaphores lorsque vient le temps de partager ses observations. De plus, utiliser ainsi des métaphores pour émettre ce que nous avons pu expérimenter et vivre peut permettre de revivre et réexplorer nos propres expériences a *posteriori*. Nous reviendrons plus en détails sur la présentation des sensations au Chapitre VIII (voir p. 210).

Cette posture suggérant d'adopter une présence active correspond tout à fait à la pensée de Deleuze et Guattari, laquelle argumente qu'il faut entrer dans le champ des relations localisées pour mieux les comprendre et sentir que nous pouvons en changer les conditions ; de cette manière, nous ressentons la force des affects qui nous traversent et voyons se texturer son auto-organisation. Aussi, faut-il le rappeler, l'idée de la « présence au monde » développée dans la Partie II (cette sensitivité à l'environnement qui exige d'être dans l'instant présent) nous amène même à reformuler les propos de Moeran : une ethnographie où le chercheur est profondément impliqué requiert plutôt une *présence observative* (à la place de « participation observante »). Enfin, à souligner : la présence observative comme seul mode de préhension des éléments d'un milieu ne peut rendre compte de toutes les activités liées à une hétérogénéité en changement. Des approches complémentaires sont donc requises pour multiplier les observations et la compréhension des activités des acteurs (peu importe leur nature). Ces techniques complémentaires sont en concordance avec une vision de l'individu visible et actif, c'est-à-dire qui lui aussi se meut, tâte, expérimente, sent et *devient*.

4. Ethnographier le quotidien

Tony J. Watson, théoricien des organisations spécialement intéressé aux diverses formes narratives en recherche, propose une forme d'ethnographie beaucoup plus engageante qui fait écho à l'idée de présence observative. Watson (2012) rappelle d'abord que l'ethnographie a pour but d'informer sur les pratiques d'un groupe en lien avec les sphères sociales dans lequel il s'inscrit. Il précise qu'il est primordial que cette présentation puisse être saisissable par tous pour éviter de (re)créer des niches en recherche. C'est pourquoi Watson (2012) suggère d'assouplir les limites du milieu physique de l'objet d'intérêt pour élargir le champ d'observation et de collecte de données.

De manière très pertinente, il utilise l'analogie du romancier pour soutenir son point. Car, l'ethnographe n'est-il pas lui-même un écrivain ! Lors d'une étude sur le fonctionnement organisationnel d'un pub à Londres (Watson et Watson, 2012), il s'est retrouvé dans la même posture

> […] qu'un romancier qui, afin d'écrire un roman sur l'amour et les jeux de séduction, se retrouve à prendre des notes à chaque occasion où il est confronté à ces thématiques dans son quotidien. Lors du terrain, nous [Watson et Watson] avons pris des notes sur la manière dont nos amis, nos voisins, des étrangers sur le train de ville, des journalistes, des personnages de programmes télévisés, etc., parlent à propos des pubs. (Watson, 2012, p. 20)[xvii]

Autrement dit, Watson et Watson se sont retrouvés à considérer toutes les situations de leur quotidien liées aux pubs (et non seulement le pub particulier qu'ils étudiaient) pour comprendre la « culture du pub » et, de cette façon, mieux inscrire leur analyse organisationnelle du pub anglais. Ainsi, leur objet de recherche n'était plus limité à la frontière physique du bâtiment du pub : il n'y avait plus de limite spatiale, le pub pouvait se matérialiser n'importe où et sous plusieurs formes continuellement (durant la durée de la recherche de terrain). Toute situation de leur vie quotidienne pouvait être pertinente à leur compréhension de la culture du pub. Leur approche, ils l'ont nommée « ethnographie du quotidien ».

Être un ethnographe du quotidien signifie « faire appel à notre propre quotidien dans notre propre sphère sociale en tant que site participant au territoire de la recherche[xviii] » (Watson et Watson, 2012, p. 686). Dans le cas de Watson et Watson, par exemple, en prêtant attention aux discussions provenant de tout horizon dans leur quotidien, cela leur a exigé de reconnaître que les établissements de type « bar » et les narratifs qui y sont reliés participent au fonctionnement de la société, et qu'ils ont un rôle dans le développement de la culture du pub. Malheureusement, par

exemple, leur étude a vérifié que le « vrai » pub[22] est encore aujourd'hui un lieu genré. Les gens réfèrent souvent aux pubs comme étant des lieux à l'ambiance masculine où il est possible de boire une « vraie » ale (Watson et Watson, 2012). Ils ont d'ailleurs conclu que cette vision du pub participe à la maintenance d'un système genré (favorisant la masculinité) des sociétés.

Watson (2010) argumente que les identités sont complexes et mouvantes, qu'il est donc bien difficile de croire pouvoir faire la lumière sur un phénomène en analysant seulement des extraits d'un magnétophone qui aurait trôné entre un chercheur et son interviewé. Pour en arriver à réaliser un compte-rendu fidèle et détaillé, il faut au chercheur s'immerger dans un terrain pour une longue durée, mais aussi explorer tous les sites lui étant plus au moins liés (Marcus, 1995), se mettre à la tâche et apprendre les ficelles d'un « métier », et ne pas rater une occasion de cueillir des informations sur l'objet d'étude. En d'autres mots, l'**ethnographie est un travail de tous les jours** et qui demande une immersion profonde dans ce qui nous intéresse.

Il poursuit en admettant qu'un ethnographe ne puisse pas se séparer de ses influences culturelles. De ce fait, il doit s'engager face à son lecteur à offrir la description la plus détaillée possible afin que le lecteur puisse lui-même s'immerger dans la situation. Dévoiler la « vérité » d'un milieu demande alors de l'ethnographe de faire ressentir sa réalité au lecteur ; la vérité n'ayant de valeur que dans l'action et son processus d'émergence. C'est d'ailleurs ce que les textes littéraires ont la capacité de faire (Watson et Watson, 2012). Pour ce faire, il faut faire voir au lecteur comment les choses fonctionnent et non pas se limiter à énumérer ce qui se passe dans la tête des gens (participants). Ce qui revient à dire, comme mentionné plus haut en référence à la présence observative, qu'il faut s'engager dans une posture ethnographique avec l'intention d'écrire « avec » le social, et non pas « sur » lui.

5. Une présence aux côtés de ses pairs

Les approches ethnographiques se distinguent selon la nature de la quête et la position de l'ethnographe. En regard de nos expériences de terrain précédentes (nos recherches se sont principalement déroulées dans des milieux liés à l'architecture et l'aménagement), nous avons été

22 Nous pourrions comparer le « vrai » pub londonien à ce que nous nommons la taverne au Québec.

particulièrement inspirée par l'approche nommée « at-home ethnography » (Alvesson, 2009) ou encore « self-ethnography » (Eriksson, 2010), pour lesquels nous proposons l'appellation englobante : « en présence avec ses pairs ». Ces approches consistent en une présence observative sur son propre champ de pratique. Dans le cadre d'une publication sur l'ethnographie associée au champ organisationnel, Alvesson (2009) s'est questionné sur le rôle et la place d'un chercheur procédant à une étude ethnographique sur son propre domaine d'intérêt.

Ainsi, Alvesson (2009) argumente que l'avantage premier d'employer une ethnographie « chez soi » en présence avec ses pairs est que le chercheur fait déjà partie de la communauté à l'étude. C'est-à-dire que dans une telle situation, l'individu connaît déjà l'histoire, la culture et le langage du milieu qu'il observe : en d'autres mots, il possède déjà la confiance de ses pairs et l'œil expert pouvant discerner l'invisible. Eriksson (2010) renchérit cette position en spécifiant son utilité pour des situations liées au domaine créatif. Nous avons un exemple personnel de cela : lors d'un terrain de recherche précédent dont le milieu était celui d'un concours en architecture, alors que nous adoptions la posture de chercheur, notre opinion en tant qu'architecte fut sollicitée par les participants à maintes reprises. Notre point de vue avait un sens et une valeur pour les participants. Eriksson (2010), pour supporter cette avancée à propos des domaines créatifs, particulièrement par rapport à la notion de langage, argumente ceci :

> La richesse de nos traditions nous donne une mine d'indices d'interprétation. Je dirais qu'une personne moins immergée dans la culture de production entourant la réalisation de films aurait très probablement une capacité limitée à interpréter les expériences dans ce domaine, alors que mon répertoire d'interprétations est plus large et plus profond. (Eriksson, 2010, p.98)[xix]

Voici une autre illustration issue de cette expérience de recherche personnelle corroborant cette idée de langage propre à une communauté de pratiques, un exemple tiré d'une recherche sur la collaboration interdisciplinaire, réalisée en 2014 (voir Plourde, 2014). Le terrain de cette recherche participante était un concours universitaire qui consistait à construire une sculpture architecturale. Le concours se nomme les Défis du bois et se tient, encore à ce jour, à Épinal (France), à l'École nationale supérieure des technologies et industries du bois (ENSTIB). Lors des premières journées des *Défis du bois*, une journaliste circulait dans les équipes pour interroger les étudiants sur l'avancement de leur projet. Angélique (architecte et participante aux *Défis du bois*), qui voulait expliquer à cette journaliste l'idée à l'origine du concept de l'équipe, utilisait fréquemment le terme « tension » pour identifier la relation que nous tentions de matérialiser entre

l'objet architectural (toujours à l'état d'idée et de dessins) et l'arbre à proximité du lieu d'implantation. La journaliste a avoué rien n'y comprendre tout en admettant ne pas s'y connaître en construction. Quelques heures plus tard, alors que nous essayions de nommer[23] le projet en proposant divers dérivés issus du mot « tension », Maxime (architecte et participant aux *Défis du bois*), se remémorant la situation avec la journaliste, a commenté que le mot « tension », dans le sens où nous l'employions, était typiquement issu d'un langage propre aux architectes et, donc, incompréhensible pour le commun des mortels. Ainsi, pour reprendre les mots de Alvesson (2009), sans nécessairement attribuer le qualificatif de « at-home » à l'ethnographie dans une situation qui demande d'être « présent à notre présence au monde » dans un contexte où nous possédons une connaissance approfondie — telle la nôtre par rapport au domaine architectural — elle nous offre une position privilégiée et les outils pour capter la dynamique dans un contexte de construction et pour en entrevoir la vérité/réalité à l'œuvre.

Les deux auteurs font néanmoins des mises en garde à propos de ce type de visées ethnographiques. Alvesson (2009) pose le danger d'une immersion trop profonde, laquelle pourrait amener l'individu à manquer de discernement puisqu'il serait lié au milieu et que cela l'empêcherait d'avoir un juste regard réflexif sur ce qui se passe. C'est pourquoi il propose cinq méthodes pour que l'ethnographe puisse adopter une certaine distance à l'égard du milieu en observation lors de son analyse : l'ironie, la comparaison, la création d'un répertoire et des jeux de rôles pour observer et analyser. Eriksson (2010), en opposition, soutient que l'action de s'interroger sur sa propre discipline est déjà le moyen de créer cet écart nécessaire. À ce débat nous répondons, suivant le point 4 (p. 189) ci-haut, qu'il revient alors à l'enquêteur d'adopter une bonne approche réflexive telle que nous l'avons présentée.

6. Une multiplication des lieux d'observation

Afin de construire le milieu rapproché d'un objet à l'étude, tout en s'intéressant à la construction du contexte macroscopique dans lequel il évolue, George E. Marcus (1995), un anthropologue dont les réflexions actuelles portent sur les modes contemporains de la pratique de l'ethnographie, propose de filer les associations et les correspondances d'un objet au travers une multitude de sites,

23 Nommer dans le sens d'attribuer un nom représentatif du projet qui était en train de naître.

mais aussi, une multitude de points de vue. Il nomme cette approche une ethnographie « multisituée ». Ajoutons à cela que, devant le constat des phénomènes de mondialisation, mais aussi en regard aux nouvelles technologies de communication et d'information, Van Maanen (2010) constate la déterritorialisation de l'ethnographie. Aujourd'hui, cette approche, mais aussi la connaissance sur une chose, ne peut plus être confinée à un seul site et, en ce sens, il adhère à la vision d'une approche de recherche qui file les différents sites d'émergence d'une culture. Cela, non sans souligner que le poids de la recherche pour l'ethnographie n'en est que plus lourd, puisque la culture est alors vue complexifiée et plus difficilement situable dans le temps et l'espace.

Marcus (1995) explique d'emblée que cette correspondance entre les sites s'opère pendant la recherche, car les différentes alliances liées à l'objet d'intérêt se révèlent au cours des phénomènes en train d'advenir. Autrement dit, le choix des sites de participation et d'observation ne s'effectue pas selon une logique préétablie et linéaire, mais se cartographie au rythme des alliances observées qui ne peuvent être prédites. Cette approche reconnaît alors que ce qui sera au cœur de l'observation relève des intérêts personnels du chercheur et de son besoin de se cartographier lui-même (Marcus, 1995). L'ethnographie multisituée nécessite donc du chercheur qu'il soit actif dans le(s) site(s), qui se dessinent au fur et à mesure, mais aussi qu'il soit réceptif à la condition des marginalisés qui vivent la culture autour de l'objet d'intérêt. Marcus reprend une citation très éloquente de Haraway à ce sujet :

> Un engagement envers le positionnement mobile et le détachement passionné dépend de la capacité stratégique de voir du point de vue des assujettis. On ne peut pas « être » à la fois une cellule et une molécule — ou une femme, une personne colonisée, un ouvrier, etc. — si l'on a l'intention de voir et de voir à partir de ces positions de manière critique… (Haraway[24], 1991, p.192, *dans* Marcus, 1995, p. 101)[xx]

Autrement dit, si un individu veut réellement défier le point de vue privilégié de l'ethnographe de genre masculin et de couleur blanche sur les modes de production de la culture, il lui est nécessaire de se fondre dans la posture du mineur (ou disons, des mineurs, mais suivant la mise en garde de Haraway, il est primordial de vêtir ces points de vue, un à la fois).

> C'est une erreur de comprendre l'ethnographie multisituée, comme elle l'a parfois été, comme une posture qui ajoute tout simplement des perspectives périphériques à

24 Haraway, D. (dir.) (1991). Situated knowledges: The science question in feminism and the privileged of partial perspective. Dans *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (pp. 183-202). New York: Routledge.

> l'accent subalterne habituel — par exemple, ajouter des perspectives sur les élites et les institutions, ou étudier jusqu'à la simple saturation des données (Nader, 1969)[25]. Au contraire, ce type d'ethnographie cartographie un nouvel objet d'étude dans lequel les récits de situation antérieure comme celui de la résistance et du compromis deviennent qualifiés en élargissant ce qui est ethnographiquement « dans le portrait » de la recherche. Autant comme cela évolue sur le terrain et comme cela est finalement écrit dans le récit ethnographique. (Marcus, 1995, p.101-2)[xxi]

Cela dit, lorsque nous discuterons d'autoethnographie et d'écriture ethnographique performative au Chapitre VIII (voir point, 3.2, p. 242), nous reviendrons sur les stratégies que nous pouvons adopter pour réaliser cette position critique : soit ce regard à partir de la posture du mineur.

Poursuivons. Cette perspective est d'un apport riche à la préhension des éléments cherchant à rendre compte de l'évolution des *devenirs* ou, plus précisément, des éléments ayant amorcé des transformations, puis de ce qui en découlera. Nous pouvons qualifier l'ethnographie multisituée d'approche rhizomatique à la Deleuze et Guattari, ce que Marcus (1995) concède dans son article.

Marcus (1995) propose une stratégie de bricolage de la recherche qui transportera le chercheur d'un site à l'autre à des échelles autant micro que macro. Il suggère de suivre les gens, les choses, les métaphores, les histoires, une vie et les conflits… Ce faisant, au fil de son exploration, le chercheur se retrouvera dans des espaces initialement inattendus, et même sans lien « physique » apparent. Par exemple, pourquoi ne pas suivre l'histoire d'une odeur : imaginons un ethnographe qui s'intéresse aux pratiques d'une boutique de fleurs.

25 Nader L. (1969). Up the anthropologist—perspectives gained from studying up. Dans D. Hymes (dir.), *Reinventing Anthropology* (pp. 284-311). New York: Pantheon.

Illustration 3.1. Galant de nuit

Crédit photo © Pépinière nature & tropiques[26]

Notre chercheur constate qu'un type de fleur — qu'il ne connaissait pas à ce jour et laquelle il avait peu vue auparavant — se retrouve très souvent dans les bouquets artisanaux de la boutique qui est le lieu de ses observations. De plus, cette fleur remplit en bonne partie l'espace de la boutique (elle provient d'une plante énorme !). Il remarque, de fait, qu'elle donne à ce lieu son ton et sa couleur propre, car tout le reste en découle : arrangement des étales, couleur de l'enseigne, logo, etc.

Pourquoi n'avait-il jamais remarqué cette fleur auparavant ? D'où vient-elle ? Le chercheur intègre alors dans ses recherches la visite d'autres boutiques de fleurs de la région afin de vérifier si le *galant de nuit* est tout autant utilisé ailleurs et de quelle façon. Il constate que ce n'est pas le cas, il ne le retrouve nulle part ailleurs.

Il questionne donc les employés de la boutique à ce sujet. Ces derniers ont peu de réponses concrètes sur ce phénomène :

> « Nous avons toujours travaillé avec cette fleur ici, je n'avais pas remarqué qu'ailleurs elle n'était pas utilisée » ;
>
> « C'est une fleur belle et simple, elle s'intègre tout naturellement aux bouquets » ;
>
> « J'aime bien l'utiliser, elle sent bon. À certains moments de la journée, lorsqu'elle s'ouvre, l'odeur envahit toute la pièce. Quoique prononcée, son odeur est douce et

26 Récupéré de : https://www.plantes-tropicales.com/arbustes-a-fleurs/133-cestrum-nocturnum.html

> sucrée, lorsque tu la respires elle vient te chatouiller la gorge. On peut presque y goûter ».

Ses observations l'amènent à noter autre chose sur les pratiques de la boutique : les horaires de travail un peu particuliers. Bien que la boutique soit ouverte selon des heures régulières (10 h à 18 h), la propriétaire se présente, elle, plutôt vers midi et travaille en général plus tard en soirée (selon la demande).

Il programme avec elle une entrevue semi-dirigée pour tenter d'éclairer ses constatations. Lorsqu'il la questionne sur ces deux observations (la rareté du *galant de nuit* et ses horaires non habituels), elle a d'abord peu de justifications à offrir, elle n'y avait jamais réfléchi. Il poursuit donc ses questionnements sur son cheminement et en vient à l'interroger sur l'origine de sa passion pour les fleurs.

> Mon premier souvenir des fleurs est une odeur. Chez ma grand-mère, il y avait un grand jardin bien fourni. Partout, à l'extérieur et à l'intérieur, le parfum des fleurs se propageait. Il faut dire que ma grand-mère habitait les Antilles — mon père a immigré au Québec jeune et y a fait sa vie — ainsi, le climat et la maison ouverte sur l'extérieur facilitaient cette abondance de plantes et de fragrances. Nous allions visiter ma grand-mère tous les ans. Mes nuits, dans sa maison, étaient bercées par toutes ces odeurs. C'était réconfortant.
>
> AH ! Je me rappelle maintenant ! Le *galant de nuit* est une plante de cette région, des plants couvraient tout le fond du jardin de ma grand-mère. J'affectionnais cette plante discrète le jour et envoûtante la nuit, car ses fleurs ne s'ouvrent que la nuit et c'est à ce moment que son odeur est plus fortement diffusée. Ça doit venir de là ma tendance à l'utiliser dans la fabrication de bouquet et ma préférence au travail en soirée. Je me sens si bien ici le soir, je me sens en sécurité dans cette bulle odorante qui me rappelle mon enfance.

En résumé, nous constatons que le chercheur, en suivant l'histoire d'une fleuriste sur les odeurs de son enfance, a déraciné son terrain de recherche vers les Antilles. En se tournant vers les pratiques de jardinages et les techniques d'entretien privilégiées dans cette partie du monde, il a pu mieux analyser les pratiques de la propriétaire de la boutique et de ses employés. Sans oublier que, en suivant ses premières préoccupations — son ignorance sur un type de fleurs —, il a déplacé ses observations dans d'autres boutiques.

Il est du ressort de l'ethnographe de préférer certaines relations selon les orientations de sa quête et, comme mentionné précédemment, de ses intérêts. Traquer une hétérogénéité d'éléments et d'acteurs aux expertises ou champs de compétence diversifiés peut aider à saisir les motivations

et les affectations derrière les gestes « avec des matières », et peut-être de mieux saisir les réactions des uns et des autres (par rapport aux uns et aux autres) lorsqu'ils doivent agir ensemble. De plus, retracer les différentes trajectoires des composantes d'un ensemble (dans le cas d'un projet architectural, un ensemble pourrait être : un architecte, un technologue, un stagiaire, un ingénieur, un logiciel, un chantier de construction, un client, une loi municipale, etc.) permet de découvrir les nuances dans les interprétations d'un objectif commun. Mais aussi, lors du croisement de ces trajectoires, d'expliquer les forces de cohésion ou de dissension à l'œuvre dans les *devenirs* de l'ensemble.

Autrement dit, Marcus incite les ethnographes à ne pas se borner à chercher les réponses à une problématique sur un seul terrain « physique » donné ; soit, de ne pas limiter son ethnographie à ce qui passe entre les murs d'une organisation (par exemple), quoique plein d'éléments peuvent y être invoqués (Cooren, 2012). Mais plutôt, dans ces cas d'invocations, il faut laisser la curiosité se déployer au-delà des frontières du terrain physique et accepter de se retrouver dans des lieux tout à fait inédits. Par exemple : comprendre les objectifs d'un règlement municipal sur l'emploi de matériaux spécifiques pour une façade résidentielle, en se laissant transporter dans la bureaucratie d'une ville et des événements ayant mené à son adoption ; ou encore, suivre une odeur d'enfance afin de trouver l'origine des pratiques d'une fleuriste.

À noter que ce déplacement entre des sites, cette construction de la trame rhizomatique d'un objet de recherche, répond à l'invitation de Sierk Ybema et Frans Kamsteeg (2009), deux chercheurs et ethnographes en études organisationnelles. En effet, ces derniers, dans un ouvrage sur l'ethnographie organisationnelle, discutent du besoin de se laisser surprendre et même de susciter les situations inattendues pendant la recherche ethnographique afin d'éviter qu'un chercheur se sente trop familier dans un contexte. :

> [Parce qu'un chercheur en zone trop familière] ne court-il pas le risque de bloquer ses capacités d'observation et d'interprétation lorsqu'il s'immerge dans une culture plutôt que de les affûter ? Le quotidien d'une organisation est bien souvent que très peu exaltante, il tend alors à se voir banalisé et diminuer d'importance plus le chercheur s'engage et s'intègre sur le terrain. (Ybema et Kamsteeg, 2009, p. 4)[xxii]

L'approche multisituée incite le chercheur à se laisser surprendre en suivant des éléments en dehors du site d'observation initialement défini. Il est encouragé à découvrir de nouveaux liens et de nouvelles visions qui le feront voyager vers d'autres lieux et à prendre du recul sur ses

observations afin de voir l'extraordinaire dans l'ordinaire. Dans les mots de Moeran, l'ethnographie se caractérise par sa « flexibilité illimitée » (2009, p.153). Une caractéristique à double tranchant, dit-il, car s'aventurer dans un milieu avec une stratégie élastique et malléable, permettant l'adaptation du chercheur aux imprévus de cet environnement, peut être source d'incertitudes à certains moments tout en lui permettant de saisir des opportunités qui permettront d'enrichir ses données.

Cette vision d'une posture ethnographique semble être un bon outil au service d'une ethnographie du quotidien. En effet, une ethnographie du quotidien se caractérise nécessairement par un foisonnement de la matière à analyser : il y a risque de se retrouver avec un surplus d'informations, ce qui rendra l'analyse beaucoup plus ardue. Ainsi, si l'ethnographe qui accumule des données dans son quotidien garde en tête l'idée « d'associations », il peut alors faire le chemin inverse décrit par Marcus : quel est le lien de cette information portant sur mon objet d'intérêt que je viens de recueillir de la bouche d'un étranger dans la file du supermarché ? Est-ce directement ou indirectement lié ? ; est-ce d'un ordre économique ou politique ? ; est-ce que cela recoupe une trajectoire existante découlant d'une métaphore entendue sur le lieu premier de la recherche ; etc. ? Autrement dit, au lieu de partir du cœur de la recherche pour tracer de nouvelles trajectoires, il part de l'extérieur et essai de voir s'il y a un itinéraire cohérent qui pourrait se rendre jusqu'au cœur, et sous quelle thématique.

7. Suivre la matière solide

« […] je ne pouvais échapper aux objets. » (Bruni, 2005a, p. 374)[xxiii]

Dans la continuité de la position de Marcus, qui invite à suivre la matière « intangible » (préoccupations, métaphores, histoires, etc.), pourquoi ne pas aussi filer la matière qualifiable de, disons, « solide » ? Celle qui habite l'espace euclidien : la matérialité.

Attila Bruni (2005a), sociologue des organisations, affirme que l'approche ethnographique contribue à révéler la vivacité de la matière. Par exemple, suivre toutes matières liées à l'activité architecturale (matériaux, techniques locales, maquettes, dessins, outils, etc.) permettraient d'observer comment elles sont mobilisées par les participants dans leurs actions et interactions, de saisir les concordances et les différences dans l'appropriation qu'ils en font et, donc, de comprendre

leur force d'action dans le *devenir*. De quelle manière une matière peut-elle affecter ? Et comment est-elle, elle-même, affectée dans l'action ? Comme décrit au Chapitre IV (voir point 1, p. 86), la nature ontologique d'un objet n'est-elle pas tributaire des relations dans lesquelles cet objet est intriqué (Law et Singleton, 2005) ?

Pour illustrer cela, nous reprenons, à notre façon, l'exemple quelque peu connu de Latour (1994) : un fusil dans les mains d'un chasseur faisant face à un ours enragé est un outil de défense ; un fusil dans les mains d'individu agressif en état de psychose est une arme dangereuse ; un fusil derrière une vitre scellée dans une boutique de chasse est un objet de consommation. La nature du fusil se modifie selon l'état affectif de la matière avec laquelle il est en contact. Dans chacune des situations, il n'est pas question du même objet. Suivre la matérialité permet ainsi de mettre en lumière tout type de matière possédant le potentiel d'affecter et d'être affectés qui, autrement, pourraient échapper à la vigilance d'un observateur.

Ainsi, pourquoi ne pas intégrer le *monde d'objets* (Bucciarelli, 2002) du sujet d'une enquête ? Par exemple, le monde d'objets d'un domaine scientifique se caractérise par les compétences, les habiletés et les intérêts des individus qui le composent à accomplir certaines tâches, mais aussi par les outils, références (textuelles ou visuelles, par exemple), méthodes, codes, règles, etc. qui y sont mobilisés (Bucciarelli, 2002). L'architecture tout particulièrement est un monde d'objet en soi ; il vaut donc la peine d'y observer la place des objets. En fait, la matérialité de l'architecture est ce qui peut permettre de retracer le concept (l'idée) architectural d'un architecte. C'est aussi bête de dire que… : admettons que Le Corbusier n'aurait jamais construit la Cité radieuse à Marseille, nous n'aurions peut-être jamais eu vent de ses idéations sur la possibilité d'une ville à l'intérieur d'une architecture. Ou encore, sans ce projet à son portfolio, son intérêt pour les questions urbaines aurait peut-être beaucoup moins marqué l'histoire de sa renommée.

Les *mobiles immuables* — terme emprunté à Bruno Latour et à sa théorie de l'acteur-réseau — qualifient les choses qui peuvent se mouvoir tout en gardant leur forme (Law et Singleton, 2005), tout en permettant la stabilisation des réseaux de relations. À noter que la « stabilisation » nécessite une action constante, ce terme n'est pas un synonyme d'immobilité, mais bien de celui de processus. Être stable, c'est être engagé dans un constant processus de stabilisation face aux aléas d'un environnement. La matière « solide » permet, à son tour, de détecter la matière invisible, mais agissante, d'un réseau de relations (Law et Singleton, 2005). Un concept architectural n'est

visible qu'à travers le réseau qui le soutient : sans les dessins évolutifs produits par son penseur, sans les dessins d'ingénierie qui ont provoqué des changements à l'idée initiale de l'architecte, sans la construction du bâtiment… sans tout cela, le concept original ne serait que partiellement visible ou même totalement invisible.

Plus intéressant encore, Marianne de Laet et Annemarie Mol (2000) invitent à observer les modifications physiques d'un objet. Dans un article où elles cherchaient à faire évoluer le concept du mobile immuable, elles ont souligné la richesse informative d'un *mobile muable* — ce qu'elles ont ensuite nommé un « objet fluide » (de Laet et Mol, 2000). En d'autres mots, quoique d'emblée la tendance serait de qualifier une architecture d'immuable, pourquoi ne pas plutôt se pencher sur ses modifications physiques au fil du temps ? Admettons, une nouvelle fois, une ethnographie liée à la Cité radieuse de Le Corbusier, laquelle a été construite au début des années cinquante :

> Imaginons que le toit-terrasse initialement entièrement composé de matière minérale soit, aujourd'hui, en grande majorité verdi. L'observateur qui se penchera sur ces modifications physiques pourra réfléchir sur évolution des façons d'occuper un espace extérieur depuis soixante-dix ans et, ce faisant, corréler cette évolution avec l'accroissement des préoccupations environnementales. Ou encore, l'ajout d'une piscine publique sur le toit pourrait être le signe d'une évolution des mœurs.
>
> Mais concrètement, direz-vous, comment faire pour ethnographier la matérialité ?

Dans un article méthodologique, Bruni (2005a) critique le retard des techniques pour étudier la matérialité dans les sciences sociales. Dans une perspective ontologique relationnelle et processuelle*,* Bruni esquisse une approche de nature ethnographique inspirée du *shadowing* : suivre à la trace est une approche porteuse en ethnographie. Bruni concède d'entrée de jeu que cette technique, il l'a bricolée instinctivement lors d'un terrain à partir de la prémisse que la matière[27]

> […] se trouve toujours en relation avec un monde social, de manière à ce que l'observation [de la matière] signifie regarder les relations dans lesquelles elle prend part, le contexte dans laquelle elle est située, les pratiques qui la construisent socialement, et les autres [matières] qui traversent sa trajectoire. (Bruni, 2005a, p. 362)[xxiv]

27 Bruni (2005a) utilise plutôt la terminologie sujet et objet, étant plutôt dans une posture sociomatérielle de la réalité. Dans son article, sa stratégie pour évacuer une forme de dualisme discriminatoire est d'utiliser le néologisme anglais s-object.

Au cours des premières semaines de son terrain, les observations de Bruni lui ont fait revoir complètement sa stratégie de recherche. Alors qu'il s'intéressait aux pratiques du personnel d'un centre hospitalier, il a constaté qu'une technologie nouvellement intégrée au sein des modes de travail de l'hôpital semblait essentielle à la réussite du travail des uns, alors qu'elle était invisible aux yeux des autres (Bruni, 2005a). De fait, c'est d'une manière plutôt intuitive qu'il a entamé le *shadowing* de cet objet technologique afin de découvrir de quelle façon il interférait dans les pratiques quotidiennes de cet hôpital.

Ainsi, suivre pas à pas cette matérialité lui a permis de faire les constats suivants (Bruni, 2005a, p. 363) :

- L'absence d'un objet dans un contexte organisé a des effets observables (voir aussi Ashcraft, Kuhn et Cooren, 2009) ; les objets sont forts dans la création d'un **jeu d'absence/présence**, ce que constatent aussi John Law et Vicky Singleton (2005) dans un article portant spécifiquement sur les objets ;
- Les relations entre divers objets matériels **organisent le temps** organisationnel (elles ordonnent les actions) ;
- L'ordonnance des actions permet, par la suite, de **voir émerger d'autres objets** indispensables ;
- Les **objets affectent l'activité,** ils sont internalisés dans les pratiques quotidiennes.

Dans sa conclusion, Bruni (2005a) dit qu'une approche ethnographique flexible et donnant voix à toute matière (peu importe sa nature ontologique) permet de montrer qu'elle n'est pas inerte et, par conséquent, qu'elle est digne d'investigation.

Énormément d'objets solides interfèrent lors de la collaboration autour d'un projet architectural. Le *shadowing* de la matérialité liée aux projets architecturaux peut permettre de comprendre comment cette matérialité est mobilisée par chacun des intervenants d'un processus architectural dans leur processus de travail et, entre autres exemples, de saisir les concordances et les différences dans l'appropriation qu'ils en font. Ces différences — dans la nature qu'un individu donne à une matière — peuvent certainement aider à cerner comment un participant a antérieurement été affecté par cette dite matière. Puis, enfin, suivre ces objets permet de surcroît de mettre en lumière d'autres éléments agissants qui auraient pu échapper à un observateur.

Ces différentes réflexions mènent aussi à dire que les objets ne peuvent agir seuls (Nicolini, Mengis et Swan, 2012). La matérialité peut être envisagée comme un savoir explicite : elle concrétise les informations et les symboles, elle est mobile et prête à être interprétée. Néanmoins, cette matérialité laisse opaque le « pourquoi », c'est-à-dire qu'elle dissimule un savoir que nous acquérons par l'expérience (Dossick et Neff, 2011, p. 85) : les outils de l'architecte n'expliquent pas le pourquoi d'une décision, notamment lorsque les décisions d'un architecte découlent de la façon particulière dont il a pu être affecté au cours de sa vie (une préférence inexplicable pour la pierre dans ses constructions par exemple). Pourtant, le flou enveloppant ces objets peut être porteur d'unification et d'innovation, car il incite — à entretenir des conversations révélatrices à propos des connaissances tacites les entourant (Dossick et Neff, 2011).

En effet, entretenir une conversation informelle et improvisée autour d'une matérialité peut initier une réflexion telle que « ça me fait penser à… » ou, encore, à divulguer une information qu'un contexte tel qu'une réunion aurait empêchée (par manque de temps, dû à un ordre du jour prédéterminé, par l'effet d'intimidation qu'un tel contexte peut provoquer, etc.). Ce sont des informations qui, pourtant, peuvent se révéler cruciales dans le développement d'un projet (Dossick et Neff, 2011) ou dans une discussion à propos d'un malade. Nous tentons ici un exemple que nous a inspirée le texte de Law et Singleton (2015). Leur article traite de la maladie alcoolique du foie, et ils ont constaté qu'elle était caractérisée par différents types de symptômes, ou bien d'autres fois par un état asymptomatique, et qu'elle était ultimement détectable par un test de sang, etc. :

> Une personne se présente aux urgences en se plaignant de fièvre, de maux de ventre et croit avoir des saignements au niveau du système digestif (ses selles sont noires). De prime abord, selon sa lecture du rapport de l'infirmière au triage, le médecin traitant oriente son diagnostic vers un ulcère à l'estomac. Le dossier repose sur son bureau alors qu'il consulte plus en détail les informations médicales sur les ulcères avant de se rendre à son tour dans la salle de consultation pour rencontrer la patiente. Une infirmière s'arrête à son poste pour lui poser une question et voit le nom sur la chemise du dossier
>
> > « *Mme X est une nouvelle fois aux urgences pour un coma éthylique ?* »
> >
> > « *Non, vous connaissez cette patiente ?* »
> >
> > « *Oui, les derniers mois nous l'avons reçu deux fois pour des "surdose" d'alcool.* »
>
> Dès lors, le médecin revoit son diagnostic initial et prescrit une prise de sang immédiatement. Cette conversation de coin de bureau a permis de soigner Mme X avec les traitements appropriés, beaucoup plus vite.

C'est pourquoi l'ethnographe doit être attentif autant aux échanges de données factuelles autour d'une matérialité qu'aux dires informels qu'elle peut susciter : ces discussions ont le potentiel d'être riches en données et d'accroître la présence à ce qui se passe dans ce milieu. De plus, notons que le *shadowing* appelle l'ethnographe à informer davantage ses observations. Il sera donc nécessairement amené à discuter avec les participants pour les questionner sur leurs usages de la matière. Cette confrontation est plus qu'intéressante, car cela offre l'espace au participant pour prendre du recul sur ses pratiques (et ce, peut-être pour la première fois !), contribuant ainsi à en faire un « praticien [un peu plus] réflexif » (Schön, 1983). De cette façon, la prise de conscience de ce qui se passe se voit décuplée, de part et d'autre. Dans ce qui suit, nous discutons justement de techniques complémentaires qui intègrent la discussion avec les participants.

8. Pratiques ethnographiques additionnelles

8.1. S'entretenir pour approfondir

Une ethnographie bien menée ne pourrait se passer de techniques complémentaires de préhension des éléments du milieu d'intérêt. Le caractère flexible de l'ethnographie (Moeran, 2009) permet de lui ajouter la tenue d'entrevue formelle/informelle et de *focus group* par exemple. Car, quoiqu'il soit impossible d'entrer dans la tête des gens, les entrevues permettent tout de même de discuter et de solidifier les interprétations et l'expérience de l'ethnographe. De même, elles peuvent être le lieu d'élargissement des sites d'observations. En effet, comme l'illustre l'exemple de la fleuriste, à travers un entretien, un chercheur peut identifier de nouvelles pistes pouvant le mener à de nouveaux sites d'observation.

À l'automne 2019, nous nous sommes prêtée au jeu du cobaye pour une collègue de doctorat (elle est étudiante au doctorat en sciences de l'éducation) qui souhaitait se pratiquer à mener un type d'entrevue particulier : l'entretien d'explicitation. Nous sommes ressortie de cette expérience transformée : cette discussion d'au moins 75 minutes nous a fait prendre conscience de certains de nos processus intellectuels, des pensées enfouies nous sont revenues à l'esprit, ou encore, cette expérience nous a fait remarquer certains de nos *patterns* intellectuels qui biaisent nos interprétations. L'entretien d'explicitation a été élaboré par Pierre Vermersch, un psychologue et psychothérapeute de formation et chercheur au Centre national de recherche scientifique (CNRS ; Grex, s.d.). Cette approche dite psycho-phénoménologique résulte d'une longue démarche

scientifique et expérientielle (Raymond, 2014) qui vise la verbalisation de l'action dans le but d'en faire émerger les connaissances implicites (Forget, 2013).

> Cette méthode vise une description aussi fine et soignée que possible d'actes passés, en s'appuyant sur le seul support mnésique, ce qui constitue un avantage pour qui [en l'occurrence moi] souhaite maintenir les participants dans les conditions les plus naturelles et habituelles possibles. » (Forget, 2015, para, 14)

Caroline Raymond, professeure à la Faculté d'éducation de l'UQAM et formée à l'entretien d'explicitation par Pierre Vermercsh, soutient que ce type d'entrevue peut être un élément clé pour tout individu désirant apprendre et perfectionner ses pratiques professionnelles. Ce processus a pour objectif d'accompagner un individu à élever « le niveau de conscience de son vécu d'action pour mieux comprendre son agir » (Raymond, 2014, p. 130). Ainsi, procéder à un entretien explicité nous a semblé un exercice pertinent à inscrire dans le processus de réflexivité sur notre présence au monde, car cela permet d'en apprendre davantage sur nos processus de pensée ou, disons, sur ce que nos expériences corporelles génèrent dans notre esprit.

Voici un extrait de cet entretien[28] avec notre collègue universitaire, l'entretien portait plus spécifiquement sur une entrevue professionnelle que nous avions eue quelques semaines plutôt, pour un poste à la Ville de Montréal. Dans ce segment (où nous, Marie-Claude, somme « A »), nous réalisons *in situ* que nos repères mnésiques sont essentiellement visuels : pour la première fois, nous faisons le constat de ce processus et du fait que des images précises et des visages sont associés à des contextes de notre vie :

B : Est-ce qu'il y a quelque chose qui attirait ton attention ?

A : Non, non. Tsé moi je suis très visuelle et dans ma tête. Fak, tsé si je me remets dans une situation où je suis en train de comme faire le fil inverse, le déballage, tsé moi j'ai beaucoup d'images visuelles mentales de ce que je suis en train de dire, ça peut être des objets, ça peut être des personnes, je peux comme voir. Fak tsé, je suis, tsé c'est ça, je vais être très dans la gestuelle, tsé je sens que je vais regarder la personne, c'est sûr, où je vais regarder par terre, parce que je vais regarder à l'intérieur de moi.

B : Ok, tu regardes à l'intérieur de toi.

A : Je vais comme regarder ces images-là, qui sont mes repères.

---

28 Entrevue réalisée par Edith Potvin-Rosselet en novembre 2019. L'entrevue se déroulait dans le cadre de son cours sur la Formation à l'entretien d'explicitation de l'action, offert par Caroline Raymonde du Département de danse de l'UQAM.

B : Puis quand tu regardes à l'intérieur de toi, qu'est-ce que tu vois ?

A : Ben tsé c'est ça, comme là j'étais en train d'y penser pendant que tu posais la question, j'allais que ça allait venir.

(rires)

A : Mais tsé, souvent je vais voir des visages marquants par rapport à ce que je suis en train de raconter. Je vais voir des situations, comme par exemple, quand je parle que je suis formée en architecture, là je vais plutôt avoir le mot architecture dans la tête. Pis là après ça je vais parler de gestion de l'environnement, pis là je vais me rappeler de mon mauvais, ma mauvaise expérience de travail d'équipe que j'ai vécue à ce moment-là. Je vais voir, j'ai comme ça qui me revient à la conscience, pis tsé je vois en fait pas tant les gens de mon équipe, mais le prof du cours, pis l'appartement où j'habitais. Puis, parce que j'étais à Sherbrooke. Puis après ça quand je parle de la firme d'ingénierie, là je vais voir le visage de l'architecte qui travaillait là, je vais voir le visage de Frank, un des ingénieurs que j'aimais beaucoup là-bas. Je vais voir un écran d'ordinateur. Je vais voir comme un peu l'espace, je vois tout le temps comme le bureau de Nordic avec ces personnes-là. Puis après ça, quand je pense à la communication, ben je pense à Consuelo, je pense à ma directrice. Pis tsé, si là j'aborde ma maîtrise, ben là je vais me rappeler des Défis du bois, fak là je vais avoir les images du Défi du bois dans la tête.

B : Et c'est comme ça en te revoyant à l'intérieur que tu prends conscience de tes mimiques, que tu prends conscience de tes validations, de ton désemballage et là tu reviens à ton fil conducteur, c'est ça ?

Nous voyons dans cet extrait des éléments de notre processus de pensée que nous n'aurions autrement pas explorés. Alors même que nous n'allons pas dans la plus fine profondeur dans cet entretien, relire le verbatim incite à vouloir explorer davantage, par nous-même, a posteriori. Nous serions intéressée à approfondir, par exemple : pourquoi telles images sont associées à telles situations ? Quelles sont les actions et les sensations qui créent cette relation ? Qu'est-ce que cela dit sur nous, nos croyances, nos valeurs… ?

Pour conclure ce point, voici un extrait d'analyse de ma collègue intervieweuse portant sur une partie de cet extrait :

> Malgré que le discours de A se situe dans l'espace déclaratif, ce moment est révélateur, car A nomme clairement une action que je qualifie de micro-opération mentale : regarder les points de repère internes. Il s'agit selon moi d'une prise de conscience sur ses propres opérations mentales, qui nécessairement implique A dans une position réflexive et métacognitive.

8.2. La prise de notes et l'attention aux informations publiques

Le journal de bord est un allié essentiel à une démarche ethnographique (Vásquez, Brummans et Groleau ; Brummans, 2015). C'est un ami qui, d'ailleurs, nous accompagne depuis quelques années maintenant, autant pour des projets de recherche formelle qu'informelle (quoique, si nous restons fidèle à nos propos de ce chapitre, l'informelle devient la « norme » dans la conduite d'une ethnographie du quotidien). Mais aussi, comme nous naviguons entre deux mondes (la communication et l'architecture), notre journal de bord est toujours entre nos mains lors de nos nombreuses présences à des conférences concernant différents sujets, mais tout particulièrement à celles sur l'architecture ou l'environnement, un fait dont témoignent les multiples références à des cas d'architecture issus de différents coins du monde dans la première partie (voir Partie I, Chapitre III, point 3.2, p. 66) de cette thèse.

En résumé, les techniques complémentaires sont des ressources indispensables pour collecter des éléments supplémentaires imperceptibles à la simple observation : par exemple, les réflexions d'un participant qu'il n'aurait pas eu la chance d'exprimer, ou encore son utilisation d'infrastructures informatiques, dont les fonctionnalités et les usages sont facilement invisibles aux non-initiés. Néanmoins, émet Watson (2012, p. 16), « aucune de toutes ces méthodes ne peut remplacer une implication étroite avec les individus dans leur milieu "naturel". Mais, elles peuvent considérablement accroître la richesse des connaissances qui peuvent être générées[xxv] ». Terminons maintenant ce chapitre sur l'ethnographie en discutant des limites de cette approche.

9. Limites de la pratique ethnographique

Tout du long de ce chapitre, nous avons tenté de démontrer que l'approche ethnographique — et même plus spécifiquement, l'autoethnographie — est une posture adéquate pour réfléchir sur notre présence au monde, et, ce faisant, pour être plus curieux et réceptif face à nos expériences, sensations et à notre devenir. En effet, nous avons soutenu dans les quelques dizaines de pages qui précèdent que les approches de l'ethnographie permettaient, à la fois, de : vivre les expériences d'un milieu, en mettant à contribution son propre corps ; d'être attentif et d'entrer en relation avec les multiples participants du milieu, peu importe leur nature ontologique ; d'adopter plusieurs techniques qui permettent de dessiner le rhizome d'un phénomène, de manière à ce que l'ethnographe puisse en constater la multiplicité et créer les liens adéquats (du moins, autant que

faire se peut) ; ou encore, nous avons vu que ces techniques permettent de générer beaucoup de données. Mais, bien évidemment, tout cela n'est pas que rose. C'est pourquoi nous souhaitons conclure ce chapitre en énonçant ses aspects plus sombres — de manière non exhaustive —, afin que tout individu intéressé par cette approche de présence au monde en comprenne les limites ; ou mieux, qu'il puisse mieux jongler avec celles-ci et les utiliser de manière productive.

La première limite, et peut-être la plus connue, concerne la notion temporelle. L'ethnographie n'est malheureusement pas accessible à tous par l'investissement important en temps qu'elle requiert. En effet, il est attendu des ethnographes que leur travail s'étende sur plusieurs semaines, voire plusieurs mois, afin qu'ils puissent bien intégrer et s'imprégner du milieu à l'étude. À ce, ajoutons que « devenir » est aussi une dimension qui requiert du temps : nous ne devenons pas une matière sous le seul coup d'une réaction à un stimulus. Oui, nos ressentis sont assez immédiats, mais leurs effets sur notre intellect et nos pensées ne le sont pas pour autant. Pour que l'harmonisation des rapports de mouvement puisse opérer, il faut qu'un individu puisse côtoyer une matière souvent, et longtemps. Donc, toute entreprise ethnographique sur le thème du devenir et de l'affect doit être planifiée selon un long échéancier. De plus, dans une situation de recherche universitaire, la notion de temps implique directement des difficultés au niveau du financement. Le chercheur doit pouvoir subvenir à ses besoins durant cette période, un fond financier important peut donc être requis pour entamer l'ethnographie. Malheureusement, dans notre monde où tout doit aller vite, notamment les résultats de recherche, il est difficile de trouver des subventions pour des études de longue haleine. Dans ce qui précède, nous avons mentionné le *shadowing* et l'approche multisituée, de telles techniques pourraient, par exemple, impliquer des déplacements qui peuvent être couteux. Là encore, nous voyons que l'exploration d'un milieu peut être minée par des situations où l'argent est un enjeu.

Dans le cas d'une *at-home ethnography* (Alvesson, 2009), il y a toujours la possibilité, par exemple, d'être employé dans le milieu. C'est ce que nous avons fait en 2018 avec NÓS architectes. Cependant, ce type d'arrangement vient aussi avec son lot de difficultés : si les termes du contrat et les attentes ne sont pas bien établis à la base, cela peut générer des conflits d'intérêts, de l'inconfort, ou des mésententes sur les tâches, les besoins et les attentes. Il y a donc plusieurs enjeux éthiques et politiques qui peuvent se mettre en place lorsque l'argent devient un médiateur du contexte. Dans la continuité des limites liées à l'ethnographie chez-soi, Alvesson (2009, voir aussi

le dossier thématique du *Journal of Organizational Ethnography* publié en 2018)[29] soulève le danger d'une immersion trop profonde, laquelle pourrait mener l'ethnographe à manquer de discernement, car il deviendrait trop lié au milieu et, ainsi, cela l'empêcherait d'exercer un juste regard réflexif sur la recherche. C'est pourquoi il propose cinq ruses pour que le chercheur puisse adopter une certaine distance à l'égard du milieu en observation lors de son analyse : l'ironie, la comparaison, la création d'un répertoire et des jeux de rôles pour observer et analyser.

Nous avons évoqué ci-haut le fait que l'ethnographie et sa panoplie de techniques permettent de générer beaucoup d'informations à traiter. Le surplus de matière est un autre danger de l'ethnographie et c'est là où la réflexivité prend toute son importance. L'ethnographe devra être en mesure d'élaborer un bon guide de tri et d'analyse des éléments sous la main pour ne pas s'y perdre et fournir à son lecteur seulement ceux qui sont importants. Cette posture nous rappelle alors que toute vérité est bien relative : lorsque nous désirons partager nos expériences d'un milieu — quoiqu'il soit primordial de les partager à l'aide de récits denses et détaillés, des récits qui s'adressent d'abord aux sens et à la génération de sensations chez le lecteur, des récits qui intègrent autant que possible les grandes lignes du mythe dans lequel s'inscrit le conteur —, il y a nécessairement un tri qui se fait par ce dernier. Inévitablement, toute ethnographie se voit circonscrite par celui qui la mène, sans parler du fait que la réalité du « savoir tacite » fait que l'ethnographe n'a pas accès à toute l'information d'un contexte. Nécessairement, malgré la tenue d'entrevues, des éléments resteront cachés. Ce point doit être clairement énoncé dès les premières lignes du récit adressé au lecteur : ce dernier doit impérativement comprendre cet aspect limitatif de cette posture.

Enfin, l'ethnographie demande une grande assiduité et implication du chercheur à l'intérieur et en dehors du terrain. En effet, autant l'ethnographe ne doit pas lésiner sur la prise de notes, autant il doit être prêt en tout temps à l'action. Pour y arriver, l'ethnographe doit s'octroyer des périodes de rédaction (remémoration des événements) en dehors des heures de participation observante (ou disons, de présence observative), afin de ne pas oublier de noter tout ce qui aurait pu se passer et ce qu'il a pu ressentir. En plus, apprendre à écouter et à décrire ses sensations n'est

29 Le dossier, coordonné par Oana Brindusa Albu et Jana Costas, se nomme : Exploring the Différance between At-Home Ethnography and Ethnography Abroad. Il est parut dans Journal of Organizational Ethnography, 7(2). Voir : https://www.emerald.com/insight/publication/issn/2046-6749/vol/7/iss/2

pas une faculté innée : tout cela requiert énormément de pratique. Ainsi, le chercheur doit être prêt à écrire sur sa vie de manière assidue afin de développer et conserver cette capacité.

C'était là quelques limites liées à la pratique de l'ethnographie. Nous l'avions annoncé : cette liste n'est pas exhaustive, mais elle annonce assez clairement la lourde tâche que peut représenter cette pratique qui cherche à nous rendre « présent à notre présence au monde ». Nous avons souvent évoqué l'aspect de l'écriture dans ce dernier point, mais aussi dans tout le chapitre en général. Dans le chapitre qui suit, nous allons plus en profondeur dans la présentation de la partie écrite (graphie) de cette approche d'enquête, car il nous semble que, afin d'élargir l'auditoire des récits ethnographique, cela vaut la peine d'explorer plus profondément quelques propositions sur la manière de rendre une ethnographie. Sinon, à quoi bon s'interroger, être curieux, enquêter, faire de la recherche et écrire si ce n'est que pour remplir des pages qui resteront cachées dans les fonds de tiroirs…

CHAPITRE VIII

UNE DÉMARCHE SENSIBLE PAR ET DANS L'ÉCRITURE

Le processus d'écriture est un aspect fondamental de la démarche ethnographique (Van Maanen, 1988). Dans un contexte où nous souhaitons qu'un lecteur puisse arriver à mettre à contribution son corps au cœur de son processus d'interprétation d'un rendu ethnographique, la part écrite gagne en importance. De plus, ce choix d'une focale sur l'aspect écrit de l'ethnographie cherche à combler une lacune dans la littérature des théories organisationnelles, mais aussi plus largement en sciences sociales. Van Maanen (2010), dans une mise à jour de son classique *Tales of the Field on Writing Ethnography*, rappelle que toute recherche aspire à convaincre. Autrement dit, il n'y aurait pas de réel défi à essayer de faire connaître ses réflexions et ses découvertes sur un élément (que nous croyons digne d'attention) ou de rendre intéressant un phénomène en le présentant sous un nouvel angle, par une représentation fine et détaillée. De surcroît, dans cet article, Van Maanen (2010) pointe un problème de taille dans la littérature scientifique : comment un ethnographe passe-t-il de la collecte de données aux résultats écrits ? Il souligne que ce point particulier n'est jamais au centre d'un article, et est même généralement peu discuté.

Car, n'est-il pas vrai que de toute façon « la plupart d'entre nous nous n'avons que peu de formation ou d'aptitude à l'analyse de métaphore, au déchiffrage des tropes, à reconnaître les voix, ou à étudier les stratagèmes rhétoriques. Les pratiques littéraires nous sont une terre inconnue » (Van Maanen, 2010, p. 241)[xxvi]. Alors que si les textes ethnographiques avaient plus de style, s'ils offraient des moments d'effets et s'ils avaient du rythme, ils attireraient surement un plus grand nombre de lecteurs en dehors de leur communauté et peut-être même en dehors de la communauté scientifique.

À cet effet, nous pensons à des ouvrages bien connus qui se démarquent en ce sens : il a le travail de Alice Goffman, autrice de *On the Run : Fugitive Life in an American City* (2014), ou encore, l'ouvrage de Leonard Woolf (2004 ; 1913), *The Village in the Jungle*, un récit captivant sur

la vie dans un village du Sri Lanka au début du 20e siècle. D'ailleurs, à première vue, ce dernier se présente comme un roman accessible à tous, avec un protagoniste, un événement déclencheur, des péripéties, etc. ; ses 300 pages se lisent en un rien de temps. Pourtant, cette histoire se veut avant tout une insertion dans la réalité d'un peuple à partir de faits vécus. *The Village in the Jungle* a probablement instruit et intéressé bien plus d'individus lambda et de scientifiques que bien des rendus anthropologiques réalistes produits dans les mêmes années, et lesquels sont aujourd'hui oubliés. Selon certains critiques littéraires, « ce serait le premier roman de la littérature anglaise à être écrit du point de vue indigène plutôt que de celui du colonisateur » (Rankin, 2014, s.p.)[xxvii]. D'ailleurs, Nicholas Rankin, auteur et animateur à la BBC, suggère que c'est peut-être l'une des raisons qui expliquerait que ce récit ethnographique, lors de sa parution, fut complètement négligé dans une Grande-Bretagne colonisatrice et raciste ; alors que c'est un livre bien connu au Sri Lanka.

Voici l'un des premiers paragraphes du premier chapitre du livre, afin de vous donner un aperçu de son écriture immersive :

> La jungle l'entourait [le village de Beddagama], le surplombait, s'y pressait continuellement. Elle se tenait à la porte des maisons, toujours prête à faire pression sur les campements et les espaces ouverts, à percer les huttes de terre et à étouffer les pistes et les chemins. Ce n'était que par un nettoyage annuel à l'aide de haches et de *katty* [fauche artisanale] qu'elle pouvait être maintenue à l'écart. C'était un mur vivant autour du village, un mur qui, si la hache était mise de côté, pouvait s'insinuer au point d'étouffer et effacer le village lui-même. (Woolf, 2004, para.1)[xxviii]

De tels extraits font rêver à un monde où le récit ethnographique aurait une plus grande part du marché de l'édition. Tant de recherches issues d'un travail de longue haleine ont le potentiel d'offrir des histoires enlevantes, tout en étant soutenues par une rigueur scientifique et un désir de discuter du « réel ». Pourtant, les étals des librairies regorgent plutôt d'histoires qui se veulent, oui, historiques et avec un fond de vérité, mais souvent réalisé par des auteurs qui ne quittent pas le confort de leur bureau[30]. Cela dit, Van Maanen (2010) souligne les travaux de Erving Goffman, Karl E. Weick et Jim Marsh, dans le domaine organisationnel, ayant le mérite d'avoir modifié notre

30 Il y a quelques années, nous avons entendu Catherine Mavrikakis à « Plus on est de fou, plus on lit » – une émission diffusée à Radio-Canada Première – discuter de son roman *Les derniers jours de Smokey Nelson*. Alors que Marie-Louise Arsenault, l'animatrice, encensait le réalisme du roman qui se déroule en Géorgie, l'autrice a admis avoir écrit son roman à l'aide de Google Map et de recherches de contenus. Elle n'a jamais quitté Montréal pour cette rédaction. Elle a confié que c'était une pratique de plus en plus courante vu la facilité qu'offrent les technologies de l'information. Nous avons été bien déçue par la supercherie.

vision du monde. C'est pourquoi il vaut la peine d'explorer plus profondément quelques propositions sur la manière de rendre une ethnographie et, peut-être ainsi, en élargir l'auditoire. Soulignons que cela doit d'abord passer par une évolution (un devenir) des conventions universitaires :

> [Les] étudiants, aujourd'hui (novices ou vétérans), doivent négocier avec leurs professeurs (et les éditeurs [et leur jury !]) sur la nature du modèle dit standard de l'ethnographie [et vers une sophistication des textes] (Van Maanen, 2010, p. 246)[xxix].

Nous espérons faire valoir ce point avec la recension qui suit, portant sur l'écriture ethnographique.

C'est pourquoi, dans les prochaines pages, nous présentons des façons avec lesquelles il est possible d'aborder l'écriture ethnographique de manière à ce qu'elle puisse être destinée à tout type de public. Ce faisant, nous discutons notamment de l'apport de l'écriture (et du dessin !) ethnographique pour notre devenir et pour celui du lecteur, et nous revenons sur la notion d'affect à plusieurs niveaux pour ainsi resserrer les liens entre la Partie II et III de cette thèse. D'abord, nous en revoyons la définition à l'aide de la littérature sur l'ethnographie, puis nous déployons à nouveau des procédés d'affectation à l'aide d'exemples afin d'illustrer ce que nous entendons par « évoquer avec les mots » et ce que nous croyons être le rôle de l'ethnographe dans cet exercice. Ensuite, suivant la discussion sur le fait que nous incorporons et matérialisons tous les affects chacun individuellement, nous donnons des clés pour élaborer une description ethnographique intégrant la réflexivité et suscitant des sensations, aux fins de transformations. En résumé, le Chapitre VIII permet de clarifier notre conception de l'affect et de l'effet des affects sur les corps, donc de leur importance dans notre devenir, et comment un ethnographe peut en parler et les évoquer dans un récit.

1. Avoir du « style »

Afin de guider la tâche d'écriture, Van Maanen (1988, 2010) présente six types narratifs pouvant être mobilisés pour la présentation des rendus ethnographiques : 1— récit réaliste, 2 — récit confessionnel, 3— récit impressionniste, 4 — récit structuraliste, 5— récit poststructuraliste et le 6-récit mobilisateur. Nous retenons ici ses descriptions du récit impressionniste adjointe à celle du récit poststructuraliste, lesquelles nous déployons à notre manière dans ce qui suit.

D'abord, notons que le récit impressionniste[31] tout comme celui poststructuraliste visent à communiquer les ressentis d'une expérience vécue et liés à un espace-temps particulier ; ce que traditionnellement un chercheur masque lors de l'analyse. C'est par l'usage de figures de style littéraires (mots, métaphores, hyperboles, comparaisons, métonymie, l'ironie, etc.) que l'ethnographe impressionniste tente d'offrir à ses lecteurs un récit mémorable. Ce genre de récit n'a pas pour but de présenter froidement les sujets sous observation et les faits d'un milieu comme le fait un récit de type réaliste ; il se veut le narratif de l'accomplissement d'une expérience dans un milieu (Van Maanen, 1988) — ce narratif, c'est l'expression du chercheur qui *devient-le-milieu-d'exploration*. L'ethnographe cherche à rendre clairement la manière dont il a fait sens de l'activité étudiée en permettant au lecteur d'accéder à cette réalité en lui faisant éprouver ce qu'il a lui-même ressenti. Par conséquent, cette approche rédactionnelle permet à quiconque d'entrer au cœur d'un contexte et d'éveiller des affects :

> L'auditoire est appelé à revivre le récit avec l'ethnographe, et non pas à l'interpréter ou à l'analyser. L'intention n'est pas de dire à un lecteur ce qu'il doit penser d'une expérience, mais de leur présenter l'expérience du début à la fin et, ainsi, les entraîner immédiatement dans l'histoire afin qu'ils puissent en résoudre les problèmes et les énigmes à mesure qu'ils se déploient. (Van Maanen, 1988, p. 103)[xxx]

La densité[32] et le rythme soutenu du récit impressionniste, selon Van Maanen, en font alors un texte beaucoup plus accessible et appréciable pour un large public. Cette volonté dernière le genre impressionniste s'apparente à ce que nous aimerions produire éventuellement comme récit de recherche.

Pour sa part, le récit poststructuraliste a comme visée, de surcroît, de tenter de persuader le lecteur. Cette posture d'écriture cherche notamment à pallier une lacune des textes structuralistes : le manque de réflexivité de leurs auteurs dans l'élaboration de leurs textes, qui veulent décrier les structures de nos systèmes (Van Maanen, 2010). Dans cette optique, la réalité y est présentée de façon plutôt fictionnelle, car le but est de démontrer « qu'elle est mieux traitée comme une

---

31 « Tendance générale, en art, à noter les impressions fugaces, la mobilité des phénomènes plutôt que l'aspect stable et conceptuel des choses. » (Larousse, s.d.) Donc, l'impressionnisme vise à rendre vibrante une œuvre de manière à transmettre les émotions vécues.

32 J'allie ce terme, « densité », à la « thick description ». Ce type de description cherche à rendre les observations ethnographiques dans ses plus fins détails et de manière la plus étoffée possible. La « thick description » fut popularisée par l'anthropologue Clifford Geertz, puis largement reprise par des chercheurs tels que Marcus, Goodall et Van Maanen entre autres exemples (Brummans, 2015).

construction sociale fragile, sujette à de nombreux points de vue et d'interprétations » (Van Maanen, 2010, p. 248)[xxxi]. Surtout, il s'agit d'y montrer que les réalités ne sont pas fixes et qu'elles ne sont pas constituées d'entités complètes en soi (c'est-à-dire de substances distinctes et finies) : les réalités doivent être présentées comme des processus dont les composantes sont [ontologiquement et relationnellement] mouvantes — en d'autres mots, il s'agit donc d'illustrer différent type de devenirs-matières. Van Maanen (2010) remarque que les récits poststructuralistes sont, bien entendu, caractérisés par le désordre, les fluctuations dans le sens en train de se créer, l'ouverture et l'innovation dans la mise en écrit. Il note tout particulièrement trois thématiques récurrentes dans ces textes :

- Premièrement, l'accent est généralement mis sur les moments et les lieux où les identités stables et les frontières qui les structurent s'effondrent ;
- Deuxièmement, il y a un accent sur ce qu'Eco (1986) appelle « l'hyper-réalité », c'est-à-dire les moments et les lieux où la vie est exagérée et où les signifiants manquent de référents clairs ;
- Troisièmement, il y a une sorte de sens apocalyptique dans les récits post-structuraux qui représentent la nouveauté, l'innovation et une sensibilité à imager la fin-du-monde-tel-que-nous-la-connaissons. (Van Maanen, 2010, p. 246)[xxxii]

Van Maanen conclut sur l'approche poststructuraliste du récit qu'elle mène à des textes partiels (non terminés) et à des conclusions douteuses, car ces textes visent plutôt à enclencher de nouvelles voies réflexives : de nouvelles potentialités d'actions.

D'ailleurs, Bruni (2005b) abonde dans le sens de Van Maanen sur l'importance d'un virage vers des récits plus sophistiqués qui tentent non seulement de faire valoir un point, mais qui entraînent le lecteur à envisager de nouvelles potentialités. Dans un article portant sur sa position de chercheur dans un contexte plutôt particulier, il fait la démonstration que l'ironie peut être un genre littéraire tout à fait convaincant et stimulant pour un lecteur. Le contexte où Bruni s'est inséré était atypique dans le sens où il s'agissait d'un milieu privé (une université privée subventionnée avec des fonds d'entreprise du domaine économique), soit un environnement tout à fait étranger à ce chercheur qui, habituellement, s'intéresse plutôt à des contextes dans le milieu de la santé et liés au réseau public. Dans cette perspective de rendre le lecteur actif, Bruni (2005b) propose l'ethnographie comme un produit en transformation et transformateur en plus d'être une méthode,

car elle peut se vêtir des multiples sens qui découlent des multiples interprétations opérées par les lecteurs. En ce sens, le récit n'est pas un produit fini mais plutôt une ressource à l'interprétation, les récits impressionnistes et post-structuraux participent tout autant aux *devenirs* des lecteurs qu'au devenir de l'auteur.

Pratiquer l'art, la musique, mais aussi l'écriture… déchaîne les devenirs, disent Deleuze et Guattari (1980). L'art sollicite les affects, l'art entraîne le corps et l'esprit dans un état vibratoire propice à l'affect, augmentant ainsi les potentialités d'être transporté dans des devenirs (notamment avec la matière artistique avec laquelle nous sommes en contact). Il va sans dire ici que l'exercice d'écriture est non sans importance.

Du moment où nous avons été sensibilisée à cette perspective du devenir, nous nous sommes attardée à observer notre processus transformatif à travers nos divers engagements, et à travers une panoplie d'activités qui nous font vibrer. Par rapport aux dires de Deleuze et Guattari (1980), en étant plus attentive dans nos séances d'écriture, surtout lors de la rédaction de textes qui devaient être rendus publics, nous avons constaté une évolution dans notre façon d'écrire et dans notre rapport avec l'écriture, mais, surtout, nous avons constaté un cheminement différent dans la fabrication de nos pensées. En effet, écrire nous force à être plus indulgente face à nos expériences, ou, disons, face à nos ressentis issus de nos expériences. Quoiqu'il y ait un rappel des souvenirs et de la mémoire corporelle lorsque vient le temps de mettre sur papier un événement vécu, le temps long de l'écriture (versus l'instantanéité de l'événement) permet à l'esprit d'apprivoiser les tensions corporelles et de respirer avec elles. Ultimement, l'esprit et le corps trouvent un rythme commun. Les impressions et les jugements mûrissent dans l'acte de rédaction et, en plus, la multiplicité d'une situation apparaît dans l'acte d'écriture : rétrospectivement, tout cela mène à une interprétation différente d'un événement. Les périodes où nous sommes plus assidue à l'exercice d'écriture (des périodes où quotidiennement nous mettons nos ressentis sur papier), nous en arrivons à mieux (nous) maîtriser (dans) la spontanéité d'une situation : corps et esprit s'orchestrent plus rapidement, l'harmonie est plus facile à trouver. L'écriture nous permet de nous construire de manière plus intégrée et responsable, plus solidement et durablement.

Pour illustrer cela, nous prenons l'exemple de notre article « Le chantier pour repenser la ville durable ? Regard sur la rue Sainte-Cath », parut sur le blogue d'*Ici et d'ailleurs* et écrit en septembre 2016 (voir Appendice E, p. 347), qui porte sur le résultat d'un concours architectural.

Initialement, nous étions tout à fait en désaccord avec le choix du jury pour le projet de la firme d'architecture Kanva, nommé IMAGO : ce projet devait[33] être installé sur la rue Ste-Catherine de Montréal afin d'alléger l'expérience du chantier de construction pour les usagers du centre-ville, un chantier qui s'est tenu sur cette artère pendant plusieurs années, à partir de 2017. Nous étions donc très émotive suite à l'annonce et, comme nous étions impliquée depuis quelques mois dans la thématique des chantiers en ville (par le biais d'autres engagements avec le Bureau du design de la Ville de Montréal), nous sentions le besoin d'écrire et d'émettre notre opinion sur ce dénouement. Finalement, comme le texte disponible en annexe le démontre, après plusieurs heures d'écriture, de réflexion, de recherches, de réécriture… notre point de vue sur le projet IMAGO de Kanva a complètement changé, au point d'en accepter le design que nous détestions au départ. Voici un extrait de cet article :

> De plus, je salue tout particulièrement l'audace du jury dans leur sélection. La proposition **IMAGO** de Kanva était définitivement la moins conventionnelle des cinq finalistes du concours. Sans compter qu'en plus de son originalité, elle se démarque par sa fonctionnalité. L'installation gonflable favorise l'atténuation des nuisances d'un chantier et s'adapte facilement à son déplacement, ainsi qu'à son évolution. (Appendice E, p. 347)

En définitive, notre article porte plutôt une critique sur l'approche de présentation du concours par la Ville de Montréal, comme étant l'origine de la conceptualisation déficiente des projets par l'ensemble des équipes participantes.

> Néanmoins, ce choix, additionné à l'ensemble des discours tenus par les autres participants lors des présentations publiques du 24 août dernier, me laisse perplexe devant la perception qu'ont eue les finalistes de ce concours d'habillage de chantier. Sans être similaires dans leur forme, les cinq propositions se recoupaient d'une certaine manière dans leurs intentions, ce qui laisse supposer un cahier des charges bien documenté et directif en vue de l'étape finale du concours. Les mots d'ordre semblaient tourner autour des mots flexibilité, adaptabilité, communication, mais aussi atténuation, lieu de destination, attractivité et événementiel.

33 « Devait », car finalement la ville n'a jamais procédé à la réalisation de ce projet d'atténuation des nuisances du chantier : IMAGO n'a donc jamais vu le jour.

Vous vous demanderez ce que je reproche à ces derniers ? Ils ne constituent tout simplement pas des modes de transformation et d'appropriation **durables** dans la ville. (Appendice E, p. 349)

D'autres exemples de cela sont encore plus frappants dans mes textes qui portent sur mon agression sexuelle (disponibles en Appendice A). Je pense notamment au texte : « Pour que la honte des victimes d'agressions sexuelles cesse » parut sur le HuffingtonPost Québec *(Appendice A, p. 309). Dans ce texte, je tente de mettre en mots mon sentiment de malaise face aux préjugés portés contre les victimes d'actes sexuels. Fait intéressant, c'est une œuvre artistique — une pièce de théâtre* de Fanny Britt en l'occurrence — qui a déclenché chez moi le besoin d'écrire ce texte libérateur. Bref, exprimer à travers l'écriture comment j'ai reçu les préjugés des autres m'a permis d'accepter que j'aie pu agir de façon récusable aux yeux de certaines personnes, et de mieux me comprendre.*

> « Je ne comprends pas. Tu n'agis pas comme quelqu'un qui s'est fait violer. » *Cette phrase, une amie (de l'époque…) me l'a adressée dans l'année suivant mon agression sexuelle. Cette phrase m'a profondément marquée, au point de me plonger dans un grand état de malaise chaque fois que je me la suis remémorée les six dernières années. […] La manière dont une victime (ré)agira à la suite d'une agression dépend donc d'innombrables éléments liés tant à son passé, à son état intrinsèque qu'au contexte de l'événement. C'est d'ailleurs cette complexité qui nuancera la perception d'une victime sur la nature de l'agression qu'elle a subie : deux événements « semblables » n'auront pas la même gravité pour chacune des victimes. Dès lors, d'une part, un œil externe ne peut évaluer de la sévérité d'un événement. D'autre part, les réactions et les séquelles d'une victime seront, elles, assurément imprévisibles et singulières. (Appendice A, p. 318)*

D'ailleurs, dans ce texte, c'est grâce à la philosophie de Deleuze et Guattari (1980) que j'exprime cette compréhension et cette acceptation de mes comportements (mais aussi des comportements des victimes en général).

**Plus précisément, il s'agit de la pièce « Hurlevents », inspirée du roman* Les Hauts de Hurlevent*, présentée au Théâtre Denise-Pelletier en février 2018. La pièce porte sur les relations amoureuses et aborde notamment le thème de l'agression sexuelle.*

Comme vous pouvez le constater, cette observation sur notre devenir au travers de l'écriture a donc été facilitée par notre intégration en tant que blogueuse sur une plateforme de diffusion

dédiée à l'architecture : une série de nos écrits, qui portent sur notre conception de l'architecture, est disponible sur des plateformes publiques (tous ces textes sont disponibles en annexe de la thèse ; voir Appendice E). Notre pratique du blogue n'est donc pas accessoire, et ce, sous plusieurs dimensions. Cela nous a amenée, comme mentionné ci-haut, à *devenir-plus-posée* dans des situations de tous les jours, où notre pratique de l'aménagement ou nos opinions étaient impliquées ; à appliquer et tester notre problématique par rapport à divers sujets de l'actualité et, évidemment, à la faire évoluer, ou à pratiquer une forme de rendu ethnographique issue d'une ethnographie du quotidien. De plus, en tant que rendu impressionniste de l'actualité — car évidemment nous nous gardons d'user de fiction et d'hyperréalisme dans le contexte du blogue — , nous avons pu constater que le blogue agit tel un agent sensibilisateur auprès des lecteurs comme le propose Van Maanen. Immanquablement, à la suite de publications, nous avons reçu des commentaires qui attestent de changements chez le lecteur face aux enjeux abordés : quelques lecteurs sont *devenus-autre-chose* (principalement, ils sont devenus plus concernés à propos des pratiques écologiques en architecture et en aménagement urbain, comme celles-ci étaient nos thèmes principaux). En lisant nos articles : ils ont été pris dans de nouveaux rapports de mouvement.

Voici quelques commentaires :

> « *Ahuntsic est le quartier où j'ai grandi, toujours cher à mon cœur. J'y ai vécu de 1949 à 1973, à trois adresses différentes, toutes proches de la rue Fleury. Si je pouvais contribuer d'une façon ou d'une autre à cette* Courtepointe*, j'en serais ravie… et fière ! La mémoire que j'en ai pourrait-elle servir à quelque chose ?* » (Cécile Racine, 21 octobre 2016, voir : https://kollectif.net/42450-2/)

> « *Je partage tout à fait les réflexions de Marie-Claude Plourde. Il faut prendre le temps de regarder toutes les solutions possibles afin de faire en sorte qu'une balade sur la montagne soit une activité heureuse pour tous et toutes. Ne réglons pas un problème pour en créer d'autres.* » (Serge Emond, 23 juillet 2018, voir : https://kollectif.net/retrait-transit-mont-royal-frein-changement-de-culture%e2%80%89/)

> « *Vos textes sont fluides et percutants, mais surtout, ils apportent de la lumière et de la profondeur à mes réflexions.* » (Antoine Bonetto, 4 novembre 2016, via LinkedIn)

> « *Bonjour Marie-Claude ! Merci d'avoir accepté mon invitation. En fait, j'ai lu ton article sur Kollectif et je l'ai trouvé vraiment judicieux et pertinent. L'approche actuelle du développement durable demeure encore un peu trop sous l'emprise de la vision capitaliste productiviste de notre époque. Il nous faut repenser l'architecture, la ville et le paysage.* » (Jean-Paul Boudreau, 7 octobre 2016, via LinkedIn)

Sans favoriser l'un des types de récits ethnographiques de sa catégorisation, Van Maanen émet tout de même son opinion quant à leur capacité à toucher et sensibiliser les lecteurs. Il dit :

> […] que la compréhension de soi n'est pas le point ultime du travail de terrain comme le suggèrent parfois les adeptes d'une forme confessionnelle de l'écriture ethnographique. Il n'est pas plus dans la représentation brillante, et objectivée, d'une autre culture telle que le ferait le narrateur réaliste. Les contes impressionnistes dansent autour de ces deux pôles, ce mouvement permet d'informer, d'éduquer, d'amuser et d'évoquer de manière utile (Van Maanen, 1988, p. 139)[xxxiii].

Van Maanen reste très clair quant à la portée scientifique d'un récit impressionniste, qui est à l'image de celle du récit poststructuraliste. Ce type de narration n'offre pas nécessairement de solution à un problème, mais il possède la qualité de soulever des questions auprès du plus grand nombre, proposition renforcée par Douglas Macbeth (2001) dans son texte sur la réflexivité en recherche qualitative, présenté au Chapitre VI (voir point 2, p. 169). Macbeth soutient indirectement que le récit impressionniste peut être une forme textuelle qui actionne la réflexivité, en tant que qu'exercice représentationnel en soi, lequel inclut l'auteur, ses doutes, ses positionnements, etc., mais aussi une multiplicité de voix. Il décrie que la logique narrative d'un texte réaliste efface la présence de l'ethnographe dans le récit, alors que cette stratégie a plutôt l'effet de faire ressentir son l'absence.

Ces diverses réflexions par des références de renom dans le domaine de l'ethnographique nous amènent à nous demander : mais qu'est-ce que nous aimerions produire lors de la mise en écrit de notre prochaine exploration ? Une nouvelle théorie ou une bonne histoire ? Ou encore, est-ce que la publication sur des blogues pourrait être, tout simplement, la forme de rendu à adopter ? Celle-ci, du moins, nous convient le mieux et a fait ses preuves.

1.1. Adopter un « style » visuel

Il y a d'abord une question fondamentale à aborder : comment produire un récit impressionniste et critique (et nous pourrions aussi dire : poststructuraliste) représentant les autres, l'activité, la *com*[m]*union*, la transformation, le *devenir-matière*, etc., considérant que « nous ne pouvons pas représenter les autres dans d'autres mots que les nôtres » (Van Maanen, 1988, p. 12 ; note 8)[xxxiv] ?

Cela suppose une question supplémentaire : quels sont ces mots qui nous appartiennent, qui nous ressemblent et nous représentent ?

Cela exige de considérer son auditoire. Nous, par exemple, nous souhaitons nous adresser, oui, aux communautés du domaine de la communication, mais aussi, parce que l'architecture nous tient à cœur, nous aimerions aussi converser avec ceux qui la pratiquent. Donc, si nous ciblons ce dernier auditoire, entre autres, il semble important d'élargir le répertoire de symboles (signes, écritures, images, chiffres, représentations…) utilisables dans la création du récit : c'est-à-dire qu'il ne faut plus seulement nous contenter des mots.

En effet, l'architecture — « l'art de construire » (Architecture, Dictionnaire Larousse) — ancre ses racines dans la tradition des Beaux-Arts (Beaux-Arts, Encyclopédie Larousse ; Zola, 1998). Ces racines font de la représentation visuelle un outil de partage privilégié par les architectes : le dessin, en tant qu'héritage des Beaux-Arts, en est donc un outil ancré historiquement (Groleau et Demers, 2012). Le dessin, en tant qu'outil traditionnel de cette profession, par rebond, est aujourd'hui aussi celui des professions connexes travaillant au développement de projets d'architecture (Bucciarelli, 2002 ; Groleau et Demers, 2012).

Alors, quels sont ces mots qui nous représentent et qui représentent ces individus avec qui nous désirons dialoguer ?

Étant nous-mêmes formée en architecture, les images font certes partie d'un rendu impressionniste adapté à un tel objectif. Devant cet énoncé, mais aussi en suivant les recommandations de Van Maanen (1988), dans l'espoir de toucher un plus large public (autre que la communauté scientifique), il nous apparaît alors primordial de réfléchir à l'utilisation des représentations visuelles dans un rendu ethnographique (et même au-delà : par exemple, le recours aux images dans les chapitres précédents nous a grandement aidées à expliciter des idées). Ces représentations peuvent être issues d'un milieu d'exploration ou, encore, être de notre propre création : ces dernières pourraient d'ailleurs être essentielles en tant que données reflétant notre *devenir-matière* de chercheure en présence. Nous avons d'ailleurs un exemple de cela, issu d'un préterrain à cette réflexion :

À l'hiver 2015, dans le cadre de notre séminaire doctoral en ethnographie organisationnelle[34], il nous avait été demandé de représenter visuellement le milieu de recherche à l'étude pour le cours. Quel plaisir nous avons ressenti à utiliser le dessin comme outil pour adopter une posture réflexive par rapport à notre démarche autoethnographique ; car, en effet, nous étudiions à ce moment un organisme sans but lucratif (OSBL) pour laquelle nous étions impliquée en tant que membre du C. A. et responsable des communications.

Dans la réalisation de cet exercice réflexif, un constat à propos de notre groupe a émergé, auquel nous n'aurions pas eu accès autrement ; si nous nous étions contentée d'écrire des mots dans notre journal de bord par exemple. Dans la matérialisation visuelle de nos ressentis sur l'OSBL, il nous est apparu que notre groupe réalisait l'impossible pour améliorer le vivre ensemble dans la métropole montréalaise. Instinctivement, nous en sommes venue à représenter cela dans la figure de Superman, un superhéros. À partir de ce constat issu de l'acte de dessiner, nous avons réalisé un rendu autoethnographique plutôt ludique, car nous y avons fait dialoguer la littérature sur la communication organisationnelle et celle traitant du symbolisme du superhéros (Plourde, 2015). Ce faisant, nous avons produit un récit qui a été lu avec plaisir par les membres de l'OSBL, c'est-à-dire un public non scientifique.

De plus, au-delà de ce constat par rapport au groupe en tant qu'unité (une unité de l'ordre de l'agencement bien sûr) bien plus forte que la somme de ses parties, produire cette représentation nous a permis de reconnaître que nous avions changé en tant qu'individu depuis que nous nous impliquions avec cet OSBL. À force de graviter aux côtés d'individus rêveurs, ou encore, avec des compétences différentes des nôtres, nous avions gagné une meilleure confiance en nos capacités : nous nous sommes surprise à oser, à ne pas paniquer devant les imprévues, et même, à réaliser que nous étions un leader pour certains individus. La force du groupe nous a élevée sur le plan individuel.

34 Le cours d'Ethnographie organisationnelle (COM7152) a été offert à l'hiver 2015 par Boris H. J. M. Brummans, à l'Université de Montréal, dans le cadre du programme de doctorat conjoint entre l'UQAM, l'Université de Montréal et l'Université de Concordia.

Illustration 3.2. Dessin spontané issu du journal de bord
Réalisé par Marie-Claude Plourde, en février 2015

Bref, ce simple dessin, réalisé dans un état proche de la pleine conscience plutôt que celui d'une réflexion intellectualisée, a permis d'exprimer beaucoup de choses sur la nature de l'OSBL et nous a donné les mots pour en parler à un public plus large.

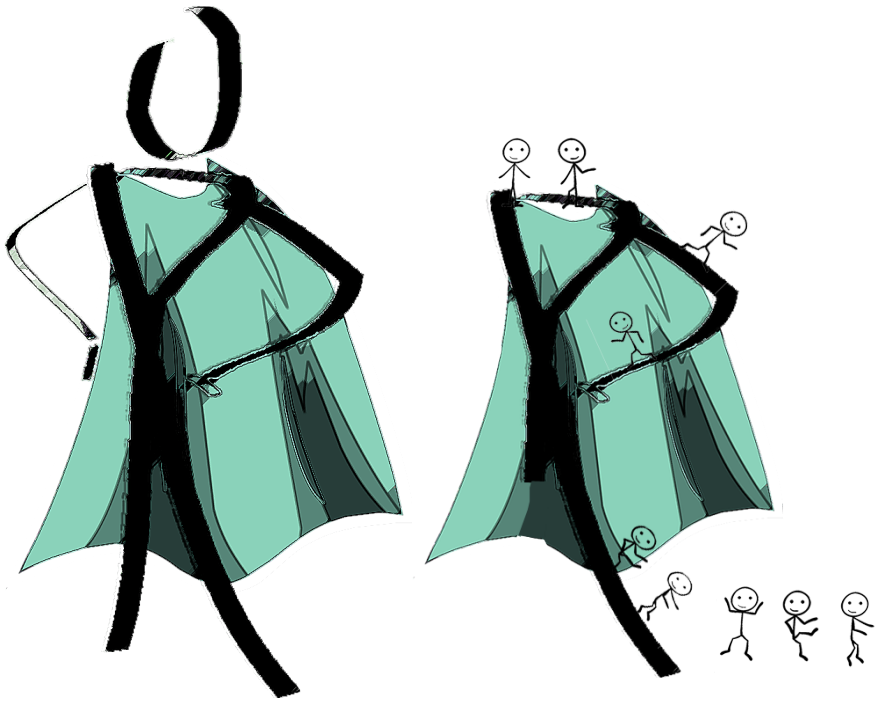


Illustration 3.3. Représentations visuelles finales du superhéros de l'autoethnographie sur l'OSBL
Réalisées par Marie-Claude Plourde, en avril 2015

Ce choix, d'utiliser de l'image et du dessin, peut aussi se transposer dans la forme scripturale du récit. Il semble que l'usage de la métaphore et de la comparaison doit être récurrent dans le but de susciter l'imaginaire du lecteur et l'activation de ses affects ; comme la métaphore du superhéros. Puis, il y a le recours (consciencieux) à des mots qui n'appartiennent pas qu'à une niche de scientifiques intéressés aux affects et à la communication. Nous souhaitons aussi nous inspirer de l'écriture de Tim Ingold. Ce dernier explique dans une entrevue avec Claire Vionnet (Ingold et Vionnet, 2018) — une docteure en anthropologie de l'Université Lausanne, présentement en recherche postdoctorale à l'Université Concordia sur le thème de la danse contemporaine — qu'il n'y a pas de magie derrière ses textes de types universitaires dont l'écriture transporte pourtant le lecteur. Sa vision de l'écriture rejoint beaucoup les critiques de Van Maanen (2010) discutées plus tôt : l'universitaire n'est pas formé à l'écriture plus littéraire, et les rendus ethnographiques finissent trop souvent par être stériles. En ce sens, il dénonce, d'une part, un pris pour acquis des universitaires : il y aurait deux formes d'écriture, une universitaire et une autre poétique, lesquelles personne n'ose transcender. Il répond que sa manière d'écrire,

> [c]e n'est pas de la poésie, mais ce n'est pas non plus de l'écriture académique au sens traditionnel du terme. Et c'est incroyablement difficile à faire. C'est le grand constat. Les gens voient une écriture qui semble fluide et qui se lit bien. Et ils pensent : « J'aimerais pouvoir écrire aussi facilement que cela ». Et vous devez répondre : « Ce n'est pas facile, c'est difficile, vraiment difficile à accomplir ». (Ingold et Vionnet, 2018, p. 86)[xxxv]

D'autre part, il revendique plus de respect pour les mots. Selon lui, il y a une tendance qui se dessine : les universitaires délaissent les mots suivant l'argument que les mots ne peuvent appréhender les ressentis.

> Les mots sont de belles choses. Ils sont comme des pierres précieuses : ils capturent la lumière et la réfractent de multiples façons. Ils ont de nombreuses facettes. Nous devrions vraiment les honorer plutôt que de dire « les mots ne sont pas bons, nous devons revenir à la performance ». Non : les mots sont bons, mais il faut être vraiment respectueux et prudent dans la façon dont nous les utilisons, pour utiliser le bon mot au bon endroit. (Ingold et Vionnet, 2018, p. 86)[xxxvi]

Pour terminer ce premier point, nous retenons de tous ces enseignants et enseignements que, quoique l'écriture soit un travail de longue à haleine, la recette est pourtant bien simple : Ingold nous dit que tout est dans l'effort et le rythme. Les mots possèdent une musicalité avec laquelle nous entrons en résonnance (ou non), les mots ont le pouvoir de modifier notre zone d'indiscernabilité. Ingold prend, par exemple, fréquemment le temps de lire à voix haute ses écrits afin d'en tester l'harmonie sonore. S'il y a une discordance, c'est que quelque chose doit être fixé (Ingold et Vionnet, 2018). Dans la section suivante, nous approfondissons cette orientation en décortiquant davantage ce que nous entendons par le pouvoir des mots à stimuler des affects, à défaut de pouvoir exprimer clairement les affects par les mots.

2. Évoquer par les mots

Comment aller plus loin qu'une simple mise en mots de ce qui peut être ressenti, plus loin que l'utilisation générique de termes évoquant des sentiments ? Comment faire ressentir en cessant d'utiliser les catégories triviales : joie, tristesse, colère, anxiété… en nous rappelant que les mots n'offrent pas une vérité sur le monde ; plutôt, ils illustrent un monde de manière à être utile pour des groupes particuliers (Gergen et Gergen, 2018), afin que ces derniers se forgent leur propre vision de la réalité. L'ethnographie évocatrice semble une recette un peu plus élaborée que les recommandations (simples, mais fort utiles) d'Ingold pour nous aider à réfléchir sur la présentation

d'un rendu ethnographique sur les affects, car cette démarche se donne justement l'objectif d'« affecter » le lecteur. Pour ce faire, elle allie la force de l'ethnographie — soit offrir une compréhension du quotidien de groupes ciblés — à la culture, à l'aide de descriptions denses (*thick descriptions*), mais surtout avec la prise en compte des sensations dans le rendu des descriptions. Les sensations sont importantes, car « elles sont une partie intégrale de la conscience et du comportement de l'individu. Les individus humains sont des créatures autant sensitives que réflexives »[xxxvii] (Skoggard et Waterson, 2015, p. 111).

Ian Skoggard et Alisse Waterson (2015), deux anthropologues ayant écrit sur le sujet, rappellent que l'« affect » se lit à la fois comme un nom et comme un verbe transitif (affecter). Ces auteurs présentent l'affect (nom masc.) comme quelque chose qui réfère aux

> […] sens et sensibilités et leur relation à l'esprit et au corps, ces aspects sont inséparables même si l'on tente d'en démêler les éléments, disséquer les sentiments, les désirs, les inclinaisons, et leurs effets au niveau de l'individu et au niveau du collectif. (Skoggard et Waterson, 2015, p. 112)[xxxviii]

Ils terminent en soulignant que l'affect est un élément essentiellement interne au corps et à l'esprit, mais qui s'externalise. Ils ajoutent que l'affect peut être collectif : un affect peut transcender les individus d'un groupe. Cependant, le CNRTL dit de l'affect qu'il est une « disposition affective élémentaire (par opposition à l'intellect), que l'on peut [néanmoins] décrire par l'observation du comportement, mais que l'on ne peut analyser » (Affect, CNRTL). Car, ces intensités dépassent l'entité affectée et échappent à sa conscience (Massumi, 2002). Il n'y a qu'à penser aux « bâillements » ou aux « sourires », qui sont de très bons exemples de ces explications. Ce sont des états qui voyagent d'une personne à l'autre — nous dirions même qu'ils résonnent d'une personne à l'autre — et qui peuvent s'intensifier ou s'affaiblir en se faisant (Fotaki, Kenny et Vachhani, 2017)[35].

Quant à l'explication du terme « affect » comme un verbe, Skoggard et Waterson s'arrêtent à la simple explication d'une interrelation entre deux individus, l'un qui affecte et l'autre qui est affecté. Pourtant, les définitions du verbe « affecter » sont bien plus précises que cela. Nous apprécions tout spécialement la définition mathématique, car les autres sont plutôt péjoratives en

35 Ces autrices réfèrent à Tomkins (1963) lorsqu'elles illustrent l'affect du sourire et du bâillement : Tomkins, S. (1963). *Affect, Imagery, Consciousness – Vol. II: The Negative Affects*. New York: Springer.

regard à cette action : il serait pénible d'être affecté selon la majorité des définitions. Affecter, en mathématique, consiste à « munir une quantité quelconque d'un signe (signe plus ou moins, coefficient, etc.) de manière à la modifier par cette marque » (Affecter, CNRTL). Cette définition (sans supposer que l'affectation est un processus pénible) évoque l'empreinte d'une chose sur une autre, et qu'il puisse résulter de cette rencontre entre deux éléments une modification des rapports de mouvement des corps, telle que modélisée dans les chapitres de la Partie II de la thèse (voir Chapitre IV, p. 86 ; Chapitre V, p. 125). Ces deux définitions (nom et verbe) nous semblent intéressantes à regarder ensemble pour tenter d'aborder les affects dans un récit : ensemble, ces perspectives sur l'affect mènent le chercheur à être très attentif à l'observation des relations entre les corps et aux effets subséquents. Ces effets s'inscrivent sur un spectre large : il peut s'agir de modifications physiques, de l'humeur, du comportement, du langage, des habitudes, de l'environnement, etc.

Cela dit, la tâche semble se complexifie : comment identifier un affect et en discuter s'il ne peut être nommé (seulement observé), et s'il n'est pas reproductible d'un individu à l'autre ? Dans les paragraphes qui viennent, suivons Annemarie Mol et John Law et partons du constat que nous avons et sommes tous un corps.

Dans l'activité quotidienne, tout individu met son corps en action et, par conséquent, c'est avec son corps qu'il entre « en union avec » son environnement. Mol et Law (2004) se demandent s'il est plutôt possible, considérant que nous avons déjà une certaine connaissance du corps que nous avons — nous savons avoir deux jambes pour marcher, nous savons devoir bien manger régulièrement pour que notre corps fonctionne, etc. —, de mieux comprendre **comment nous faisons notre corps** ? Qu'est-ce qu'une enquête sur nos actions peut nous apprendre sur ce que fait (ou pas) un corps ? Dit autrement, est-il possible d'enquêter sur nos activités afin de saisir comment nous affectons notre corps et quels effets en ressortent ?

Pour répondre à ce dernier questionnement, ces auteurs se sont penchés sur la condition hypoglycémique de certains individus pour développer leur idée. De manière simple, prenons l'individu qui teste son taux de glycémie quelques fois par jour. Cet individu, par cette simple action, peut contrecarrer toute possibilité de crise hypoglycémique en ajustant son alimentation ou ses activités physiques selon les résultats obtenus. De façon très intéressante, il est à noter que cet exemple traite de la multiplicité d'un corps humain dont l'un des éléments de cette multiplicité est

une *machine* à prendre le taux de sucre dans le sang. Toutefois, pour diverses raisons personnelles, certains diabétiques ne recourent pas à la prise de sang quotidienne. Mol et Law (2004) discute de l'exemple d'une femme qui, pour s'éviter d'affronter sa condition, mange davantage. De cette façon, elle s'assure d'avoir un taux de sucre dans le sang toujours élevé et s'évite toute possibilité de malaises liés à l'hypoglycémie ; mais en traitant ainsi sa maladie, elle se construit un corps plus adipeux, et possiblement moins en santé sur d'autres plans. Nous pourrions traduire cela en termes spinoziste comme suit : cette dame diminue sa puissance d'agir (elle ralentit le mouvement moléculaire de son corps) dans cette action de manger plus. Pour expliquer cette affirmation, mettons en pratique ce que nous avons vu à la Partie II de la thèse : en effet, manger plus, garder un taux de sucre élevé dans le sang, conserver une masse graisseuse trop importante… ce sont toutes des actions qui nuisent à la santé de cette dame. Puis, maintenir ainsi une mauvaise condition corporelle agit sur ses pensées : nous pouvons imaginer que cela contribue à soutenir son état d'évitement par rapport à sa maladie et ainsi de suite… L'évitement fait qu'elle détériore toujours plus son état physique, un état physique malsain qui, à son tour, agit de nouveau sur ses pensées…

Une autre dame qu'ils ont observée a pour stratégie d'être très à l'écoute des signaux de son corps et d'avoir une hygiène de vie structurée afin d'éviter le recours à la machine de test glycémique. Par exemple, elle coordonne ses activités physiques avec ses repas dans une journée, ou encore, tous les espaces qu'elle fréquente au quotidien disposent d'un coin collation ; nous pourrions dire en ce sens que son corps est dispersé dans son environnement, car les collations font partie du bon fonctionnement de son corps, elles en sont une extension. Si cette dame perçoit un changement dans son corps, elle prend les mesures nécessaires pour éviter une crise, mais si son environnement est exempt de collations, elle ne pourra pas contrôler la crise qui se pointe : son corps « est » son environnement, car il *devient* selon la constitution de l'environnement. Ces deux dames ont deux manières très différentes d'agir face à l'hypoglycémie : la première est dans un état d'évitement, l'autre de contre-action. Quoiqu'elles aient la même condition, à travers leurs actions face à la maladie, elles se sont construit des corps très différents. Ou encore, Mol et Law (2004) discutent d'un autre cas. Notons d'abord qu'*a priori*, un sportif diagnostiqué avec une condition hypoglycémique aurait à renoncer à sa passion à cause du corps qu'il pratique : les risques d'hypoglycémie sont trop élevés. Mol et Law (2004) présentent le cas d'une sportive qui s'est construit un corps diabétique et sportif : quotidiennement, elle travaille très fort pour maintenir une balance, toutes ses actions sont dirigées au maintien et à la construction de ce corps

diabétique-sportif, et probablement que cette dernière utilise une machine pour soutenir ses efforts. Ici, peut-être pourrions-nous parler d'une stratégie de co-action avec une matière autre.

Autrement dit, cette réflexion porte sur l'engagement d'un individu à la construction de son propre corps et, par rebond, à la construction de ses conditions d'affectations. Il n'est pas possible de dire comment chacune des personnes mentionnées ci-haut ressent l'hypoglycémie — il est fort probable que la dame qui opte pour être à l'écoute de son corps peut difficilement expliquer à un autre individu ce qu'elle entend de son corps —, cependant, des observations corporelles et environnementales peuvent permettre de mettre en relation les actions et leurs effets. De plus, cela nous montre l'importance de discuter des façons dont un individu énacte (met en action) son corps et son environnement afin de retracer tous les éléments qui le composent et affectent son mode de présence au monde (comme l'utilisation ou non d'une machine à glycémie). L'écriture autoethnographique sur les affects devrait donc inclure le plus de pistes possible destinées au lecteur afin qu'ils puissent reconstruire le(s) contexte(s) d'affectation. Ainsi, il sera lui-même en mesure de tracer les liens entre les actions et les effets. Voici un extrait de notre journal de bord qui exprime l'idée de Mol et Law, mais appliquée au contexte de l'architecture :

> Un peu de la même façon, la poutre de métal qui se tord nous dit : « je suis affectée par le climat ». Elle arrive à dire cela parce que des yeux extérieurs (un observateur, un miroir, le recul ou la réflexivité) auront remarqué que la poutre est mal isolée, ou que les variations de température ont été extrêmes la dernière année, ou qu'il n'est pas habituel dans la pratique architecturale d'utiliser une poutre en acier pour ce genre de construction, etc. Cet affect est rendu visible par la réaction « corporelle » qui en découle, mais sa cause reste tout à fait sujette à l'interprétation de l'observateur. (Journal de bord, Marie-Claude Plourde, avril 2018)

Encore une fois, ce qu'il faut retenir ici c'est que le contexte de l'affect est un entrelacs de matières, dont il est impossible de séparer le sujet de l'objet (Plancke et Simoni, 2018 ; Skoggard et Waterson, 2015), d'où l'importance de détailler autant que possible les actions et l'environnement d'un milieu d'exploration. Puis, au cœur des écrits, il reste primordial de discuter des ressentis corporels et émotionnels du chercheur pour susciter un affect chez le lecteur et, quoique cet affect diffèrera d'un individu à l'autre, cet ensemble engendrera des formes d'interprétations. Encore une fois, tout cela relève de la richesse des descriptions présentées et de la puissance des mots utilisés :

> Si la représentation est un moyen de construire des réalités, alors nous pouvons accroître les possibilités d'action à mesure que nous enrichissons l'éventail des

> descriptions. Chaque description offre un chemin pour comprendre, valoriser ou approcher le monde et, ce faisant, la gamme d'actions intelligibles. (Gergen et Gergen, 2018, p. 275)[xxxix]

Pour y parvenir, Kenneth J. Gergen et Mary M. Gergen (2018) — tous deux professeurs émérites en psychologie, la dernière notamment connue pour sa contribution à la pensée féministe — proposent de passer de la description conventionnelle à une écriture imaginative. Pour ce faire, ils invitent les ethnographes à privilégier l'usage de la métaphore en argumentant, de surcroît, « qu'un déplacement vers une écriture non conventionnelle peut convier le lecteur à percevoir un événement de manières plus surprenantes »[xl] (Gergen et Gergen, 2018, p. 275). C'est en ce sens particulier que nous disions des mots qu'ils doivent évoquer.

Ces auteurs poursuivent en nous disant de l'ethnographie évocatrice qu'elle se donne le mandat d'affecter le lecteur à l'aide de formes représentatives imaginées, qui ne s'arrêtent pas seulement à présenter la « réalité » telle qu'elle est — car la profonde vérité de l'affect d'un individu est inaccessible à l'observateur et sans mots pour l'esprit du corps. C'est pourquoi, proposent-ils, que l'affect peut, peut-être, se rendre présent à travers le **surplus de sens** (les potentialités) dont un texte est porteur. Gergen et Gergen (2018) soulignent que, ainsi, le rôle de l'ethnographe est plutôt de contribuer à multiplier les interprétations et les possibilités d'associations chez le lecteur ; le texte de l'ethnographe est plus à même de résonner dans le corps et l'esprit du lecteur. Dans un dialogue (2018), Mary Gergen explique à Kenneth Gergen qu'afin d'écrire de manière évocatrice, elle amène son corps en présence dans une représentation visuelle du contexte qu'elle cherche à décrire. Ainsi, elle tente de faire revivre à son corps les sensations vécues afin de produire un récit des plus engageant corporellement. Ces chercheurs proposent aussi de se tourner vers des formes littéraires où un rythme et un ton peuvent être donnés aux mots, comme les poèmes.

Nous, par exemple, depuis une dizaine d'années, nous aimons bien écrire des haïkus. Il pourrait être intéressant de voir comment ceux-ci peuvent s'inscrire dans un récit ethnographique aux côtés de représentations visuelles (telles que celle du superhéros, présentée plus haut). Voici un échantillon de nos compositions. Les premiers haïkus portent sur la Nature ; il nous semble que leur lecture a le potentiel d'éveiller un attrait et un respect pour cette dernière :

Le temps des rainettes,
Traînée d'étoile sur l'eau,
Respirer le Nord
(mai 2016)

Sol vert et soyeux,
Au loin des sommets glacés.
Brise et frissons
(juillet 2020)

Tonnerre des flots,
Puissance hypnotique.
Un chant d'oiseau perce
(juillet 2020)

À l'œil, glaciale
Au toucher, une morsure.
Limpide beauté
(août 2020)

Ou encore, voici des exemples plus personnels, mais qui montrent la puissance des mots et d'un style imagé pour faire ressentir des émotions :

Un cœur muselé,
Son long cri sourd l'échine.
Bloquée sur le seuil
(juin 2016)

Course effrénée,
Avaler sans respirer.
Noyade risquée
(mai 2018)

Printemps sous grisailles,
Les bourgeons claustrés luttent.
Ire de vivre
(mai 2019)

Cœur si fragile…
L'amour est une tempête.
Aux barricades !
(janvier 2022)

Les défis vers la réalisation d'une autoethnographie évocatrice restent grands. Quoique récent, le tournant affectif en sciences sociales n'est pas d'hier : il a eu le temps d'accumuler son

lot de critiques. Ce virage avait pour objectif d'offrir « un nouvel appareillage théorique qui reconnaît, et qui essai d'offrir un cadre d'analyse à la force des sentiments, la sentimentalité, l'intimité, et des émotions dans la sphère publique »[xli] (Skoggard et Waterson, 2015, p. 110). Une théorie des affects semblait alors bien prometteuse pour sortir du dualisme cartésien. Mais, le chercheur qui tente d'intellectualiser ce que l'individu peut sentir et ressentir risque de se prendre au piège et de réduire les affects à des concepts vagues, à des mots peu évocateurs pour un lecteur (Skoggard et Waterson, 2015). De telles recherches ont remis en doute la constitution d'une théorie des affects. Est-il réellement possible de théoriser et généraliser les affects d'une victime d'un abus sexuel comparativement à une autre[36] ? Ce qu'un individu peut ressentir dans une situation donnée ne sera pas répliqué chez un autre individu traversant une situation similaire, parce que nous sommes des multiples dissemblables.

C'est pourquoi, il nous semble, un récit ethnographique sur les affects devrait discuter d'un contexte social en partant de la corporéité et de la sensitivité (Plancke et Simoni, 2018, p. 5) dans une approche inspirée notamment de l'écriture de Tim Ingold, cet anthropologue qui réussit si bien à recréer les dimensions affectives de l'expérience dans son écriture. De surcroît, même en adoptant un objectif universitaire dans ses ouvrages, Ingold raconte la vie sans avoir recourt à un charabia scientifique qui n'aurait pour résultat que de rendre étranger le récit au lecteur. Ingold, tout comme nous espérons le faire dans le futur, axe tout simplement son travail d'écriture sur l'utilisation des bons mots pour faire ressentir. Par ailleurs, notons que cet anthropologue dit ne pas s'inscrire dans une théorie des affects :

> Affecter est un mot parfaitement ordinaire dans notre langue qu'on utilise pour faire un travail. Et soudain, on découvre que certains universitaires ont décrété qu'il existe une chose appelée la « théorie de l'affect ». Je n'aime pas cela. Je veux juste utiliser les meilleurs mots pour exprimer ce que je veux dire. Je ne veux pas d'une théorie des affects. Dès que vous vous inscrivez dans ce champ, vous retirez l'affect de l'expérience et vous le transformez en cette chose hypostasiée [une réalité comme un concept en soi] sur laquelle vous pouvez théoriser.[xlii] (Ingold et Vionnet, 2018, p. 84)

En fait, ce que Tim Ingold exprime ici c'est que l'ethnographe finit toujours par écrire *sur* les affects (Ingold et Vionnet, 2018). Par conséquent, cela annule l'objectif même de générer l'affect :

36 À ce sujet, voir notre texte « Pour que la honte des victimes d'agressions sexuelles cesse », présenté en Annexe (*voir* Appendice A, p. 316).

les théories des affects jusqu'à maintenant ont plutôt eu le défaut d'intellectualiser la sensitivité plutôt que de la rendre disponible au lecteur.

Cette impossibilité explique en partie le choix de l'autoethnographie à l'ethnographie dans notre réflexion sur une posture pour rendre compte des affects. Il nous semble plus cohérent et sage de commencer à expérimenter cette forme d'écriture à partir de nos propres sensations, et non de se retrouver comme un intermédiaire entre le lecteur et le compte-rendu de ce qu'un participant a pu vivre. Gergen et Gergen (2018) soutiennent ce choix ; ils ont constaté que les autoethnographies génèrent souvent des récits plus colorés, car, disent-ils, les autoethnographes ont tendance à utiliser plus aisément le langage du quotidien.

Considérant que l'ethnographie se range du côté d'une posture sociale où il n'y a pas « une » vérité — l'ethnographe n'est pas en quête de « la » vérité —, pourquoi nous éreinter à produire des textes scientifiques conventionnels alors que des récits riches, colorés et émotionnellement soutenus ont plus de capacité transformatrice chez le lecteur — et bien sûr, chez son auteur ? Et là, un autre défi : bien que beaucoup d'universitaires soient convaincus qu'une approche plus sensible de la recherche peut avoir plus d'impact, la majeure partie de la communauté scientifique reste antipathique et hostile à une écriture évocatrice (Gergen et Gergen, 2018).

3. Le corps sur papier, écrire pour faire

L'autoethnographie performative concerne les corps, dans un lieu, et à un moment. (Spry, 2011, p. 26)[xliii]

Les travaux de Tamy Spry, professeure en études performatives — au Département des études de la communication à l'Université St-Cloud State (MN) — sont d'excellents guides pour envisager l'écriture d'une autoethnographie évocatrice du quotidien profondément imprégné de réflexivité. En fait, ses ouvrages portent principalement sur l'autoethnographie performative. Ce type d'ethnographie se déroule en plusieurs étapes, toutes intimement liées, dont des processus de contextualisation et d'externalisation d'une expérience (à travers l'écriture) et une performance de l'autoethnographie devant un auditoire. Ces étapes ne sont pas qu'un enchaînement linéaire, il est plutôt question d'un processus itératif. Lors de son autopersonnification sur scène, l'ethnographe

ressort transformé de chacune de ses performances, car, d'une part, de nouvelles sensations auront émergé de cet exercice de réflexivité et, d'autre part, à l'issue des échanges avec l'auditoire — passage obligé de ce type de performance —, comme chacun des spectateurs aura vécu son propre lot de sensations nouvelles à l'écoute du récit, cette période de questions et réponses deviendra un espace de réflexivité supplémentaire. Sans faire la recension de l'ethnographie performative en long et en large, ci-dessous, nous en retenons la richesse du processus d'écriture et ses objectifs tels qu'adoptés par Tami Spry.

Alors que le concept de performativité repose sur la « mise en œuvre effective de la compétence linguistique dans les actes de parole d'un sujet parlant » (Performance, CNRTL), Spry (2011) se dit plutôt sceptique face à la seule habilitée du langage à représenter les individus indépendamment des narratifs dominants la société. De plus, elle nous rappelle que, pendant des siècles, les *performances studies* portaient sur l'analyse des émotions, mais « l'évocation des émotions n'est pas en soi esthétique ou épistémique » (Spry, 2011, p. 22)[xliv] ; ce que nous avons d'ailleurs mentionné ci-haut. C'est pourquoi elle est en faveur du développement de nouvelles techniques pour produire des performances évocatrices des grands narratifs sociaux et de ce que signifie être présent au monde.

Pour ce faire, dans le processus d'écriture d'une autoethnographie performative, Spry propose d'adopter une perspective critique de la réalité et d'offrir un récit sur qui nous sommes en « union avec » les autres dans la culture. Dans son ouvrage *Body, Paper, Stage. Writing and Performing Autoethography,* Spry réfère à elle-même selon l'expression « je-performatif » (« *performative-I* ») — l'expression qu'elle utilise est inspirée des travaux de Della Pollock, laquelle nous mobiliserons dans les pages suivantes. Le je-performatif positionne le chercheur au cœur d'une négociation entre le soi/l'autre/la culture/le langage au cœur d'un système de relations comprenant le corps/le soi/le nous/les mots. Cette « collision » d'éléments cherche à instaurer une réflexion critique sur les normes culturelles, car elle met à jour les différences entre les uns et les autres (qui sont privilégiés ou non par les grands narratifs ?) à des fins de transformations personnelles et politiques.

> Dès le moment de la naissance, les associations culturelles concernant l'ethnicité, la classe sociale, le sexe, l'orientation sexuelle, la capacité physique, etc., sont imprimées dans notre musculature même — ces normes sociales façonnent notre posture, mesurent nos mouvements, infléchissent nos voix et schématisent les façons dont nous

> touchons, expérimentons et interagissons avec le corps des autres. (Pineau[37], 2002, p. 44 ; dans Spry, 2011, p. 133)[xlv]

Nous voyons là qu'elle décrit un devenir-culture, lequel englobe plusieurs types de devenir qui résultent de la rencontre entre le corps d'un individu et des discours : ces rencontres modifient les rapports de mouvement du corps. Tous les éléments qu'elle énumère (particulièrement les injustices, mais bien d'autres encore) sont les conditions d'émergences qui affectent nos comportements. À noter que la définition du « corps » adoptée par Spry (2011) n'est pas nécessairement celle valorisée dans cette thèse : le corps y semble plutôt vu comme un outil au service de la culture, tandis qu'ici les corps (et surtout le corps de l'ethnographe) sont les lieux mêmes de la découverte des processus du devenir. De même, la corporéité pour Spry réfère essentiellement à l'individu de la race humaine, tandis que, dans notre thèse, la corporéité est inclusive de toutes les matières et matérialités, quelles qu'elles soient. Néanmoins, dans les deux cas, le corps qui parle (l'ethnographe, son corps, son *je-devenir* / Spry, son corps, son *je-performatif*) reste l'articulation pour la construction d'un récit ethnographique. C'est le corps qui meut le texte, lequel émeut le lecteur et, ultimement, cela fait du corps le lieu de la connaissance.

L'autoethnographie performative existe dans l'articulation de l'expérience personnelle avec le contexte social plus large (Spry, 2011). Spry soutient que pour engendrer un *je-performatif*, l'individu doit d'abord se réinsérer dans les narratifs performés en société, c'est-à-dire qu'il doit identifier les stéréotypes construits socialement — tels que la race, les genres et les classes sociales — abordés dans son récit ; quels grands narratifs colorent la présence au monde des uns et des autres dans notre narration d'un contexte ? Qu'est-ce que signifie (ou qu'est-ce que cela produit) d'être une femme, un individu de couleur, une personne en situation de handicap, une personne riche ou un homme blanc (le narratif majeur de notre société contemporaine) (Spry, 2011) ? Celui qui s'interroge ainsi développe une meilleure compréhension de la manière dont l'individu (et lui-même) se façonne en relation avec les autres dans la culture. Dans cet esprit, nous avançons donc que dans la construction d'un récit ethnographique, il nous faut identifier les construits sociaux pouvant avoir un effet sur le thème à l'étude. Dans notre cas personnel, par exemple, selon nos intérêts, il faudrait nous questionner sur les discours entourant l'architecture (par ex. conservation

37 Pineau, E.L. (2002). Critical Performance Pedagogy: Fleshing Out the Politics of Liberatory Education. Dans Nathan Stucky et Cynthia Wimmer (dir.), *Teaching Performance Studies*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

du patrimoine, économie capitaliste, symbole matériel) et les éléments naturels (par ex. les narratifs concernant les changements climatiques, la conscience ou le déni des risques de perturbations naturelles ou encore les narratifs sur la disponibilité des ressources), et, à l'aide de nos expériences et celles des autres individus de l'espèce humaine, discerner ce que certains éléments de l'architecture ont eux aussi à dire (par ex. qu'est-ce que le béton pourrait avoir à dire ? Le bois ? Le verre ?). Ce faisant, l'écriture du récit devient une tentative pour restituer les voix de la multiplicité de l'architecture, ce qui pourrait aider à voir comment les matières y répondent (et les individus du milieu d'exploration).

Par ailleurs, Ingold (Ingold et Vionnet, 2018) soutient que les autres sont souvent de meilleurs témoins de nos conditions affectives que nous pouvons l'être nous-mêmes. Il s'explique :

> Je ne veux pas que l'idée que *ce que nous faisons* soit une expression de ce que nous ressentons à l'intérieur. Je tiens à dire que *ce que nous faisons* est *ce que nous sommes*. Donc si je suis en colère, et vous pouvez voir que je suis en colère — à cause de la façon dont je balance mes bras autour de moi et parce que je crie — ce n'est pas que j'ai quelque chose à l'intérieur de moi et que j'utilise une voix forte ou que j'agite les bras pour l'exprimer. Ma colère est plutôt la voix forte, elle existe dans l'action elle-même. Et donc, un spectateur peut le percevoir assez directement. Vous ne déduisez pas de mon comportement que je pourrais être en colère à l'intérieur. Vous percevez réellement ma colère *dans* ma voix forte et mes gestes. (Ingold et Vionnet, 2018, p. 84 ; *italiques dans l'original*)[xlvi]

En d'autres mots, les autres peuvent aisément décrire nos affectations alors que, pour lui-même, un individu tendra plutôt à exprimer ses sentiments sans ce miroir des conditions corporelles et performatives dans lequel le transporte la manière dont il est affecté. C'est avec ce regard sur la performativité des autres qu'il devient intéressant de comprendre dans quels narratifs ils s'inscrivent. Quant au chercheur, l'entrevue explicitée (voir Chapitre VII, Point 8.2, p. 206) pourrait être l'un des moyens pour cerner les affects qui l'ont mu dans certaines situations. Ou encore, les entrevues avec les autres participants du milieu pourraient contenir des questions sur ce que les participants ont perçu du chercheur, offrant ainsi le regard externe pour constater ou analyser ce que le chercheur ne peut pas voir par lui-même. Voici un exemple plus personnel pour élaborer ce qu'Ingold soutient et de la manière dont il est possible d'essayer de rendre compte corporellement de nos affects, pour ainsi les exprimer au lecteur :

> Pendant longtemps, j'ai cru être une bombe à retardement émotionnelle : à quelques occasions dans ma vie, je me suis retrouvée dans des contextes émotifs de discussions lors desquels je me suis surprise à crier… Plutôt de nature conciliante, justement afin

d'éviter les confrontations, j'ai cru être sujette à faire des crises d'hystérie (et même à me croire un peu folle et incontrôlable).

Mais, les dernières années, grâce à mes lectures philosophiques et à force de discussions avec des thérapeutes (psychologue, ostéopathe, naturopathe, acupuncteur et même plus [oui oui !]) qui m'ont amenée à mieux me connaître, à comprendre certaines des blessures passées qui m'habitent encore aujourd'hui et à identifier les parties de mon corps qui sont plus faibles (par exemple, il est impossible pour quiconque [même moi] d'approcher ses mains de ma gorge, et ce, sans qu'il y ait de raison apparente. Je n'ai pas de traumatisme d'étranglement à ma connaissance), et celles qui sont plus fortes et saines. Plus important, grâce à ces lectures, j'ai réussi à identifier entre autres le sentiment qui me fait agir ainsi.

Immanquablement, si je me mets à crier, c'est parce que je n'arrive pas à m'exprimer : que cela soit parce que l'autre interlocuteur m'en empêche, parce que nous parlons deux langages différents qui ne communiquent pas, ou encore parce que je n'arrive pas à trouver les (bons) mots.

Ne pas trouver les mots représente ce moment où je visualise des formes abstraites et innommables ;

> Possiblement des affectations que je ne peux analyser
>
> Souvent cela se traduit en tache noire ou en souvenir
>
> Je sens tout cela monter dans ma gorge
>
> Et ça bloque
>
> Plus rien ne bouge
>
> Puis, ça se met à serrer
>
> Au point où j'en avoir mal au cœur
>
> Et là… je CRIE
>
> &?%$%?&*()(*&?%?&*@#$
>
> Je crie de l'incohérence

Tout cela, c'est l'impuissance (et non pas une névrose). L'impuissance s'empare de mes cordes vocales et les fait vibrer trop fort, beaucoup trop fort.

(Journal de bord, Marie-Claude Plourde, mai 2017)

Ultimement, l'objectif de l'autoethnographie performative consiste à reconstruire la signification de notre réalité vers une réappropriation de notre force d'agir. Spry rapporte à ce sujet qu'à la suite de ses séminaires, ses étudiants en ressortent avec une perception différente sur la manière dont leur corps se rattache au monde, mais aussi, comment ils s'engagent dans des relations

avec les autres, avec la « différence » (Spry, 2011). Collectivement, l'ethnographie performative se présente comme un levier de changement des narratifs sociaux. À cet effet, voici un extrait de Spry à propos de l'autoethnographie performative d'une étudiante :

> […] en prenant le contrôle sur la façon dont son agression est socialement représentée, elle a ainsi interrompu les récits dominants d'agression sexuelle « qui préfèrent le silence, la conformité et l'invisibilité » (Pollock[38], 1999, 128). (Spry, 2011, p. 59)[xlvii]

Au risque de nous répéter, il ne sera jamais question d'offrir un récit subjectif sur des « faits réels » et d'en tirer une généralisation prescriptive. Plutôt, l'objectif cherche à ce que la lecture d'une ethnographie, qui focalise sur le sensible, génère de nouvelles idées chez le lecteur. Nous irons même jusqu'à dire : si le lecteur crée du sens nouveau à sa lecture, qu'il opère de nouvelles associations, qu'il se reconnaît dans l'un des stéréotypes, qu'il s'engage dans de nouveaux dialogues, ou, ***que de nouvelles possibilités s'offrent à lui***… même s'il n'en apprécie pas la prose, l'échafaudage réflexif, ou qu'il n'adhère pas au paradigme proposé, l'objectif est atteint. En effet, ce lecteur aura expérimenté un changement dans ses rapports de mouvement, il sera devenu-autre-chose. L'idée est de simplement générer de nouvelles tendances parce qu'un compte-rendu ethnographique est une version des choses parmi un millier d'autres. L'ouverture aux possibles pouvant être générés par l'écriture performative sera rediscutée dans la section appropriée. D'abord, il est nécessaire d'approfondir le « problème » de la première personne, le « je ».

3.1. *Mea culpa* sur l'utilisation du « je »

Pour donner suite à cette discussion sur le je-performatif, il convient d'aborder nos perspectives sur le type de pronom à utiliser dans la rédaction d'une autoethnographie sur le thème de l'affect, qui également se dit prendre une posture non duelle. En d'autres mots, sous quel pronom l'ethnographe peut-il discuter de sa multiplicité sans s'embourber dans des discordances théoriques, tout en accomplissant son objectif d'analyser qui nous sommes en société (Spry, 2016) ? À ce jour, il nous semble, il ne le peut toujours pas. L'ethnographe, quoi qu'il en dise, est « je » ; car, nous l'avons abordé dans la deuxième partie (voir Chapitre V, point 5, p. 142), le soi — la conscience de ce qui se passe — est le processus continuel de perception de son corps à travers le corps. En effet, dans un contexte soutenant la multiplicité constitutive d'un individu, nous

38 Pollock, D. (1999). *Telling Bodies Performing Birth*. New York: Columbia University Press.

avons évidemment pensé que l'utilisation du « nous » primait. De surcroît, une posture du « nous » peut avoir la qualité de répondre à des enjeux éthiques de l'écriture au « je » : l'auteurité, l'autorité, l'authenticité, éviter le plaidoyer… (Pollock, 2009). Par ailleurs, il faut aussi noter qu'en se basant sur la notion de « critique habitée » et en s'appuyant sur Kathleen Stewart (2007), Karen Ashcraft (2017) et Beyes et Steyart (2012)[39], Vásquez (2020) suggère l'utilisation de la troisième personne du singulier. Car, nous dit-elle,

> [l]'utilisation du « elle » ne signifie pas un sujet, mais plutôt un être qui est affecté au contact de tout ce qui la touche. De plus, la critique habitée invite à développer de nouvelles habitudes d'écriture qui suspend le jugement et cherche à comprendre ce qui se passe sans trop poser de questions. (Vásquez, 2020, para. 21)

Finalement, nous proposons de mettre de côté ces possibilités (le « nous » ou le « elle »), non pas dans l'intention de taire tous ceux qui nous font agir mais, au contraire, plutôt dans un souci de parler le langage de tout le monde. Conformément à un désir de séduire un large auditoire, il nous semble plus judicieux de faire certains choix décalés de la posture ontologique et épistémique adoptée. N'est-il pas plus facile de s'immerger dans un récit où l'un peut s'identifier à un « personnage » plutôt qu'à un « nous » ou un « elle » insaisissables ?

De plus, l'ethnographe est « je », car il ne peut se prévaloir de connaître l'amplitude de son « nous ». Dans cette optique, nous croyons plus respectueux d'éviter cette présomption d'entendre tous ces « nous » qui rythment la présence au monde d'un individu, mais aussi d'alourdir un récit par une cacophonie vocale (Deleuze et Guattari, 1980) et, ce faisant, désintéresser le lecteur. En fait, nous sommes « je », car nous sommes un « nous » partiel à notre intellect. Puis, n'y a-t-il pas une facilité à écrire comme nous le faisons quotidiennement ? Un journal de bord de chercheur est bien écrit au « je ». Deleuze et Guattari (1980, p. 10) n'ont-ils pas eux-mêmes gardé leurs noms « [p]ar habitude, uniquement par habitude » ? Ingold, reconnu pour son écriture envoûtante, nous le dit : l'écriture est un travail difficile (Ingold et Vionnet, 2018). Il nous semble alors qu'un tel choix peut de même aider à aller au bout d'un projet de récit ethnographique, notamment en allégeant le travail d'écriture. Puis, l'utilisation du « nous » dans un récit autoethnographique ne

39 Beyes, T. et Steyaert, C. (2012). Spacing organization: Non-representational theory and performing organizational space. *Organization*, *19*, 45-62. Repéré à https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1350508411401946

soulève-t-elle pas le risque d'aliéner l'auteur à travers l'usage d'une écriture systématique de type scientifique, en taisant sa part créative (Pollock, 2007) ?

Cela dit, nous sommes bien consciente du grand danger qui accompagne une écriture au « je » : il peut être aisé de tomber dans l'apitoiement, ou encore, de renforcer un sentiment tout à fait subjectif d'être unique et que notre histoire mérite tout particulièrement d'être racontée (Pollock, 2007). À ce, Spry amène une perspective intéressante au danger de parler de soi en prenant l'analogie du *blues*, en tant qu'objet des théories esthétiques :

> Le *blues* exige que nous réfléchissions sur la douleur et comment elle nous a atteinte. Mais si vous en restez là, ce n'est pas le blues, c'est juste de la douleur. Ce n'est pas de l'autoethnographie, c'est juste de la douleur. Maintenant, je ne minimise pas la douleur. Pour moi, ce fut l'origine et un catalyseur de connaissances. Mais la douleur n'est pas intrinsèquement épistémique. […] La partie où l'on se relève les manches est ce qui en fait l'autoethnographie. La partie où l'on se relève les manches est ce qui en fait une source de connaissances. (Spry, 2016, p. 26)[xlviii]

Autrement dit, si l'auteur s'enlise à parler simplement de son malheur et de comment il se sent, il n'y a rien là pour le lecteur. L'autoethnographe doit percer la surface du « comment-je-me-sens », et entamer une réflexion portant sur : d'où vient cette douleur, qu'est-ce qui la constitue, quelles actions doivent être mises en marche pour s'en sortir, qu'est-ce qu'elle dit sur qui nous sommes en tant que société… Dans son texte traitant de la performativité et du « problème » de la première personne, Pollock (2007) recense les diverses tentatives — dont beaucoup sont issues des études féministes — peu concluantes en ce sens. Pourtant, elle élabore une proposition d'écriture — et une formulation — à la première personne adéquate pour discuter du « je-performatif » qui a inspiré Spry, mais quelque peu expliqué différemment. D'une part, le « je » de Pollock, ce soi, reconnaît sa subjectivité-partielle — car nous sommes chacun un tout relationnel dont la complétude nous est inintelligible. D'autre part, Pollock propose de rendre compte des narratifs qui nous habitent, tout en étant lucide d'être multiple et en constant processus de devenir, donc prompt à dévier du script ou à commettre des erreurs. Spry (2011) se tourne vers Jackson et Mazzei[40] pour, par ailleurs, avancer que l'incomplétude et l'apparente incohérence du « je » peut même être d'un certain réconfort, car ce « je », d'emblée, ne peut être une fondation pour l'établissement d'une « vérité ». Car le « je » qui parle n'est-il pas toujours qu'une actualisation

40 Jackson, A.Y. et Mazzei, L.A. (2008). Experience and "I" in Autoethnography: A Deconstruction. *International Review of Qualitative Research*, *1*(3), 299-317.

partielle d'une réalité virtuelle beaucoup plus complexe ? **Parler au « je », implicitement, témoigne d'une disposition où l'un cherche à habiter un questionnement et non pas à y répondre** (Spry, 2011).

Pollock (2007, p. 242) s'inspire de Butler, et ses questionnements sur l'identité de genre, afin de trouver une issue à la difficulté de trouver le juste « je » dans l'écriture universitaire.

> Si l'illusion de soi dépend d'actes répétés dans le temps, alors « les possibilités de transformation du genre se trouvent précisément dans la relation arbitraire entre de tels actes, dans la possibilité d'une non-répétition, d'une dé-formation ou d'une répétition parodique qui expose l'effet fantasmatique d'une identité durable comme une construction politiquement fragile » (Butler[41], 1990, p. 141).[xlix]

Cette position de Pollock vient ainsi rejoindre les réflexions de Deleuze dans *Différence et répétition* (2011) — ou encore ce qu'il nomme, accompagné de Guattari, une ritournelle (Deleuze et Guattari, 1980). Dans la succession d'événements qui meublent notre quotidien, nous nous transformons : alors même qu'une personne peut croire répéter des gestes, un décalage survient et une transformation en résulte. Suivant cette ligne de pensée, nous pouvons dire que les doctorants, par exemple, sont en majorité bien joliment accordés sur le rythme du narratif scientifique. Mais si… Mais si, au moment de la performance — par exemple, au moment de produire un récit autoethnographique —, l'un dévie plus radicalement de la ritournelle… Au risque de… ? Mais, peut-être ouvrira-t-il un nouvel espace de possibilités sur ce qui peut être fait en termes d'écriture universitaire, au point d'enclencher une déterritorialisation de l'écriture universitaire ? Le risque d'erreurs pour celui qui se mouille est certain, mais cette tension créée par la collision entre le moi-performé (par les grands narratifs) et le moi-en-train-de-s'actualiser (je-performatif) n'est-elle pas productrice de potentialité ? Évoquons de nouveau ce que Pollock a décrit (2007) lors de la performance de Carol Channing, laquelle nous le rappelons est sortie de son rôle une fraction de seconde (voir Chapitre IV, point 1, p. 86) : « C'était la même chose avec une différence. C'était plus de la même chose et plus que la même chose : c'était une performance qui dépassait la performativité, la répétition qui rompait la reproduction » (Pollock, 2007, p. 244)[l]. En d'autres mots, *et si*… laisser le « je » parler dans la production d'un récit court-circuitait le processus de « re »— production universitaire ? *Et si*… ainsi, le « je » illuminait « ce qui n'est pas encore fait, ce qui reste à faire »… (Pollock, 2007, p. 243)[li] dans la découverte de qui nous sommes en tant que

41 Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

société ? *Et si*… ce « je » ouvrait l'espace au devenir de nouveaux agencements… C'est pourquoi, Pollock encourage l'adoption d'une forme d'écriture universitaire du soi qui se veut moins aliénante que celle d'un corps performant les grands narratifs inscrits en lui (le narratif universitaire dans le cas de l'autoethnographie chez un doctorant). Elle suggère de se libérer de la tendance à effacer le « je » passionné, excessif, errant, collectif et démesurément désordonné, ce « je » exclut par la reproduction systématique du semblable.

À ce, Spry — dont les propos prennent encore leurs racines chez Della Pollock — ajoute que d'endosser

> [l]a disposition je-performatif encourage le chercheur à se situer par rapport aux autres en tant que véhicule et cible de la « contagion du pouvoir », afin de comprendre comment nous pouvons efficacement négocier et transformer cette contagion du pouvoir, et nous inoculer continuellement contre le danger d'une seule histoire. (Spry, 2011, p. 62)[lii]

Ainsi, prendre conscience que nous sommes mus par les grands narratifs de notre environnement — et sciemment en parler — nous semble une tactique efficace pour toujours remettre la réflexivité en avant-plan lors de la mise en récit et, ce faisant, mettre tous les efforts à élargir un tant soit peu sa connaissance sur sa réalité virtuelle.

En résumé, inspirée de ces deux autrices (elles-mêmes inspirées d'autres auteurs, dont Butler), nous (porteur de cette multitude) pouvons dire que, dans tous les cas, le « je » n'a pas une histoire (une conscience) qui lui est sienne et privée. Le « je » véhicule une histoire de relations (Spry, 2016), le « je » est une courtepointe de narratifs (Brummans, 2008). Ou, comme le dit si bien Spry (2016, p. 39) : « Rendre compte de soi implique toujours et déjà de rendre compte de qui nous sommes avec les autres[liii] ». Bref, il apparaît de cette discussion qu'écrire au « je » est tout à fait sensé et sensible dans une situation aussi délicate que celle de vouloir s'inscrire dans une posture non duelle. Comme nous ne pouvons pas nous insérer dans le corps et l'esprit des autres, que nous n'avons qu'accès aux affects qui se déplacent d'un corps à un autre, il nous semble que la meilleure tactique pour étudier et écrire sur les affects reste celle de les faire vivre. Pour cela, il n'y a pas meilleur véhicule qu'un texte enlevant et créatif, auquel nous pouvons nous identifier. En ce sens, le « je » n'est-il pas la meilleure approche pour y parvenir ?

3.2. Performer l'écriture

Suivant Pollock (1998, 2007), le je qui performe est, nécessairement, indissociable d'une écriture performative. Pollock (1998) présente l'écriture performative comme un script qui *fait* quelque chose, une conception qui refuse d'opérer une distinction entre une performance et son texte. En d'autres mots, l'écriture performative n'est surtout pas un « genre » littéraire : l'acte d'écrire n'est pas la mise en texte d'un sens trouvé et formaté, c'est plutôt une façon de décrire un processus dans lequel l'écriture devient signifiante dans l'acte même d'écrire. Pour reprendre la citation de Spry présentée plus haut, il ne s'agit pas de répondre à une question, mais bien de vivre le questionnement à travers l'écriture, ce que Pollock (1998) soutient aussi en parlant de l'écriture performative comme étant son propre moyen et sa propre fin. Ce faisant, c'est donc un processus d'analyse, car, dans l'acte d'écriture, il y a le besoin de cadrer certains aspects de la vie (et de l'écriture). Pollock met néanmoins son lecteur en garde : « L'écriture performative est une intervention importante, dangereuse et difficile de nos représentations courantes de la vie sociale et de notre quotidien performé » (Pollock, 1998, p. 75)[liv].

Pour « faire », l'écriture performative n'adhère pas à une approche de l'écriture qui se dit claire, accessible et précise, c'est-à-dire conforme aux présuppositions communes de ce qu'est un langage standard, lequel ne prend pas en compte les appartenances diverses des auditoires susceptibles de recevoir un discours. Pollock, en s'appuyant sur les travaux de Henry Giroux[42], souligne que l'homogénéisation de la langue au nom de la clarté a plutôt tendance à vider le savoir qu'elle porte, soit le vider de la complexité des narratifs sociétaux. Cependant, dans son chapitre, Pollock cherche à dépasser la proposition de Giroux — car Giroux réifie dans son argumentaire une dichotomie entre une écriture artistique et l'une scientifique (plus technique). Elle croit qu'il ne faut pas sous-estimer le lecteur ni ses capacités en tant qu'auteur universitaire à adopter une écriture plus artistique et sensible. C'est dans cet esprit que Pollock suggère cinq cadres d'écriture en tant que piste réflexive pour tout auteur qui cherche à tendre vers la production de textes performatifs.

Elle propose dans un premier temps (1) d'adopter une écriture évocatrice. Pollock propose de jouer avec les qualités ludiques et génératives du langage afin « d'évoquer des mondes

42 Giroux, H. (dir.) (1993). Language, Power, and Clarity or "Does Plain Prose Cheat?". Dans *Living Dangerously: Multiculturalism and the Politics of Difference*. New York: Peter Lang.

autrement intangibles, non localisables : les mondes du souvenir, du plaisir, des sensations, de l'imagination, de l'affection et de la perception » (1998, p. 80)[lv]. Cela est dans l'objectif de créer un texte qui présente à la fois *ce qui a été*, *ce qui est* et *ce qui pourrait être*. De cette façon, il y a une opération de glissement du questionnement usuel des scientifiques « alors, qu'est-ce qui se passerait si… » (*what if / what then*) vers « maintenant, faisons comme si… » (*as if / what now*). Autrement dit, il s'agit de se mouvoir avec les contingences, l'imprédictibilité et la discontinuité inhérentes à l'expérience qui prend vie dans l'écriture, et non pas d'adopter un cadre prescriptif. Le « je » qui écrit élabore ainsi un monde au-delà de ce qui peut être considéré comme « authentique », fixe ou stable ; ce qui s'écrit est plutôt susceptible de sortir des pages pour « devenir » un nouveau possible dans le monde (Pollock, 2007). « Si un seul battement d'ailes d'un papillon peut avoir pour effet le déclenchement d'une tornade[43] », nous aimons croire qu'une écriture qui opère une différence puisse soulever des changements importants dans le monde. Il ne suffit que, l'espace d'un instant, un « je » se laisse être inconvenant ou émouvant pour faire vibrer un lecteur et voir la réverbération s'étendre.

Dans un second temps, l'écriture performative est métonymique[44] (2), elle joue avec cette figure de style dans le but d'élargir le champ des représentations pour animer le texte. Cette approche de l'écriture reconnaît aussi

> […] à quel point elle déplace, et même efface les « autres » et les « autres mondes » avec ses représentations partielles et opaques qui non seulement ne révèlent pas des vérités, des significations, des événements, des « objets », mais plutôt les obscurcissent dans l'acte même d'écrire, garantissant leur absence avec la présence substitutive de mots, rendant absents ce que les usages minétiques/ métaphoriques du langage tentent de rendre présent (Pollock, 1998, p. 83)[lvi].

L'emploi de la métonymie vise à marquer les différences, les absences/présences ou, par exemple, à matérialiser des absences qui ne peuvent être évoquées. Pollock souligne qu'une écriture

---

43 Lorenz, E.N. (1993). Un battement d'ailes de papillon au Brésil peut-il déclencher une tornade au Texas ? Alliage, 22, 42-45. Traduction française du texte de la conférence de 1972, publié dans : Lorenz, E.N. (1993). *The essence of chaos*. Washington: University of Washington Press.

44 La métonymie est un exercice littéraire qui vise à exprimer une réalité par un glissement de sens : c'est-à-dire qu'il s'agit de faire appel à une autre réalité pour parler de la première et, ce faisant, elle établit des relations. Par exemple, dire « je porte des Dr. Martens », est une manière de créer une relation entre un designer et son produit, car la façon « correct » de formuler cette phrase aurait été : « Je porte des chaussures de la marque Dr. Martens ».

métonymique active l'imagination du lecteur et éclaire ses désirs : mais qu'est-ce que je désire voir apparaître lorsque je tente de combler une absence révélée par l'écriture ?

Poursuivons. Ensuite, l'écriture performative est subjective (3), non pas parce qu'elle concerne un « sujet » et qu'elle ne vaut que pour lui seul, mais plutôt parce qu'elle démontre l(es) actualisation(s) de l'auteur dans un « je » avec lequel le lecteur réfléchit et réactualise lui aussi son « je ». La subjectivité à laquelle Pollock fait allusion est celle de l'actualisation des relations performées par un auteur. Lorsqu'une personne écrit performativement, il ne s'agit jamais de mettre un moi de l'avant, car ce moi est continuellement réactualisé dans le processus d'énonciation. D'ailleurs, elle termine sur une citation de Nancy Mairs [45] qui souligne la contribution du travail d'écriture dans le projet de mettre en lumière la multiplicité d'individu :

> Je ne vois pas comment une personne engagée dans la représentation de soi peut ne pas reconnaître dans le soi autobiographique, construit comme il l'est dans le langage, tous les autres que le moi qui s'écrit abrite. Le non-moi loge ici dans le moi. Nous sommes un, et plus qu'un. Nos histoires racontent les uns et les autres. (Mairs, 1995, p. 11 ; *dans* Pollock, 1998, p. 90)[lvii]

D'ailleurs, cela rejoint une notion soulevée par Spry (2016) : cette dernière abonde dans le sens où le « nous » (la multiplicité relationnelle dans laquelle l'individu est enchâssé) s'exprime à travers le je-performatif.

Impossible d'y échapper, (4) l'écriture performative est citationnelle. L'écriture *réfère toujours* à un monde déjà performatif. L'idée est donc de s'engager dans cette reproduction de façon différenciée : il est important de rendre compte de cette répétition et même d'user d'humour ou d'ironie (pour un bon exemple de cela, voir Bruni, 2005b ; un chapitre auquel nous avons déjà référé ci-haut d'ailleurs). Enfin, (5) il y a des conséquences à écrire, car, il ne faut pas l'oublier, c'est une écriture qui « fait » quelque chose, qui crée une différence. Par exemple, dans son texte sur l'autoethnographie, où elle analyse des récits performatifs afin de déconstruire l'idée préconçue de ce que doit signifier le terme « parenté », Julianne Pidduck (2009) observe que le processus de parler d'une histoire familiale, et des effets subséquents, s'avère être plus important que de découvrir la vérité. Elle relève une citation disant qu'à travers cet exercice de retracer le souvenir de sa grand-mère, la biographe a reconnecté avec sa famille d'une manière allant bien au-delà des

45 Mairs, N. (1995, [1989]). *Remembering the Bone House: An Erotics of Place and Space*. Boston: Beacon, p. 11.

liens traditionnels (par ex. liens de mariage, lien de sang). En somme, et à retenir, l'écriture performative tend à rendre visible des potentialités, à se dire « et maintenant si », et ainsi à consciemment faire son corps.

4. Limites de l'écriture ethnographique

Dans ce qui précède, nous avons discuté de différentes approches à l'écriture qui peuvent offrir la possibilité à un auteur de produire un texte ethnographique qui s'inscrit dans une démarche où nous souhaitons transmettre des expériences de la présence au monde. Cette expérience et le devenir-matière qui en découle reposent sur la transmission des affects ; et, dans un même mouvement, ce partage d'expérience dépend lui aussi de la capacité d'un auteur à susciter des affects chez son lecteur. Nous l'avons dit et répété, il est impossible d'écrire sur les affects : ils sont insaisissables. La voie la plus plausible pour tout penseur qui souhaite s'aventurer sur la voie de la théorie de l'affect dans ses recherches est de travailler à faire ressentir ses expériences d'un milieu dans ses écrits. À travers nos différentes lectures précédemment citées, il nous est apparu que cela se réalise à l'aide de la créativité et de l'usage de figures de style pour rendre les textes vibrants. Il s'agit aussi de mettre de côté ce que nous avons appris en tant qu'universitaire, c'est-à-dire l'intellectualisation de tout ce que nous observons, pour plutôt mettre sur papier ce que notre corps — à l'aide de nos sens — nous transmet comme information. Le tout sans être incommodée de prendre la place qui nous revient dans le récit : c'est-à-dire se mettre au centre et employer le « je », car c'est à travers nous que les autres, notre multiplicité, s'exprimeront.

Tout cela dit, il vaut néanmoins la peine de conclure sur quelques dangers de l'écriture ethnographique à garder en tête pour tout individu qui si risque. Dans le processus de mise en écrit issu d'une démarche ethnographique ou autoethnographique (ou même dans toute démarche de partage du savoir en général), il va sans dire que celui qui tient la plume occupe une position de pouvoir. En effet, l'auteur peut faire dire ce qu'il désire aux participants et au contexte. Il est donc primordial de s'assurer que nos jugements ne viennent pas interférer de manière consciente (ou du moins, s'ils sont conscientisés, il faut suivre les recommandations de Spry évoquées plus haut : il nous faut informer le lecteur de nos préjugés), l'auteur doit vérifier que des rancunes ne viennent pas dépeindre ses descriptions des individus (nous sommes des êtres sensibles, il est tout à fait possible de sentir notre présence au monde menacée d'une quelconque façon dans toute situation,

mais il faut en être conscient et prendre du recul dans ces cas). Ou encore, il nous faut nous assurer que nous ne tentons pas de nous mettre en valeur au détriment des autres. En ce sens, tout auteur est responsable de la réalité qu'il crée, et il se doit d'être en mesure de répondre de ce qu'il produit.

Dans le cas très particulier de l'autoethnographie, Spry (2016) nous met en garde contre la facilité à construire un récit centré sur nous et qui tient plus du témoignage d'un développement que d'un épanouissement personnel. Il ne faut donc pas oublier que notre récit doit être au service de l'autre et se montrer inclusif de notre multiplicité ; ce n'est pas une autobiographie de nos accomplissements. Enfin, suivant l'idée d'être responsable de ce que nous soumettons au lecteur, un auteur doit être bien conscient que son récit peut être reçu négativement, surtout si le récit dépeint et adresse des stéréotypes et des préjugés socialement acceptés et non questionnés. Ainsi, il est nécessaire de nous assurer de la valeur éthique du récit proposé et d'être en mesure de le défendre.

Notes de fin de partie : citations dans leur langue originale

[i] […] the democratic ideals of local communities under difficult conditions – the hegemony of the great corporations and the central federal government (Joas, 1993, 26). (Watson, 2009, p. 864)

[ii] Pragmatic realism accepts the importance of processes of social construction, researcher interpretation, narrative/discursive framing, and all the rest, without denying that there are realities which exist in the social world, independently of the way they are observed or interpreted. (Watson, 2010, p. 208)

[iii] […] any reader would be able to cope and survive on board such an organizational vessel – whether they board those vessels as sailors, passengers, or officers. (Watson, 2010, p. 207)

[iv] Everyone these days, except for those who bowl alone, has a culture and more likely has several cultures from which to draw meaning. Hence, we have lively accounts of exotics at home as well as exotics abroad, culture as constructed by motorcycle gangs, culture as constructed by art scene aficionados in lower Manhattan, and culture as constructed by those abducted by aliens and mercifully returned to us. (Van Maanen, 2010, p. 244)

[v] […] culture is not itself visible, but is made visible only through representation. (Van Maanen, 1988, p. 3)

[vi] The problem of kinship broadens the focus from individual subjects to the intimate attachments through which they situate themselves (and are in turn situated) in relation to others across time and space. (Pidduck, 2009, p. 443)

[vii] […] how order, fact, and meaning in everyday life are produced as practical objectivities, reflexively made of the social technologies for producing and detecting them. (Macbeth, 2001, p. 49)

[viii] […] a noisy assemblage of kids becoming “the class”, a deeply familiar interactional organization for teachers and students alike. (Macbeth, 2001, p. 50)

[ix] Under this view, organization researchers would recognize the intersubjective, relational nature of research encounters, and account for the way the ‘other’, the research subject, is inescapably involved in the co-construction of meaning during the process. This means that the self and the other should not be analysed in isolation from each other, as they co-evolve in a process of continuous interplay from which they give meaning both to one another and to the relationship in-between (see also Bradbury and Lichtenstein, 2000; Cunliffe and Karunanayake, 2013; Orr and Bennett, 2012). (Gilmore et Kenny, 2015, p. 59)

[x] A critically reflexive practitioner not only questions her basic assumptions but also whether she may be silencing the voices of others, and she is more aware of how she constitutes and maintains realities and identities through responsive interaction. (Cunliffe, 2016, p. 758)

[xi] Rather than “levelling” the world with a singular, objectivizing narrative voice, it preserves and recovers the polysemy of multiple positions, interests, and agencies in the settings it analyzes. (Macbeth, 2001, p. 39)

[xii] "The narrative logic works by erasing the ethnographer's presence from the picture of those studied while making the ethnographer's absence felt". To these erasures and felt absences, the reflexive critique is a remedy via the analysis and disclosure of unnoticed authorial and textual workings. (Macbeth, 2001, p. 42)

[xiii] […] questioning our intellectual suppositions; Recognizing research is a symmetrical and reflexive narrative, a number of "participants" stories which interconnect in some way; Examining and exploring researcher/participant relationships and their impact on knowledge; Acknowledging the constitutive nature of our research conversations; Constructing emerging practical theories rather than objective truths; Exposing the situated nature of accounts through narrative circularity; and Focusing on life and research as a process of becoming rather than already established truth. (Orr et Bennett, 2009, p. 88)

[xiv] There seems to be growing pressures on theorists to prolong and deepen those moments of reflection so that they will then see just how situated and constructed their universals are and how few voices their situated assertions incorporate. (Weick, 2002, p. 894)

[xv] After, and with detachment, we can, if pressed, enumerate the many ways in which our unique biography may have shaped the observational moment, what we did, what we saw, and how we interpreted it. (Weick, 2002, p. 895)

[xvi] […] what people say they do and what they actually do. (Moeran, 2009, p. 147)

[xvii] […] in the same way that a novelist intending to write a novel about love and courtship might take note of every occasion in their daily life when such matters come to their attention, so we have taken note of how friends, neighbours, strangers on trains, newspaper writers, people in public houses, characters in television programs, and so on, speak about pubs. (Watson, 2012, p. 20)

[xviii] […] treating our own daily lives in our home society as part of the research territory over which we have ranged. (Watson et Watson, 2012, p. 686)

[xix] Our abundance of tradition gives us a wealth of interpretational clues. I would claim that someone less immersed in the production culture surrounding movie making would most likely have a limited ability to interpret experiences in that field, while my interpretation repertoire is wider and deeper. (Eriksson, 2010, p. 98)

[xx] A commitment to mobile positioning and to passionate detachment is dependent on the impossibility of innocent 'identity' politics and epistemologies as strategies for seeing from the standpoints of the subjugated in order to see well. One cannot 'be' either a cell or molecule—or a woman, colonized person, labourer, and so on—if one intends to see and see from these positions critically... (Haraway, 1991, p.192, *dans* Marcus, 1995, p. 101)

[xxi] So, it is a mistake to understand multi-sited ethnography, as it sometimes has been, as merely adding perspectives peripherally to the usual subaltern focus—e.g. adding perspectives on elites and institutions, or studying "up" (68) for mere completeness. Rather, this kind of ethnography maps a new object of study in which previous situating narratives like that of resistance and accommodation become qualified by expanding what is ethnographically "in the picture" of research both as it evolves in the field and as it is eventually written up. (Marcus, 1995, p. 101-2)

[xxii] […] researchers not also run the risk of blocking their observational and interpretive capacities when immersing themselves in a culture, rather than unlocking them? Everyday organizational life

is often hardly exhilarating and tends to become ever more unremarkable as the researcher becomes more and more deeply engaged and embedded in the field. (Ybema et Kamsteeg, 2009, p. 4)

[xxiii] […] I could not evade the objects. (Bruni, 2005a, p. 374)

[xxiv] […] always stands in relation to a social world, so that *"observing" [a thing]* means looking at the relations of which it is part, the contexts in which it is located, the practices that construct it socially, and the other s-objects that cross its trajectory. (Bruni, 2005a, p. 362)

[xxv] None of these other methods can replace close involvement with people in their "natural" setting. But they can considerably enhance the richness of the insights which can be generated. (Watson, 2012, p. 16)

[xxvi] After all, most of us have little training or aptitude for analyzing metaphors, deciphering tropes, recognizing voices, or examining rhetorical ploys. Literacy practices are terra incognita. (Van Maanen, 2010, p. 241)

[xxvii] […] it is the first novel in English literature to be written from the indigenous point of view rather than the colonizer's. » (Rankin, 2014, s.p.)

[xxviii] The jungle surrounded it, overhung it, continually pressed in upon it. It stood at the door of the houses, always ready to press in upon the compounds and open spaces, to break through the mud huts, and to choke up the tracks and paths. It was only by yearly clearing with axe and katty that it could be kept out. It was a living wall about the village, a wall which, if the axe were spared, would creep in and smother and blot out the village itself. (Woolf, 2004, para. 1)

[xxix] […] students today (novices or veterans) must negotiate with their teachers (and editors) over the nature of the so-called standard model of ethnography. (Van Maanen, 2010, p. 246)

[xxx] The audience is asked to relive the tale with the fieldworker, not interpret or analyse it. The intention is not to tell readers what to think of an experience but to show them the experience from beginning to end and thus draw them immediately into the story to work out its problems and puzzles as they unfold. (Van Maanen, 1988, p. 103)

[xxxi] It is better treated as a fragile social construction subject to numerous lines of sight and interpretation. (Van Maanen, 2010, p. 248)

[xxxii] First, there is typically an emphasis on those times and places where stable identities breakdown and the boundaries that structure identity collapse. Second there is a focus on what Eco (1986) calls "hyperreality", times and settings where life is exaggerated and signifiers lack clear referents. Third, there is something of an apocalyptic flair in poststructural tales representing newness, novelty, and end-to-the-world-as-we-know-it sensibility. (Van Maanen, 2010, p. 246)

[xxxiii] [that s]elf-understanding is not the end-point of fieldwork as confessionals sometimes suggest. Nor is the brilliant, but necessarily objectified, representation of another culture the endpoint. Impressionist tales dance around both poles and inform, educate, amuse, and evoke in useful ways. (Van Maanen, 1988, p. 139)

[xxxiv] […] we cannot represent others in any other terms but our own. (Van Maanen, 1988, p. 12 ; note 8)

[xxxv] This is not poetry but it's not academic writing in the traditional sense either. And it's incredibly difficult to do. This is the main thing. People see writing that looks fluent and reads well. And they think: "I wish I could write as easily as that". And you have to answer: "It's not easy, it's difficult, really hard to pull off". (Ingold et Vionnet, 2018, p. 86)

[xxxvi] Words are beautiful things. They are like gemstones: they capture the light and refract it in multiple ways. They have so many facets. We should really honor them, rather than saying "words are no good, we have to go back to performance". No: words are good, but have to be really respectful and careful in the way we use them, to use just the right word for the right place. (Ingold et Vionnet, 2018, p. 86)

[xxxvii] Feelings matter. They are an integral part of human consciousness and behaviour. Human beings are as much feeling creatures as they are thinking ones. (Skoggard et Waterson, 2015, p. 111)

[xxxviii] […] "affect" has to do with senses and sensibilities and their relationship to the mind and to the body, aspects that are inseparable even as there is attempt to tease out the elements, to dissect feelings, desires, inclinations, and their effets on the level of the individual and on the level of the collective. (Skoggard et Waterson, 2015, p. 112)

[xxxix] If representation is a means of constructing worlds, then we increase the possibilities for action as we enrich the range of description. Every description opens a way of understanding, valuing, or approaching the world and thus the range of intelligible actions. (Gergen et Gergen, 2018, p. 275)

[xl] Most importantly, shifts in the direction of the unconventional also invite us to see an event in possibly surprising ways. (Gergen et Gergen, 2018, p. 275)

[xli] […] a new theoretical frame that acknowledges and analytically tries to accommodate the power of feelings, sentimentality, intimacies, and emotion in the public realm. (Skoggard et Waterson, 2015, p. 110)

[xlii] Affect is a perfect ordinary word in our language and you use it to do a job. Then you suddenly find that some academics have decreed there is a thing called "affect theory". I don't like that. I just want to use the best words I can find to convey what I mean. I don't want a theory of affects. As soon as you do that it removes affect from experience and turns it into this hypostatized thing you can theorize about. (Ingold et Vionnet, 2018, p. 84)

[xliii] Performative autoethnography is about bodies, in a place, and in a time. (Spry, 2011, p. 26)

[xliv] Performances studies have been based in the analysis and embodiment of emotion for centuries. We know that knowledge is evocative, and that evocation of emotion is not itself aesthetic or epistemic. (Spry, 2011, p. 22)

[xlv] From the moment of birth, cultural associations regarding ethnicity, class, gender, sexual orientation, able-bodiedness, and so on, are imprinted into our very musculature – these social norms shape our posture, measure our movements, inflect our voices, and pattern the ways we touch, experience, and interact with the bodies of others. (Spry, 2011, p. 133)

[xlvi] I don't want the idea that what we do is an expression of what we feel inside. I want to say that what we do is what we are. So if I am angry, and you can see that I am angry – because of the way I am throwing my arms around and shouting – then it's not that I've got something inside and using

a loud voice or waving arms to express. Rather, my anger is the loud voice, it exists in the action itself. And therefore, you can perceive it quite directly. You don't infer from my behaviour that I might be feeling angry inside. You actually perceive my anger in my loud voice and gestures. (Ingold et Vionnet, 2018, p. 84)

[xlvii] […] taking representational control over how her assault is perceived, thus interrupting dominant narratives of sexual assault "that prefer silence, conformity, and invisibility." (Spry, 2011, p. 59)

[xlviii] The blues requires that we reflect on pain and how it got there. But if you stay there, then it's not the blues, it's just pain. It's not autoethnography, it's just pain. Now, I'm not minimizing pain. For me, it has been an origin and a catalyst of knowledge. But pain is not inherently epistemic. […] The get-up part is what makes it autoethnography. The get-up part is what makes it scholarship. (Spry, 2016, p. 26)

[xlix] If the illusion of selfhood depends on repeated acts in time, then "the possibilities of gender transformation are to be found precisely in the arbitrary relation between such acts, in the possibility of a failure to repeat, de-formity, or a parodic repetition that exposes the phantasmic effect of abiding identity as a politically tenuous construction" (Butler, 1990, p. 141).

[l] This was the same with a difference. It was more of the same and more than the same: it was performance exceeding performativity, repetition breaking out of reproduction. (Pollock, 2007, p. 244)

[li] […] what's as yet undone, what's yet to be done. » (Pollock, 2007, p. 243)

[lii] The performative-I disposition encourages the researcher to locate self in relation to others in the both/ and of "power's contagion" seeking to understand how we – as both vehicles and targets – can effectively negotiate and transform power's contagion, and continually inoculate ourselves against the danger of a single story. (Spry, 2011, p. 62)

[liii] Giving an account of oneself always and already involves an account of who we are with others. (Spry, 2016, p. 39)

[liv] Performative writing is an important, dangerous, and difficult intervention into routine representations of social/performative life. (Pollock, 1998, p. 75)

[lv] Performance writing evokes worlds that are other-wise intangible, unlocatable: worlds of memory, pleasure, sensation, imagination, affect, and in-sight. (Pollock, 1998, p. 80)

[lvi] It recognizes the extent to which writing displaces, even effaces "others" and "other-worlds" with its partial, opaque representations of them not only not revealing truths, meanings, events, "objects," but often obscuring them in the very act of writing, securing their absence with the substitutional presence of words, effectively making absent what minetic/metaphoric uses of language attempt to make present. (Pollock, 1998, p. 83)

[lvii] I don't see how anyone engaged in self-representation can fail to recognize in the autobiographical self, constructed as it is in language, all the others whom the writing self-shelters. The not-me dwells here in the me. We are one, and more-than-one. Our stories utter one another. (Pollock, 1998, p. 90)

CONCLUSION

A. Réorganisation des idées

a. Retour sur le problème et l'objectif

Nous venons de parcourir un long chemin. Nous sommes partis du moment où la Terre n'était pas — c'est-à-dire du moment où, à sa place, se trouvait un nuage de gaz — jusqu'à ce jour, jusqu'à cet instant même où vous terminez la lecture de cette thèse. Cette traversée visait à démontrer que, alors que nous (l'espèce humaine) étions originellement de la Nature, aujourd'hui, nous avons oublié comment être en sa présence. Nous suggérons que ce mode de (non)présence au monde nous ait menés à la situation actuelle des changements climatiques, laquelle met en péril la survie de l'humanité et d'une grande partie des espèces de la biosphère.

Notre survie est menacée ; pourtant, nos développements technologiques ne nous ont-ils pas menés à croire que tout est possible ? Qu'il n'y a pas de limites à ce que la race humaine peut accomplir ? Nous avons marché sur la Lune assez prématurément (nous croyons cela « prématuré » en comparant les moyens de l'époque à ce que nous sommes en mesure de faire actuellement) ; les satellites nous donnent visuellement accès à tous les lieux de la Terre ; nous avons les connaissances biologiques et moyens technologiques pour prolonger la vie des plus faibles et même pour cloner des êtres vivants ; et cela n'est qu'un mince échantillonnage des avancées de l'espèce humaine. De nos jours, plus rien n'arrête l'individu humain et même plus : nous nous encourageons les uns et les autres à aller « au bout de nos rêves » ou encore « à dépasser nos limites ». À la lumière de cela, nous faisons le constat que la race humaine se croit exemptée du principe régulateur premier de la vie sur Terre : l'homéostasie. C'est-à-dire que, naturellement, toute vie possède une capacité d'autorégulation afin de préserver un état stable et équilibré (Homéostasie, CNRTL) ; cependant, selon le principe de l'homéostasie, rien ne peut croître à l'infini. En effet, car dans ce processus de stabilisation, lequel demande constamment des ajustements —

souvent par rétroaction négative —, tout système engagera des processus de destructions et de régénérations de ses composantes. Ce processus a pour effet de provoquer une certaine usure[1] de l'organisme et, éventuellement, une décroissance du système jusqu'à sa mort (Béliveau et Gingras, 2010 ; Pichot, 2004). Autrement dit, actuellement, parce que nous défions nos propres mécanismes régulateurs (biologiques et sociaux), nous mettons en péril le système auto-organisant de notre milieu de vie en entier : nous parlons bien évidemment de la Terre. Ce qui est paradoxal car, initialement, le développement de la rationalité humaine avait pour objet la reproduction (la copie) du fonctionnement, de la beauté et des mystères de la Nature. Comment en sommes-nous arrivés là ?

La première partie de cet ouvrage voulait rétablir cet historique : nous y avons discuté de l'évolution de la Terre, puis de la (t)race humaine, dont l'évolution a marqué le passage vers une ère anthropocène, ou ce que nous avons même nommé une ère capitalocène (il est fort probable que les scientifiques ne s'entendent que rétrospectivement sur la bonne terminologie, à suivre dans 10, 20 ou 100 ans…). Le capitalocène identifie la période actuelle où un ensemble de phénomènes, initiés par le besoin d'accumuler du capital, s'entrecroisent. Le capitalisme est bien la manifestation la plus dévastatrice que la Terre ait connue, car il croît à l'infini, et ce, *sans trace d'usure*…[2] Le capitalisme n'a

---

[1] La désorganisation ou la désassimilation use la matière vivante dans les organes en *fonction :* la synthèse assimilatrice régénère les tissus ; elle rassemble les matériaux des réserves que le fonctionnement doit dépenser. Ces deux opérations de destruction et de rénovation, inverses l'une de l'autre, sont absolument connexes et inséparables, en ce sens, au moins, que la destruction est la condition nécessaire de la rénovation. Les phénomènes de la destruction fonctionnelle sont eux-mêmes les précurseurs et les instigateurs de la rénovation matérielle du processus formatif qui s'opère silencieusement dans l'intimité des tissus. Les pertes se réparent à mesure qu'elles se produisent et, l'équilibre se rétablissant dès qu'il tend à être rompu, le corps se maintient dans sa composition. Cette usure et cette renaissance des parties constituantes de l'organisme font que l'existence n'est [...] autre chose qu'une perpétuelle alternative de *vie* et de *mort*, de composition et de décomposition. Il n'y a pas de vie sans la mort ; il n'y a pas de mort sans la vie.

Citation de Claude Bernard, qui est considéré comme le fondateur de la médecine expérimentale, tirée de Pichot (2004, para. 17). Voir aussi : Bernard. (1878 / 1966). *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris : Vrin.

[2] Une relecture de cette phrase nous a amenée à nous questionner sur le contraire de l'homéostasie : n'y aurait-il pas un qualificatif pour désigner la croissance capitaliste? Suite à une recherche en français, nous n'avons que retenu le terme « transistasie » comme antonyme, mais lequel est très peu documenté, voire ambiguë dans son étymologie. Il s'agirait du «[p]ouvoir ou tendance des

absolument rien de naturel, pourrions-nous dire. Plus nous nous retrouvons entraînés dans ce vortex où prime l'accumulation et la consommation, plus nous nous détachons de la Nature (et de notre nature car, nous l'avons dit et répété, appuyée par Spinoza, nous sommes de la Nature). En effet, comment pourrait-il être possible pour un individu qui évolue dans un milieu aseptisé des forces naturelles de la Terre d'être en communication avec celles-ci ; dit dans d'autres mots que nous avons promus tout au long de la thèse : d'être en *com*[m]*union* avec elles. Nos contacts avec nos ressources sont de plus en plus médiatisés ; ce faisant, nous ne faisons plus l'expérience de la Nature par nos corps, mais seulement par l'esprit. Nous avons illustré cela en première partie : l'architecte construit une habitation non pas à l'issue d'une rencontre avec le milieu d'implantation choisi, mais par le biais des plans cadastrés offerts par la municipalité, par le biais de ses logiciels de modélisation et par le biais des façons de faire standardisées de l'industrie de la construction. Ou encore, repensons à nos décideurs protégés dans leurs tours d'ivoire, qui n'ont accès au monde extérieur qu'à travers des médiums et les médias. Nos décideurs ne sont jamais atteints par les objets de leur décision, comment alors imaginer qu'ils puissent entreprendre les bonnes actions ?

Ainsi, la Partie I cherchait à rendre compte de cela, à travers une histoire de la Terre, mais aussi à l'aide de l'exemple contemporain de la pratique architecturale. Cette illustration visait à démontrer qu'aujourd'hui nous opérons « sans » la Terre et, donc, que nous en sommes complètement déconnectés. Suivant cet exemple, nous avons tenté de montrer que cette coupure entraîne l'opération d'activités qui lui sont destructrices ; autrement dit, nous détruisons nous-mêmes notre milieu de vie parce que nous sommes hypnotisés par le désir d'une croissance économique exponentielle. Ces explorations nous ont alors portés vers la question : pour-quoi agir ? À ce, nous avons répondu, une première fois, que nous devons agir pour la Terre, pour qu'en retour celle-ci agisse positivement sur nous ; car nous sommes tous interdépendants : nous le répétons, nous sommes de la Nature.

---

systèmes complexes, et plus spécialement des systèmes vivants (biologiques, sociologiques, etc.), de se maintenir en état de fonctionnement grâce à une série de changements dynamiques » (Horvilleur, 2006), ce qui ressemble à la définition de l'homéostasie en fait. Il pourrait être intéressant, dans le futur, de réfléchir à un terme pour désigner le phénomène non naturel et désorganisant qu'est le capitalisme.

Malgré notre attitude dévastatrice envers la Nature, nous sommes, pourtant et étrangement, une société de codes d'éthique et de moral afin de nous protéger de tout désordre : contrat social, contrat naturel, droits de l'homme… autant de codes de conduite qui régissent nos comportements en société, mais qui excluent encore à ce jour une éthique des individus humains face à la Terre (Serres, 1990). C'est pourquoi nous avons soutenu au Chapitre II (Partie I) qu'il serait peut-être temps de s'occuper de la grande victime des guerres des hommes : la Terre. En regard de ces codes régulateurs connus de tous les humains (ou disons majoritairement, du moins), nous avons proposé qu'il nous faille nous développer une « éthique environnementale » ; un choix terminologique qui fait aussi référence aux travaux de Spinoza, sur lesquels nous nous sommes appuyée pour expliquer ce qu'est le *devenir-matière* dans la Partie II.

Et qu'est-ce que l'éthique environnementale ? L'éthique environnementale, c'est agir consciemment et volontairement « en union » et « avec » ce qui nous entoure. Nous l'avons évoqué, tout changement doit commencer ici et maintenant « avec » ce qui nous est donné et pour le bien-être de ceux qui nous sont chers (dont la Terre). Développer une conscience environnementale passe d'abord par notre capacité à se laisser affecter par les éléments de (et pour) la Nature qui nous environne, car nous ne pouvons que devenir en santé et intègre qu'en performant consciencieusement « avec » ces matières. Ce n'est qu'en adoptant une telle attitude envers la Terre que nos chances de survie aux changements climatiques sont possibles. C'est en quelque sorte ce que l'éthique de Spinoza cherche à nous faire entendre : nos propres actions sont à la fois les causes et les effets de notre bien-être, notre santé et notre survie. Puis, peut-être, si nous engageons des efforts « surhumains », nous pourrions même en arriver à les ralentir, les stopper ou, voire, les renverser (IPCC, 2022)…

En ce sens, l'objectif premier de la thèse était de *révéler* au lecteur notre mode de présence au monde à travers un échafaudage théorique et de l'expérimentation mise en forme écrite, qui cherchent à donner les clés vers l'adoption d'une éthique environnementale. Cette thèse avait aussi pour objectif d'être productrice en déclenchant des influx créatifs chez son lecteur. En effet, nous espérons que ce dernier, pendant sa lecture, a vu sa perspective sur comment il agit dans le monde se transformer, de manière

à le conduire vers de nouvelles formes d'actions : donc vers l'amorce d'une éthique environnementale. Autrement dit, nous espérons que le lecteur, à l'instant même où il refermera ces pages (parce que le temps presse, les changements climatiques n'attendent pas l'épiphanie de l'espèce humaine), décidera d'agir pour et avec la Terre, pour qu'en retour ses gestes agissent pour lui et pour les générations futures.

aa. Retour sur les concepts

Nous avons dit de cette réflexion qu'elle a initialement pris racine dans le sens originel du terme « communication », qui signifie « être en communion », « être en union avec », ou encore, « être ensemble avec » (Communication, CNRTL). Communiquer, par définition, c'est communier : communiquer, c'est s'unir avec. Cette définition a, de plus, pris un sens tout particulier en regard de notre positionnement ontologique, ce que nous avons d'ailleurs expliqué au Chapitre IV (Partie II). Notre manière d'être au monde est performative parce que nous sommes, *nous faisons*, nous montrons à faire et que nous expliquons (Schechner[3], 2002, *dans* Féral, 2013) : aucune compétence et aucun savoir ne s'acquièrent en dehors des corps. Parce que nous sommes des individus dynamiques appartenant à des milieux eux aussi dynamiques, nous sommes inévitablement engagés dans des actions et dans des processus ; et même lorsque nous nous croyons inactifs, nos sens sont en action : nous sentons, nous voyons, nous entendons… Nous sommes ainsi porteurs d'événementialité dans chacun de nos gestes. En ce sens, lorsque nous entrons en communication, ce qui demande l'action du corps, nous créons de nouvelles possibilités d'action, et même plus. Cependant, nous avons dit, appuyée de Callon et Latour (1981), que pour que tout acteur puisse agir, une quantité considérable d'éléments divers doivent être mobilisés. Autrement dit, les pratiques constitutives de notre réalité activent des réseaux d'éléments de nature ontologique complètement différente : par exemple, rédiger cette thèse n'est possible que parce que nous avons accès à un ordinateur, des livres, des observations issues de notre environnement, des professeurs, des activités de formation offertes par une université, etc. C'est un tel constat qui a amené Callon et Latour à suggérer que l'agentivité (qui signifie

[3] Schechner, R. (2002). *Performance Studies: An Introduction*. Routledge.

la capacité d'agir) n'est pas le propre des individus humains, mais bien une capacité de tous les éléments imbriqués dans un réseau d'action.

Cette reconnaissance de la participation de tout type de chose dans la performance de notre quotidien est ce qui nous a permis de désigner notre positionnement sur notre mode de présence au monde comme étant non duelle. À la lumière de la définition de communication que nous avons établie, dans une perspective non duelle, notre présence au monde procède d'une *union* constante *avec* toutes les choses qui nous environnent, *quelles qu'elles soient*. Dans cette succession de rencontres, nous nous transformons. Par la suite, nous avons spécifié que nous nommons ces « choses » de la « matière », parce que nous considérons ces choses (ou ces intermédiaires, dans les mots de Callon et Latour [1981]) comme pouvant être à la fois tangibles ou intangibles, de l'ordre de la réalité palpable ou de celle des idées. Dans la langue anglaise, *matter* signifie à la fois « matière » et « avoir de l'importance », ainsi *to matter* permet à la fois de signifier « gagner en matière » et « gagner en importance » : autrement dit, gagner en importance, c'est aussi gagner en matière, et vice versa. La versatilité du terme « matière » nous a donc poussée à l'adopter pour ainsi qualifier la rencontre transformatrice de l'individu avec la matière de son environnement, le *devenir-matière*.

En résumé, nous pouvons alors dire que dans nos expériences quotidiennes dans le monde, nous entrons en *com*[m]*union* avec la matière qui constitue notre environnement. De ce fait, considérant que nous ne restons pas indemnes à ces rencontres et que nous nous transformons au gré de nos expériences avec la matière, nous avons avancé que *nous devenons-matière par la communication* : nous sommes des formes hétérogènes, mouvantes et jamais finies. La communication est notre moyen et expression d'un devenir relationnel ; la communication est ici envisagée comme étant la manière dont nous accomplissons notre présence au monde.

Ensuite, nous avons enchaîné en tentant d'exprimer comment nous concevons le mode opératoire de la relationalité : mais comment nous constituons-nous avec la matière lorsque nous entrons en relation avec elle ? Pour répondre à cette question, nous avons retenu un principe physique prouvé depuis plus d'un siècle.

D'abord, nous avons dit que cela repose sur les rapports de mouvement moléculaire : nos corps sont des masses constituées d'infimes particules toujours en mouvement et qui s'agglomèrent par principe d'attractivité. Par exemple, quand une particule quelconque est insérée dans un milieu, cette dernière sera percutée de toute part par les molécules du milieu qui bougent par agitation thermique. À chaque collision, les molécules appliqueront des forces sur le corps de la particule et lui transfèreront des quantités de mouvement (plus rapide ou plus lent) : chaque collision induit ainsi une force aléatoire qui sera transférée à la particule. Les collisions des molécules de l'environnement sur la chose auront pour effets d'en modifier le rythme vibratoire et, ce faisant, d'en changer la température et l'état (Perrin, 1910). En somme, les matières peuvent changer de rythme et de composition en fonction de leurs rencontres avec d'autres matières. Les corps se distinguent ainsi par la différenciation du rythme de leurs molécules, un rythme qui change à la rencontre d'autres corps.

L'idée du corps (notamment le corps humain) devient alors plus simple : le corps n'est pas une substance homogène opaque, mais bien une multitude de particules hétérogènes qui s'agglomèrent parce qu'elles se meuvent sous un même rythme. *Devenir*, en ce sens, consiste en un échange moléculaire entre des corps (humains et autres) qui se rencontrent. Dans cette rencontre, tout corps concerné se transforme : il n'est plus complètement ce qu'il était et ce qu'il avait ; il perd ou il gagne en énergie cinétique et, conséquemment, il se transforme et devient. Autrement dit, tout corps est un bloc moléculaire hétérogène dont la constitution mouvante est tributaire de son trajet dans un monde de corps moléculaires : les corps en mouvement se voisinent, se frottent et s'échangent des molécules. Tous ces mouvements se réalisent selon des rapports de vitesse qui, eux, s'instaurent selon le potentiel d'attractivité que possède un bloc. Puis, logiquement, comme la densité d'un bloc (et donc sa force d'attractivité) est changeante au gré de ses rencontres, mais aussi par sa relation avec un environnement, de nouveaux rapports de mouvement s'instaurent : le bloc *devient* continuellement selon ses rencontres dans un milieu. Dans cette optique, une forte attractivité équivaudrait à une grande puissance d'action et, à l'inverse, une faible attractivité est synonyme d'une puissance d'agir diminuée. Cela nous a permis de faire un parallèle avec les enseignements de

Spinoza : l'attractivité et l'affectivité sont des concepts similaires en ce qu'ils ont tous les deux à voir avec la puissance d'agir de la matière.

Donc, la notion d'attractivité nous a orientée sur la nature du mouvement des particules dans les phénomènes et sur la fluctuation de leur vitesse. La lecture de Deleuze et Guattari nous a ensuite conduite à la translation du concept d'attractivité en affects, et ainsi à voir dans les affects une propriété mouvante des corps. En d'autres mots, l'affect est cette transmission cinétique entre corps moléculaires qui affecte les rapports de mouvements d'un corps à l'autre. Dans cette suite, nous avons expliqué sommairement que le corps et l'esprit sont deux faces d'une même substance : la Nature (et donc notre nature). C'est-à-dire que les expériences de nos corps, nos devenirs-matière, s'impriment sur nos esprits. Ce qui signifie aussi que nos expériences corporelles ou de l'esprit influencent nos conceptions de ce qui nous entoure et nos comportements. Nous avons soutenu cela dans l'optique de faire comprendre au lecteur que, s'il favorise des activités où il pourra entrer (corporellement) en contact avec la Nature, il s'offre la possibilité de modifier ses rapports de mouvement moléculaire en faveur de la Nature : ce qui pourra lui permettre de devenir-Nature à son tour et, ce faisant, d'imprégner son esprit des effets de ce contact et ainsi de faire croître sa puissance d'agir en ce sens et, dans ses situations futures, entreprendre des actions au bénéfice de la Nature.

Je me prends ici pour exemple afin d'exprimer cela par rapport à l'architecture, de manière à revenir sur la Partie I et, de cette façon, répondre à l'une des interrogations que j'ai posée en Introduction : comment mon processus de *devenir* a pu impacter ma vision de la pratique de l'architecture ? Un devenir que je lie aux questions environnementales plus spécifiquement. Comment mes expériences de tous les jours, à travers les décennies, ont-ils pu façonner ma conception de l'architecture dans une visée environnementaliste ?

J'ai eu la chance de grandir en région avec un accès illimité à la Nature, car je passais mon temps entre deux chalets familiaux aménagés sur le bord d'une rivière dans le

Nord du Québec, et parce que j'ai grandi dans une maison située dans un quartier en développement aux abords d'un lac et d'une forêt. Toute ma jeunesse, j'ai bénéficié d'un accès illimité à l'eau et à la baignade, j'ai vécu des tonnes de matinées à respirer la tranquillité de la nature et à observer l'eau miroir de la rivière, et mon terrain de jeu était la forêt : pendant la moitié de ma vie, tous les jours, je traînais au milieu des arbres, j'avais les pieds dans l'eau ou les mains en train de sculpter la neige. Je peux donc dire que j'ai commencé mes études en Architecture avec, déjà, une conception idéalisée de ce qu'est un milieu de vie épanouissant et une conscience accrue de la Nature. Pour moi, à ce moment, pratiquer l'architecture consistait à réaliser des maisons dans des milieux bucoliques, avec des matériaux pas trop nuisibles écologiquement et en appliquant des stratégies d'économie d'énergie assez basiques.

Vous comprendrez que mes premières années dans la métropole (où j'ai déménagé pour entreprendre mes études universitaires), je retournais passer tous mes étés en région pour retrouver la Nature et ses bienfaits. Puis, tranquillement, la vie urbaine m'a affectée positivement. Je me sentais de mieux en mieux en ville, au point où je me suis mise à adorer y passer mes étés : la chaleur du béton m'était devenue supportable, les odeurs vicieuses de la ville (qui sont décuplés lors de la saison estivale) ne me dérangeaient plus, l'ombre des arbres dans les parcs urbains suffisait à me rafraichir.

Ma vision de l'architecture s'est grandement modifiée pendant mes années en ville, mais aussi mon discours environnemental. Alors que j'ai grandi avec l'image de la maison unifamiliale comme étant un espace isolé en forêt, fait en bois et où règne une certaine tranquillité ; dans ma vingtaine, je me suis mise à valoriser un mode de vie urbain. Car, d'un point de vue environnemental, vivre en ville a pour qualité d'éviter l'utilisation de la voiture et de réduire l'étalement urbain qui détruit nos écosystèmes, ou encore, de construire en densité et de façon mitoyenne, ce qui a pour avantage de diminuer la consommation d'électricité pour le chauffage et d'éviter la prise aux sols des habitations. Au cours de toutes ces réflexions, je me suis même mise à apprécier le béton pour la construction et à valoriser les petits espaces de vie.

Puis, dans ma trentaine, je suis tombée malade, physiquement et mentalement : je n'étais plus qu'un esprit âcre dans un corps complètement desséché. Instinctivement, j'ai senti le besoin de sortir de la ville, j'y suffoquais en quelque sorte. Après 15 années à Montréal, pendant lesquelles j'ai cru qu'aucun autre endroit ne pourrait combler mes besoins et m'offrir un mode de vie adéquat, je me suis finalement installée en région. Depuis ce retournement, ma vision de la construction s'est encore vue toute chamboulée par mes expériences de vie quotidienne, mais aussi par mes apprentissages de la philosophie spinoziste appliquée à mes idéaux environnementaux. En fait, d'une part, j'ai été attristée de constater que la conscience écologique dans le milieu de la construction est pratiquement absente en région. Même si la densité de population y est moindre, il y a toute de même une forme d'étalement ravageur qui s'opère, la destruction des écosystèmes y est tout aussi forte, sinon plus, quand je pense à tous les milieux humides et les accès à l'eau qui sont modifiés pour accueillir des maisons

(secondaires de surcroît…). À un certain point, mon rêve de construire ma propre maison (déjà ébranlé durant mes années urbaines) s'est écroulé, il m'était inconcevable d'imaginer participer à cette destruction et cette pollution à mon tour. Sans compter la culpabilité que j'ai développée suite à l'achat de ma première voiture (à l'âge de 35 ans), ce qui fait maintenant de moi une contributrice directe à l'effet de serre.

En toute vérité, au moment d'écrire ces lignes, je suis déchirée entre rationalité et sensitivité. La vie en Nature, dont je profite depuis maintenant 3 ans, m'est bénéfique à tous points de vue : j'ai retrouvé une paix d'esprit, mon humeur est plus légère et mon corps a retrouvé rondeurs et souplesse. Je peux dire que je me sens « plus proche de ma nature ». Je vis entourée d'arbres et d'animaux, j'ai un jardin et tous les jours je sors prendre l'air quelques heures (et disons-le, un air beaucoup mieux filtré qu'en ville !). Mais, plus je profite de tout cela, plus sauvegarder ces chefs-d'œuvre de la Nature m'apparaît primordial. Curieusement, cela amène mon rationnel à reprendre le dessus : ma tête m'urge de retourner vivre en ville, où mon empreinte écologique est la moindre ; mais mes sens se braquent tout aussitôt à cette pensée…

En résumé, il apparaît qu'il n'y a pas de bonnes solutions à mon dilemme — un dilemme écologique dont je souffre beaucoup en fin de compte… Car, tant que je serai en contact avec les faits, chiffres et statistiques des bienfaits de vivre en ville pour la sauvegarde de la Terre, je ne pourrai jamais devenir complètement Nature (et ce, paradoxalement, pour la Nature). Quant à ma vision de la pratique de l'architecture, à la lumière de la multiplicité dont je suis constituée aujourd'hui, il m'apparaît qu'elle devrait être focalisée sur la récupération, la rénovation et le recyclage. Par exemple, il nous faut éviter de construire du neuf quand du vieux est déserté et qu'il contamine passivement ; l'architecte et l'ingénieur devraient être en mesure de savoir comment réutiliser des matériaux à première vue destinés aux sites d'enfouissement, l'architecte devrait militer pour construire des bâtiments avec des matières de qualité et durables (pour ainsi s'éviter de devoir tout remplacer périodiquement). Il m'apparaît, autrement dit, que la pratique architecturale d'aujourd'hui ne devrait plus être destinée à créer de nouveaux espaces à partir de rien, mais devrait plutôt être celle de remodeler des espaces à partir de l'existant.

Nous n'avons pas d'autres arguments que cette citation tirée de *Mille plateaux* pour encourager le lecteur à s'engager dans des actions pour la Nature (et donc, sa propre nature), afin qu'il puisse lui-même expérimenter le devenir-matière (ou même, le devenir-Nature) :

> […] nous ne savons rien d'un corps tant que nous ne savons pas ce qu'il peut, c'est à dire quels sont ses affects, comment ils peuvent ou non se composer avec d'autres affects, avec les affects d'un autre corps, soit pour le détruire ou

> en être détruit, soit pour échanger avec lui actions et passions, soit pour composer avec lui un corps plus puissant (Deleuze et Guattari, 1980, p. 315).

Nous comprenons de la réflexion de Deleuze et Guattari que ce n'est qu'à travers l'***expérience*** que notre puissance d'agir devient manifeste et que des zones d'indiscernabilités peuvent se dessiner, tout cela n'est observable que dans les comportements et aucune loi d'en être prédictive. Le lecteur n'aura d'autre choix que de mettre son corps à l'expérimentation afin de constater tout ce que nous avons avancé dans cette thèse. Cela appuie d'autant plus l'idée que, pour comprendre un phénomène, nous ne pouvons qu'entrer par le milieu (Deleuze et Guattari, 1980 ; Jullien, 2012) ; la genèse du mouvement indiscernable, les processus d'affectation, nous ne pouvons que les expérimenter.

C'est ce constat qui nous a amenée à élaborer la Partie III de la thèse, celle traitant d'approches pour nous aider à être sensible à notre présence au monde. Dans cette partie, nous avons tenté de démontrer que l'approche ethnographique — et même plus spécifiquement, l'auto-ethnographie — est une posture adéquate pour réfléchir notre présence au monde, et, ce faisant, être plus curieux et réceptif face à nos expériences, sensations et au devenir. En effet, dans le Chapitre VII (Partie III) plus spécifiquement, nous avons soutenu que les approches de l'ethnographie permettaient à la fois : de vivre les expériences d'un milieu en mettant à contribution son propre corps ; d'adopter ce que nous avons nommé une présence observative ; d'être attentif et d'entrer en relation avec les multiples participants du milieu, (ce à) peu importe leur nature ontologique ; d'adopter plusieurs techniques qui permettent de dessiner le rhizome d'un phénomène, de manière à ce que l'ethnographe (soit tout individu s'initiant aux pratiques décrites) puisse en constater la multiplicité et créer les liens adéquats (du moins, autant que faire se peut) à propos de la nature des corps. Nous y avons aussi traité de l'importance d'être en mesure de faire vivre à d'autres les sensations que nous pouvons éprouver dans des situations, afin que les autres puissent prendre la pleine mesure de ce qui se passe dans lesdites situations et, ainsi, qu'ils puissent en faire leur propre interprétation : qu'ils puissent découvrir leur propre vérité à propos d'une situation donnée.

Le devenir-matière découle d'une affectation, dans un même mouvement, le partage d'expérience dépend lui aussi de la capacité d'un auteur à susciter des affects chez son lecteur. Car, nous l'avons dit et répété, il est impossible d'écrire *sur* les affects : ils sont insaisissables. La voie la plus plausible pour tout individu qui souhaite transporter les autres dans ses expériences est de travailler à les faire ressentir dans ses écrits. À l'issue de la réflexion du Chapitre VIII (Partie III), il apparaît que cela se réalise à l'aide de la créativité et de l'usage de figures de style pour rendre les textes vibrants. Il s'agit aussi de mettre de côté ce que nous avons appris en tant qu'Occidentaux, soit cesser d'intellectualiser ce que nous observons, pour plutôt mettre sur papier ce que notre corps — à l'aide de nos sens — nous transmet comme information. Cela tout en n'étant pas incommodés de prendre la place qui nous revient dans le récit : c'est-à-dire se mettre au centre et employer le « je », car le « je » est l'image des expériences du corps et, par conséquent, c'est à travers nous que les autres, notre multiplicité, s'exprimeront.

aaa. Opérationnaliser le devenir-matière

Nous l'avons maintes fois répété, vous avez entre les mains une thèse théorique. L'idée principale était de vous présenter notre échafaudage conceptuel de ce que nous croyons être le mode de présence au monde des individus. Nous avons fait cela en trois parties, brièvement relatées dans la conclusion. Les revoici énumérées plus clairement :

(1) Comment sommes-nous présents au monde par rapport à l'évolution de la Terre ? La Partie I visait à démontrer que la race humaine est une partie intégrante de l'écologie de la Terre : l'espèce humaine est de la Nature ;
(2) Comment sommes-nous présents au monde dans notre corps ? La Partie II cherchait à mettre en lumière les processus affectifs au cœur du déploiement de tout individu ;
(3) Comment pouvons-nous développer une pleine conscience de la manière dont nous devenons dans le monde ? La Partie III se voulait un recueil d'approches pouvant faciliter l'adoption d'une attitude de pleine conscience, laquelle permet à quiconque d'observer l'enchevêtrement de ses affections et ses devenirs.

Nonobstant cette visée théorétique, il appert tout de même important d'aller un peu au-delà de cette démarche et de relever la force opérationnelle de notre réflexion.

En fait, cela a été entamé au Chapitre V (Partie II) où nous nous sommes penchée sur les développements cliniques portant sur les stimuli émotionnels. Nous y avons discuté des transformations émotionnelles (c'est-à-dire corporelles) dont nous sommes l'objet dans nos expérimentations quotidiennes. Dans ce chapitre, nous avons dit des émotions qu'elles sont des « réactions purement autonomes qui se manifestent le plus directement dans la peau — à la surface du corps, à son interface avec les choses » (Massumi, 1995, p. 85) ; les émotions sont les premières réactions du corps face aux aléas de l'environnement d'un corps. Les émotions donnent lieu aux sentiments, lesquels sont une autre expression de l'expérience physique de la douleur ou du plaisir, dont les émotions en sont la manifestation première (Damasio, 2003). Étymologiquement, le sentiment (sentement) qualifie la « faculté de recevoir des impressions physiques, sensation » (Sentiment, CNRTL) — ce que Massumi (1995) identifie comme les intensités — qui provoque une conscience plus ou moins claire de notre état affectif, donc de l'encartage général de notre corps à ce moment donné ; ou encore, nous pourrions dire qu'il s'agit d'une conscience de l'état du rythme moléculaire de notre corps à un moment donné. Les sentiments sont « l'expression de l'épanouissement humain et de la détresse humaine, tels qu'ils se produisent dans l'esprit et le corps » (Damasio, 2003, p. 13). Dans notre combat quotidien à persister dans le monde (le *conatus*), ils sont l'expression de notre lutte pour atteindre l'équilibre ; leur rôle est la gestion de la vie. Nous pouvons donc dire du sentiment qu'il est le baromètre — ou la tendance — de notre état affectif global, lorsqu'une personne tente d'exprimer comment elle se sent, c'est de son état général d'équilibre (son rapport de mouvement corporel) à un moment donné dont elle témoigne, et non pas d'une posture affective liée à un seul événement ou une seule émotion. Ainsi, ressentir de l'échec, de l'abandon ou de la solitude, atteste d'une condition mentale plus près de la tristesse (sur le continuum tristesse/joie de Spinoza). La personne déçue ou seule associera cet état affectif à une cause extérieure : par exemple, la personne a raté un examen, ou son amie a annulé leur sortie hebdomadaire. Pourtant, l'échec, l'abandon ou la solitude témoignent de l'état général de tristesse de l'individu et ne sont pas causés par un seul événement : au contraire, ils résultent de l'accumulation d'émotions négatives sur un temps plus long (ce que nous

pourrions aussi traduire en un ralentissement constant des mouvements moléculaires de notre corps, et donc d'une diminution de sa puissance d'agir).

À la lumière des explications du Chapitre V, nous cherchions à amener le lecteur à comprendre qu'il peut agir sur son état sentimental. L'individu humain — dont nous ne pouvons nier les facultés intellectuelles supérieures — possède la faculté de choisir les expérimentations dans lesquelles il s'engage. Ultimement, nous avons tous le choix de consommer de l'alcool, fumer des cigarettes, pratiquer un sport, préférer des aliments à d'autres… Dans un ordre d'idées similaire, nous pouvons donc avancer qu'il nous est donné à tous de nous renseigner sur les changements climatiques et sur les comportements à adopter afin de les pallier, de passer plus de temps entourés d'arbres et d'animaux, de cultiver un jardin… En soutenant cela au Chapitre V, notre objectif était d'amener à la conscience du lecteur l'importance des choix que nous faisons, de façon à ce que chacun soit inspiré à cultiver une meilleure disposition de sa présence au monde — un meilleur état sentimental — afin de (nous l'espérons) sauver la planète Terre. Si plusieurs individus réalisent ce que nous avons démontré, c'est-à-dire qu'ils sont en contrôle du gouvernail de leur puissance d'agir (mais aussi que leur survie dépend de leur engagement à préserver la Terre), peut-être pourrions-nous voir des répercussions positives sur notre environnement.

La philosophie de Spinoza visait à démontrer que nous pouvons agir, au quotidien, afin de soutenir et renforcer un état affectif positif : c'est-à-dire la joie. Car, si nous régulons « nos interactions avec les objets [dans nos mots, les matières] qui causent des émotions, nous exerçons effectivement un certain contrôle sur le processus de vie et menons notre organisme vers plus ou moins d'harmonie, comme Spinoza le souhaitait » (Damasio, 2003, p. 59).

Autrement dit, en touchant une littérature qui interroge différemment (soit à l'aide de tests cliniques) les connaissances sur l'émotion, nous avons avancé que les devenirs-matière peuvent être « stimulés » afin d'imprégner plus naturellement notre conduite quotidienne. Pour accroître notre sensibilité et favoriser les devenirs-matières attachés à la préservation de la Nature, il nous faut solliciter les potentialités attractives et affectives qui nous habitent **par une multiplication d'expériences avec des matières** liées à la Nature, car c'est lors des rencontres avec d'autres corps que des échanges (moléculaires)

adviennent, modifiant du coup notre nature et la variation (l'intensité) de nos affects. Nous *devenons-cette-matière* ; nous y sommes plus sensibles. Voilà la clé opérationnelle de cette thèse, ce que nous pourrions aussi nommer la clé de notre contribution aux connaissances.

Enfin, notons que nous avons tenté de solliciter le devenir-Nature de nos lecteurs à l'aide des mots. Nous avons ici tenté d'opérationnaliser à la fois le devenir-matière et l'approche à l'écriture décrite au Chapitre VIII (Partie III). Nous avons évoqué en Introduction le désir de réaliser une thèse « productrice », c'est-à-dire un contenu écrit ayant la capacité d'inspirer et de susciter la créativité du lecteur, un contenu véhiculant suffisamment de force affective pour qu'au terme de sa lecture, qu'au moins une fraction de l'auditoire ressente poindre une tendance vers la Nature et l'urgence de la préserver, mais aussi l'urgence de se préserver car, pour répondre une deuxième fois à la question « pour-quoi agir ? », suivant Spinoza et la notion de *conatus* : cela fait partie de notre biologie, parce que notre capacité de survie repose sur le principe de préservation. Enfin, outre la question climatique, nous espérons que tout lecteur aura du moins développé la curiosité de prendre conscience de son devenir-matière au quotidien, et qu'il s'intéresse ainsi à devenir présent à sa présence au monde.

aaaa. Et puis quoi maintenant ?

L'émergence d'un champ sur la « communication environnementale » est amorcée depuis les années 1990 (Catellani, Pascual Espuny, Malibabo Lavu et Jalenques Vigouroux, 2019). La thématique environnementale est depuis lors étudiée par le prisme des SIC, et elle s'est construite entre autres à partir des domaines de la communication du risque, de la communication de crise, de la communication scientifique, des études organisationnelles (avec l'émergence de la RSE par exemple) et de la communication politique (Catellani *et al*., 2019 ; Kane, 2016). L'IECA offre d'ailleurs cette définition de ce qu'est la communication environnementale :

> Dans les termes les plus simples, la communication environnementale est une communication sur les affaires environnementales. Cela inclut toutes les diverses formes de communication interpersonnelle, de groupe, publique, organisationnelle et médiatisée qui composent le débat social sur les questions et problèmes environnementaux, et notre relation avec le reste de la nature. […]

> La communication environnementale est également un domaine d'étude interdisciplinaire qui examine le rôle, les techniques et l'influence de la communication dans les affaires environnementales. Fondamentalement, elle étudie l'activité et, ce faisant, elle puise sa théorie et ses méthodes principalement dans la communication, les études environnementales, la psychologie, la sociologie et les sciences politiques. (Meisner[4], 2015, s.p.)[5]

En d'autres mots, nous voyons là une élaboration de ce champ selon une visée plutôt instrumentale, soit basée sur une transmission de l'information.

C'est pourquoi il nous semble primordial de véhiculer davantage notre vision issue des théories de l'affect à propos des thèmes de la communication et de l'environnement. En effet, outre véhiculer des informations alarmistes sur la situation planétaire ou informer sur le rôle des politiques dans le combat climatique, il nous apparaît important de développer un pan supplémentaire à la communication environnementale, dans lequel les scientifiques pourraient revenir à l'essence de ce qu'est la communication. Nous l'avons dit et répété, la communication est l'expression de notre mode de présence au monde, et l'environnement fait partie de qui nous sommes : nous sommes de la Nature. Ainsi, si nous pouvions arriver à réintégrer ces fondamentaux dans l'esprit de la race humaine, peut-être pourrions-nous agir sur la crise environnementale à un autre niveau. Il serait possible de réhabiliter les individus de l'espèce humaine à reprendre contact avec la Nature — et donc leur nature — afin d'enclencher des actions pour contrer la crise climatique à une nouvelle échelle.

---

[4] Mark Meisner est le directeur général de l'IECA et consultant en communication de l'environnement. Il a enseigné pendant près de 15 ans au Collège des sciences environnementales et de la foresterie (Environmental Science and Forestry [ESF]), de la State University de New York (ESF-SUNY).

[5] Voici la citation en langue originale :

> In the simplest terms, environmental communication is communication about environmental affairs. This includes all of the diverse forms of interpersonal, group, public, organizational, and mediated communication that make up the social debate about environmental issues and problems, and our relationship to the rest of nature. […] Environmental communication is also an interdisciplinary field of study that examines the role, techniques, and influence of communication in environmental affairs. Basically, it studies the activity and in doing so, it draws its theory and methods primarily from communication, environmental studies, psychology, sociology, and political science. (Meisner, 2015, s.p.)

C'est en ce sens que nous aimerions poursuivre notre réflexion dans le futur, et c'est suivant cette orientation que notre thèse représente une contribution aux connaissances : elle est productrice de *devenirs*, mais elle se veut aussi une base pour poursuivre des réflexions sur la transformation des perceptions par rapport aux changements climatiques. Nous aimerions approfondir davantage l'opérationnalisation du devenir-matière — et même plus précisément celui du devenir-Nature — de manière à élaborer une approche qui pourrait s'inscrire dans le champ de la communication environnementale. Il s'agirait, dans des recherches futures, d'explorer par exemple des activités de devenirs-Nature qui semblent être prometteuses, par le biais de l'ethnographie et de l'autoethnographie. À l'issue de ces expérimentations, la réalisation de récits porteurs d'affects en faveur de la Nature pourrait, il nous semble, amener les lecteurs à *devenir* eux aussi, mais surtout, les inciter à s'adonner à ces activités prédisposant au devenir-Nature.

Comme nous nous intéressons plus particulièrement à l'architecture, nous pouvons très bien imaginer un terrain dans ce milieu ; en fait, nous pourrions même mettre sur pied une expérimentation que nous avons déjà imaginée avec l'aide des fondateurs de la firme NÓS Architectes. Lors de notre passage dans ce bureau, nous avions envisagé un projet hors murs pour les employés — afin de resserrer les liens de l'équipe et les motiver sous une nouvelle forme — où ces derniers devaient s'impliquer dans la réalisation d'un projet en pleine forêt durant la saison hivernale afin de modifier les contraintes de construction auxquelles ils sont habitués. Nous avions élaboré un projet en plusieurs étapes : séances d'initiation au projet, visites en forêt, séances d'idéation en groupe pour définir les objectifs du projet, séances d'idéation pour imaginer comment utiliser les ressources sur place (et qu'est-ce que cela signifie en termes de soin pour la Nature), ateliers de bricolage avec la matière bois, construction du projet, etc. Il nous semble qu'une telle expérimentation serait tout à fait adéquate pour enclencher un devenir-Nature chez des individus œuvrant dans le milieu de l'architecture : elle permettrait à ces individus d'établir un premier contact avec la Nature ; à réfléchir à l'implication d'exploiter des ressources pour réaliser une construction destinée à l'homme ; ou encore, à comprendre la richesse que représente l'activité de conceptualiser d'un projet sur place. Construire *in situ* est, il nous semble, la meilleure façon de tirer le maximum d'un milieu tout en comprenant comment le préserver, car il est si simple de poser un carré au milieu des limites d'un terrain représenté sur une

page blanche et « plate » (et aujourd'hui, plus usuellement sur un écran) ; par contre, c'est une tout autre histoire que de choisir l'implantation d'une maison quand nous voyons qu'il y a des arbres matures, une rigole, un passage d'animaux, bref plein de matières… à conserver.

B. le dénouement : l'homogénéisation de la vie

Les deux dernières parties de la thèse (Parties II et III, voir respectivement *p. 85, p. 158) ont délaissé un peu le discours sur les changements climatiques (lequel était au cœur de la Partie I [voir p. 20] et central dans le développement de ma réflexion), et ce, afin de focaliser davantage sur les éléments affectifs et opérationnels de la présence au monde. C'est pourquoi il me semblait opportun de revenir en force sur ce point dans la Conclusion. Pour ce faire, j'ai cru bon reprendre la formule du Chapitre I et ainsi vous raconter la suite de l'histoire de la Terre, et imaginer où nous mènera le danger des changements climatiques.*

*Ainsi, au travers cette dernière histoire de ma thèse, j'essaie de matérialiser le devenir-matière sous cette perspective et de projeter comment, en quelque sorte, le devenir-matière permettrait de nous adapter aux modifications climatiques et terrestres qui pourraient survenir. Il s'agit donc d'une projection tout à fait fictive cette fois, mais inspirée autant que faire se peut des données scientifiques qui circulent en ce moment (*e.g. *IPCC, 2022, Raymond* et al.*, 2020). Encore une fois, j'essaie de mettre en pratique les enseignements préalablement démontrés dans la thèse pour vous offrir une histoire sensible qui génèrera des affects et suscitera des transformations.*

Avant de poursuivre, il m'apparaissait nécessaire de souligner une vague similarité de l'histoire qui vient avec certains grands chefs-d'œuvre de la science-fiction. Quoique son élaboration est inspirée des travaux de Watsiju (2011) et de quelques faits scientifiques que nous avons sous la main, le lecteur avide de la saga Dune *de Frank Herbert, ou encore, des ouvrages de Alain Damasio (et je pense spécifiquement à* La Horde du Contrevent*) s'y reconnaîtra certainement. Je suis évidemment une admiratrice de ces romans et, quoique cela n'était pas mon intention de « copier » ce qu'ils projettent et racontent, toutes les informations que j'ai sous la main m'amènent à élaborer des similitudes avec ces auteurs (et évidemment parce que ces œuvres m'habitent depuis des années). De même, à noter que je ne peux non plus échapper au fait que ces auteurs ont des inspirations très spinozistes :* La Horde du Contrevent *est une transposition des enseignements de* Mille plateaux*, un ouvrage philosophique dans lequel Deleuze et Guattari font d'ailleurs allusion au travail de Frank Herbert (Damasio et Potte-Bonneville, 2012).*

Enfin, avant de vous laisser à votre lecture, voici quelques mots sur le japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960) qui, de son vivant, s'est évertué à penser l'homme avec *la Terre, ce qu'il appelle la mésologie.*

Dans la pensée de Watsuji culminent de nombreux concepts d'actualité (dont une modélisation non duelle de la présence au monde) alors même que ses observations et réflexions datent de plus de cent ans. Quoique ce philosophe oriental ait passé de longues années en Europe pour étudier et faire de la recherche, il a déployé son ouvrage sous une perspective résolument orientale : la vision orientale comprend la réalité comme un processus (elle n'est pas figée) où l'individu n'est pas la focale de la description de la réalité. Ainsi, il a développé sa philosophie mésologique en considérant que l'individu n'existe pas sans sa relation avec son environnement ; plutôt, l'individu est l'expression d'une multitude qui performe dans un environnement.

Sa période d'immersion dans des cultures européennes l'a bien renseigné sur les modes de vie occidentaux, un apprentissage qu'il a intégré dans son ouvrage principal, Fûdo, le milieu humain*, dans lequel il déploie son postulat que l'environnement — le milieu associé d'un individu — est central au devenir des individus. Il est à noter que, lors de son périple, il s'est vite vu confronté à une pensée occidentale basée sur le temps comme unité de mesure de l'individu (notamment par sa lecture de* Sein und Zeit — L'être et le temps, *en français — de Heidegger), alors que la pensée orientale est entièrement tournée vers l'espace : le locus y est le point de départ de toute réflexion. En fait, cette rencontre avec de nouveaux milieux et les cultures y étant attachées l'a mené à développer une esthétique sur le développement de l'*être dans une spatialité*; autrement dit, il s'est questionné à savoir : qu'est-ce qui constitue le lien d'un individu à sa terre ? Puis, comment ce lien se perpétue-t-il à travers le développement d'une culture donnée, étant donné que la culture transcende la notion de temps? En effet, dans ses termes, la culture incarne l'*extra-individuel *des êtres qui la composent qui ne meurt pas avec l'individu : nous sommes des « être[s] vers la vie » (Watsuji, 2011, p. 27).*

Posé en ces termes, on voit là toute la logique de se tourner vers l'espace plutôt que le temps pour comprendre nos modes de présence au monde. Ce mode d'existence spatialisé — et non temporalisé — n'appréhende pas une présence au monde en tant que sujet possédant une durée, mais bien comme l'entrelacs de l'individu avec *son milieu et* avec *son historicité. Pour Watsuji, l'historicité réfère à la culture que tissent les individus dans leurs activités quotidiennes avec un milieu (un concept tout à fait aligné avec la pensée simondienne de culture d'ailleurs ; voir Appendice C, p. 328). Ainsi, l'entrelacement individu/milieu/historicité a permis à Watsuji de démontrer comment l'espèce humaine croît avec sa terre, et la Terre avec la (t)race humaine.*

Bref, dans l'histoire qui suit, je m'inspire de cette philosophie orientale — tout à fait alignée avec le devenir-matière — pour imaginer le futur de la Terre et de la race humaine devant l'inévitabilité des changements climatiques.

Nous reprenons — et terminons — ici l'histoire de la Terre et de l'action de la (t)race humaine sur son environnement. Le récit précédent s'est terminé en soulignant la relation entre les problèmes environnementaux et l'activité de l'espèce humaine. Plus précisément, l'histoire s'est conclue au 21e siècle, soit au moment où nous sommes en cours de tarir les flux énergétiques de la Terre (IPCC, 2022). Dire que la race humaine est en train d'épuiser les ressources de la Terre à ce moment de son évolution n'est pas trop fort, car les données semblent bel et bien indiquer qu'au début du 21e siècle les agissements de l'espèce humaine mènent vers un suicide collectif, sans parler des millions de « meurtres » encourus à l'endroit des êtres vivants en général (IPCC, 2022). En quelques années seulement, la race humaine est passée de prévoir ses impacts sur la biosphère à devoir proposer des mesures effectives pour prévenir l'accroissement des effets anthropocènes — des mesures qui, en fait, auraient dû être engagées « hier ! ». À la lumière de ces constats, il est apparu évident que les individus doivent agir d'une manière qui va au-delà d'un développement durable, car, décidément, la simple conciliation entre le bien-être de la race humaine et sa survie n'est plus une option salvatrice pour la sauvegarde de la planète ; des compromis sérieux semblent devoir être adoptés. Voilà où nous en étions…

Nous poursuivons le récit en nous projetant à un millénaire de là où nous nous sommes laissés, soit dans les années 3000 apr. J.-C. Cette fois, dans ce qui suit, c'est Coriolis qui prend la parole ; le vent est l'un des derniers éléments de la Terre — et donc un témoin — qui résiste à sa dégradation et qui continue à parcourir sa surface avec la même vigueur des débuts. À l'an 3000, comme Pando a depuis longtemps disparu, Coriolis[6] reste l'un des observateurs les plus âgés de la Terre.

> *Je tiens ma force principalement de la rotation de la Terre sur son axe. En fait, dans un premier temps, les déplacements d'air sur le globe résultent de différences de pression entre des masses d'air chaudes et froides sur la surface de la Terre. Ces déplacements se produisent de manière plutôt locale. Cependant, la rotation de la Terre génère, elle, de grands mouvements des vents : c'est l'effet de Coriolis. Ma force fait que tout mouvement dévie vers la*

[6] Les informations sur les origines du vent proviennent de l'article « Force de Coriolis », tiré de l'Encyclopædia Universalis (*voir* Bibliographie).

> *droite dans l'hémisphère Nord et vers la gauche dans l'hémisphère Sud, cela influence même les courants marins.*
>
> *Ainsi, depuis plusieurs milliards d'années, je parcours la Terre dans tous les sens. J'ai eu l'occasion de la survoler dans son entièreté, autant dans une perspective à vol d'oiseau que parce que je peux me faufiler dans ses plus minces et secrets recoins.*

Au moment où Coriolis prend la parole, des modifications extrêmes sont survenues à la surface de la Terre, et ce, en un millier d'années à peine. Nous l'avons vu précédemment, selon l'ordre de la Nature, la Terre prend des millénaires à se transformer. Cependant, depuis le déploiement de la (t)race humaine à sa surface, les changements se sont opérés de façon exponentielle. En moins d'un millénaire, les glaciers et la neige ont disparu, les océans se sont asséchés, la végétation s'est complètement détériorée et les êtres vivants se font maintenant rares. En très peu de temps, le climat de la Terre s'est homogénéisé. Dans les années 3000, la Terre est couverte d'une peau aride, elle est rocheuse et sablonneuse, sur laquelle nous retrouvons des bassins d'eau salée ici et là, la végétation se résume aux seules plantes capables de déployer des racines suffisamment longues pour atteindre les nappes phréatiques profondément enfouies, et il ne subsiste que les animaux depuis longtemps adaptés aux conditions désertiques difficiles ou ceux entretenus par l'espèce humaine.

Rappelons que, pendant plusieurs milliers d'années, les climats étaient très diversifiés sur la Terre ; le climat étant la moyenne des conditions météorologiques d'une région (températures, précipitations, humidité de l'air, ensoleillement, vitesse des vents, etc.) (Climat, Futura). Cette diversité climatique était la clé pour une Nature hétérogène, vivante, mystérieuse et insaisissable.

> *Pendant des milliards d'années, j'ai vu le climat de la Terre se transformer de façon naturelle. J'ai été témoin de la force motrice du climat dans le développement de la vie dans les régions partout sur la Terre. D'un continent à l'autre, d'une région à l'autre sur un même continent, ou encore, dans une même région, mais qui est montagneuse, il était fabuleux de constater la diversité des conditions climatiques et de la vie en fonction des milieux. Par*

> *exemple, sur la côte Est du Canada, le courant marin venant du pôle Nord rendait les particules d'air que je transportais si froides et perçantes, que les individus vivants qui habitaient ces régions avaient l'impression, les jours d'hiver où j'étais plus puissant dans mes déplacements, de traverser un nuage d'épines glacées qui venaient leur transpercer la peau jusqu'aux os. Cela était une caractéristique climatique de cette région.*
>
> *Ces observations ne font pas exception pour les individus de la race humaine, il a été fascinant de les voir évoluer différemment autour de la Terre pendant des milliers d'années, en fonction des climats.*

Pour discuter du *devenir* des individus humains dans des milieux naturels donnés — pour éventuellement expliquer ce qu'ils seront en l'an 3000 —, nous nous tournons vers les enseignements du philosophe japonais Watsuji. Ce dernier s'est intéressé au développement des sociétés humaines à travers le monde. Ses observations lui ont permis d'avancer que le climat d'une région influence le développement humain — et sa culture —, puis inversement, que le milieu n'est pas détaché des individus qui le peuplent. Une position partagée par Raine (2005, p. 70) :

> L'environnement naturel est un élément central à la création du sentiment d'appartenance à un endroit et au monde. Il est aussi essentiel en rapport à l'évolution des valeurs environnementales. La manière dont les cultures mènent leurs activités dans un endroit déterminé s'établit en grande partie en réponse aux conditions naturelles que les entourent.

Nécessairement, donc, les individus d'une région à l'autre ne vont pas développer la même vision du monde.

Un milieu n'est pas non plus un objet indépendant des individus qui l'habitent, car il sera subjectifié, que cela soit par les descriptions et interprétations que ses habitants en font, ou par les transformations qu'ils y opèrent (Watsuji, 2011). Les changements climatiques ayant mené à la désertification de la Terre à l'an 3000 (en moins de mille ans, nous le répétons), en est un bon exemple : nous pouvons par exemple ici dire que l'espèce humaine a considéré la Terre comme une pourvoyeuse de ressources gratuites et illimitées, cette acception a mené à l'exploitation de la Nature et, donc, à la transformation drastique des milieux d'accueil pour l'humain. Watsuji (2011) ajoute, par ailleurs, que c'est la culture

qui véhicule ces représentations : la culture étant le moyen de l'humain d'accéder à une sorte d'immortalité. C'est d'ailleurs cette capacité d'organisation en société des individus de la race humaine, dont découle la création des cultures, qui les distingue des autres êtres vivants. Une force et une faiblesse à la fois, car cette organisation, initialement générée à des fins de survie, leur a permis de se déployer et d'évoluer rapidement sur la Terre ; pourtant, c'est cette capacité d'organisation à très grande échelle qui les a ultimement menés à leur perte.

Watsuji s'appuie sur les travaux de Hippocrate pour soutenir sa proposition disant qu'un milieu possède beaucoup plus qu'une simple signification pour l'existence, le milieu influence physiologiquement ses habitants :

> Selon Hippocrate, le milieu influence le corps humain d'après les variations plus ou moins grandes de la chaleur et du froid. De plus, l'humidité et la sècheresse de l'air ont pour conséquence l'aisance ou la difficulté de la respiration, la vitesse ou la lenteur de la circulation sanguine, la vigueur ou le relâchement de la chair. Par conséquent, c'est en s'acclimatant aux particularités d'un milieu que se forme la nature particulière d'un peuple. Par exemple, il en est ainsi de l'énergie qui se maintient ou pas, de la paresse ou de l'activité, du fait de s'exciter facilement ou de garder son sang-froid, d'être courageux ou lâche, et ainsi de suite… (Watsuji, 2011, p. 280)

Cette citation de Watsuji est très riche et établit des parallèles avec la capacité d'affecter et d'être affecté, tel que conceptualisée par Spinoza. Je lis dans cet extrait que le climat affecte les rapports de mouvement qui constituent un individu : le climat d'une région infléchit l'individu (un peuple même !) à certaines actions, parce qu'il est la cause de la vitesse des rapports de mouvement des particules d'un individu, ce qui prédispose l'individu à des affectations. Le climat serait, donc, l'un des fondements de la puissance d'agir des individus et, de plus, il serait à la source de certaines tendances d'affectation dans les différentes cultures.

Watsuji prend l'exemple du froid pour illustrer cela. Il nous dit que l'air froid n'est pas un objet distinct de nous, c'est plutôt que nous faisons l'expérience de la température de l'air. Parce que l'air nous affecte, nous prenons conscience de notre corporalité et nous nous

découvrons nous-mêmes : le froid m'affecte positivement ou négativement (il augmente ou ralentit mes rapports de mouvement), j'aime ou je n'aime pas le froid, donc le froid augmentera ou diminuera ma puissance d'agir. De plus, c'est sans oublier que le froid n'est froid seulement parce que l'être est aussi en relation avec la tiédeur et la chaleur. Au contact du froid, j'ai une réaction physique de contraction, j'ai des impressions de morsures sur la peau, des frissons me secouent… il est alors fort possible que je me couvre pour stopper ces réactions désagréables (donc pour rétablir ma puissance d'agir). Si je suis accompagnée d'un enfant à ce moment, j'aurai surement tendance à vouloir le vêtir davantage pour le prévenir du froid, alors qu'il ne le ressent probablement pas de la même façon et qu'il n'a peut-être pas besoin de cette couche supplémentaire. Néanmoins, ce faisant, je montre à l'enfant que lorsqu'il ressent cette sensation, il doit se couvrir. Par cet exemple, l'idée est d'illustrer que le « froid nous engage individuellement et socialement dans toutes sortes de moyens de parer au froid » (Watsuji, 2011, p. 45), le froid stimule des tendances culturelles.

En effet, le pouvoir d'un milieu de garder en « mouvement » les individus qui l'habitent, c'est cela sa force motrice : nous devenons et nous produisons des choses en lien avec les divers phénomènes d'un milieu qui nous affectent. Par exemple, le « moment » du froid nous a amenés à tisser la laine. Ce faisant, nous développons des savoir-faire ayant trait au milieu : un édifice dont le toit est pesant a fort peu de chance de résister à un séisme, mais est indispensable dans un milieu où les tempêtes de grands vents sont fréquentes et les risques d'inondation probables. Nous voyons là que notre présence au monde est conditionnée par la *com*[m]*union* avec ce qui nous environne. Dans les mots de Watsuji (2011, p. 58) : « au sein des divers milieux, les divers humains témoignent de remarquables particularités dans l'expression de leur être ».

Redonnons ici brièvement la parole à Coriolis qui discutait justement de sa fascination pour l'évolution de l'espèce humaine :

> *En me remémorant cette évolution fascinante, je revois par exemple l'évolution des homo sapiens qui se sont établis dans le sud de l'Europe, aux abords de la Méditerranée, cette mer si stable avec ses courants constants, sa température*

tiède invariable et dont, nécessairement, la vie marine est peu encline à se diversifier.

D'abord, notons que les régions au pourtour de cette mer, et donc conditionnées par elle, reçoivent peu de précipitations sur une année et, quoique nous puissions discerner une succession saisonnière, ce cycle est de très faible intensité. Au point où nous pourrions parler de « deux saisons » qui s'enchaînent dans ces régions : l'une plus sèche et chaude et l'autre plus fraîche et humide. Ce climat annuel est très différent de celui des régions d'Asie de l'Est, lequel favorise un étalement luxuriant et indomptable de la végétation. En Grèce, la verdure se résume à des arbustes et à des fines herbes, souvent sur un sol plutôt minéral, cette verdure persiste même sur des terres non entretenues. Autrement dit, dans ces régions méditerranéennes, même les terres abandonnées s'apparentent au pré. Conséquemment, le travail agricole y est beaucoup plus facile que dans les régions humides de l'Asie.

En effet, il est beaucoup plus facile d'avoir une vision d'ensemble d'un territoire lorsque sa végétation est éparse, et ainsi aménager l'espace facilement et procéder à des déplacements des semences. Alors que dans les jungles d'Asie, la végétation est d'une densité incroyable et il y est donc extrêmement laborieux pour les vivants de s'y déplacer : la terre y est humide, boueuse et couverte de verdures, les arbres sont resserrés les uns sur les autres, les feuilles y sont immenses et empilées. De plus, la végétation y est indomptable, aussitôt coupée, la flore est déjà en processus de renaissance. Même moi, qui possède la faculté de me faufiler dans les plus minces fissures, je pénètre très difficilement dans cette masse verte donnant l'impression d'être visqueuse. De ce fait, l'air y circule peu et y ait très lourd : un individu de la race humaine y suffoque rapidement, impossible pour l'air de se rendre à ses poumons. Il n'est donc pas surprenant de constater que beaucoup d'animaux de la jungle vivent dans les arbres.

J'ai donc observé un lien fort entre l'étalement d'une Nature plutôt docile, rationnelle et prévisible, et la facilité des individus de l'espèce humaine qui

> *évolue dans cette Nature à s'organiser et à se donner des règles de conduite. Par la suite, j'ai vu cette structuration communautaire être transférée sur la Nature même : une fois socialement structuré, l'humain s'est mis à organiser la Nature en fonction de ses propres règles.*

Watsuji (2011, p. 124) ajoute que cette rationalisation d'un milieu « […] fait que l'homme est poussé à y chercher encore plus de règles. De ce point de vue, l'on comprendra facilement que les sciences de la nature européennes [latines] sont le produit d'un milieu bucolique ». Autrement dit, nous voyons là que la capacité de l'espèce humaine à s'organiser découle de la clémence de son milieu de vie, n'ayant pas de problème de survie à résoudre, il peut destiner ses habiletés intellectuelles à améliorer sa condition de vie et à tenter de comprendre les mystères de la Nature : ou, disons, à tenter d'en retirer les règles de fonctionnement dans l'optique de les recopier. Malheureusement, cette Nature douce et facile sera la première victime des actions structurantes de l'espèce humaine ; elle est une victime, car ces gestes sont trop souvent dirigés au bénéfice de l'homme lui-même et ils sont ultimement destructeurs de la Nature.

> *Je peux donc dire que j'ai observé, en général, que dans un environnement sécuritaire où la nature laisse tout à voir, donc où la peur de l'Autre est quasi absente, les habitants deviennent plus confiants et ouverts. Ils sont libérés d'un combat contre la Nature, ils sont tranquillisés par la présence de ressources alimentaires en raison d'un travail agricole assuré et peu exigeant. De ce fait, j'ai pu remarquer que les Grecs ont rapidement intensifié leurs activités humaines comparativement à d'autres peuples issus de régions plus menaçantes. En effet, forts d'une attitude convaincue de la disponibilité des ressources de la Terre, graciés de la Méditerranée, une aire navigable des plus prévisibles, ils sont rapidement partis à la conquête ! Hâtivement, ils se sont enorgueillis d'un pouvoir autant sur la Nature que sur les autres individus de la race humaine. Ainsi, ce sont des individus qui se sont rapidement déployés en un peuple ayant une forte culture, érudit et à la source de grandes innovations techniques.*

Voilà là un exemple, parmi plusieurs, de l'évolution d'une civilisation. Je peux dire que pendant quelques milliers d'années la nature des peuples sur la Terre était multiple, suivant leur évolution dans des conditions climatiques hétérogènes. Il était merveilleux de regarder le déploiement de la diversité sur Terre !

Cependant, l'accélération des changements climatiques, provoquée par l'espèce humaine à partir du 18e siècle, a court-circuité le développement « normal » des climats sur la Terre. À partir des années 2000, le réchauffement planétaire provenant de l'augmentation des GES dans l'atmosphère a entraîné l'augmentation des températures sur toute la surface de la Terre, rendant en quelques décennies inhabitables beaucoup de régions au niveau de l'équateur[7]*. J'ai alors vu les individus humains s'agglutiner dans les régions plus au Nord. Les métropoles débordaient d'habitants, sans parler des banlieues qui aussi s'intensifiaient et s'appauvrissaient. J'ai vu ce qui restait de la Nature dans ces lieux être rasé pour faire place à encore plus de tours d'habitation. À un certain point, dans les banlieues, tout comme dans les centres-villes, la luminosité du Soleil n'atteignait plus les rues : à toute heure du jour, les habitants des villes se déplaçaient dans une pénombre inquiétante. Le béton, cette matière si froide au regard et pourtant pourvoyeuse d'une chaleur insupportable en été, remplaçait alors les champs et les boisées d'autrefois, lesquels étaient déjà bien menacés au début du 21e siècle. Ce faisant, il n'y avait vraiment plus de place pour les animaux : ces derniers devaient se retrancher dans des zones toujours de plus en plus petites et dont les ressources ne suffisaient plus à leur survie. Sans compter qu'ils souffraient de plus en plus de maladies transférées par les humains qu'ils n'arrivaient pas à combattre, dû au ralentissement de leur vitalité ou dû à une diminution de leur pouvoir d'agir. Lorsque ma trajectoire me menait à frôler les pauvres bêtes, au point où mes particules venaient à se mélanger avec celles de leur corps, j'étais affecté par une sensation de stagnation mortelle. Le rythme des*

[7] (*voir* Raymond, Matthews et Horton, 2020)

particules de leur corps était presque au point mort, parce qu'ils avaient perdu toute vitalité…

Avec ces grands mouvements de la race humaine, les tensions se sont décuplées. Les infrastructures physiques, sociales et économiques n'étaient pas adaptées à recevoir autant de vies humaines ; l'insalubrité augmentait dans les villes, sans parler de la friction issue de la cohabitation d'autant de tempéraments différents dans des espaces de plus en plus restreints. Les guerres de rue, qui avaient décliné à la fin du 20e siècle, explosaient dans les grandes villes et leurs banlieues à la fin du 21e siècle. Durant cette période de guérillas, j'ai assisté à un nombre incalculable de tragédies humaines, non seulement les artisans de ces violences, mais ô combien de victimes collatérales… Des milliers de cris de désespoir ont déchiré les masses d'air que je transportais, bouleversant le rythme de mes particules d'air et engourdissant mes mouvements : ceux de mères dont le cœur venait d'être arraché et aux prises avec un vide au ventre qui ne les quittait plus jamais, parce qu'elles venaient de perdre ceux qu'elles avaient couvés dans leurs entrailles ; les cris d'amoureuses et amoureux dont ils sentaient que leurs bras et jambes venaient d'être fauchés et les poumons pressurés, suite à la perte de leur douce moitié ; sans compter les enfants se retrouvant sans parents et devant vivre avec cette impression de vide et de noirceur à la poitrine, une impression qui engourdit les sens. Bref, dans les premiers siècles du 2e millénaire, j'ai vu la Terre se gangréner, l'air vicié que je transportais partout m'était insupportable.

En conséquence de ces transformations, mais aussi dû à une surexploitation des richesses naturelles de la Terre déjà enclenchée, les ressources se sont aussi mises à manquer (eau, nourriture). Mais que dire de la vie sur Terre au 23e siècle… durant ce siècle, j'ai vu, chaque année, l'extinction de plusieurs espèces animales et végétales. Au 24e siècle, outre quelques vermines et charognards tenaces, il ne restait plus à la surface de la Terre que des animaux d'élevages. Quant aux végétaux, partout les espaces encore libres de

constructions étaient réquisitionnés pour la culture de la nourriture (destinée aux humains et aux bétails) ; à ce point, l'agriculture avait complètement appauvri les sols de la Terre : les forêts luxuriantes d'autrefois n'étaient plus que des touffes éparses sur la Terre. Au 24e siècle, au niveau de la ceinture équatoriale, la Terre n'était déjà plus qu'un grand désert parsemé de bassins d'eau salée, résidus des océans : des oasis imbuvables quoi !

Évidemment, la crise ne pouvait plus être contenue du côté de l'espèce humaine… La violence s'est encore accrue dans les grands centres du monde, au-delà des activités des gangs de rue. Partout où je circulais, où je m'infiltrais, je poussais de l'air putréfié : des odeurs de fumée, de sang, d'ordures, de maladie, de mort… Au 25e siècle, la population humaine a drastiquement diminué : beaucoup furent victimes de la violence, d'autres furent victimes de la maladie et de la famine et, évidemment, dans de telles conditions, la natalité avait aussi fortement ralenti. À ce stade, ne subsistaient qu'un milliard[8] de vies humaines sur la planète. La vie sur Terre était dure, à la fin du 25e siècle, la planète était en grande partie un désert, la nappe phréatique était depuis longtemps contaminée par les artifices de l'homme, la nourriture était pauvre, car elle provenait essentiellement de la culture et de l'élevage, qui se résumait au soya, au riz, au poulet et porc, sur de minces territoires près des pôles. Pour assurer ses fonctions vitales, l'homme devait se procurer des suppléments vitaminés et minéralisés à très grands frais.

Néanmoins, vers le 26e siècle, la situation sur Terre s'est quelque peu stabilisée et j'ai observé une homogénéisation de la culture, corolairement à l'homogénéisation du climat autour du globe. Étrangement, cette culture qui organisait la race humaine ressemblait à celle des hommes du désert qui habitaient la Terre durant le premier et deuxième millénaire apr. J.-C. À partir

[8] En 2021, nous étions 7,7 milliards d'habitant sur la Terre. Cette même année, l'ONU prédisait un pic du nombre d'habitants en 2050, à 8,9 milliards, pour ensuite retomber à une population de 7,3 milliards en 2100 (Deluzarche, 2021). Notre histoire (fictive) annonce donc une baisse de plus 6 milliards de vies humaines entre 2100 et 2400.

> *de ces années, mes voyages autour de la Terre n'étaient enfin plus aussi sanglants que ceux des siècles précédents, mais, pourtant, toujours aussi tristes : partout où je passais, il y avait peu de vie, les paysages étaient tous semblables, survivre était une activité de toutes les minutes ; et plus jamais il ne m'arrivait de transporter le son des rires sur quelques distances…*

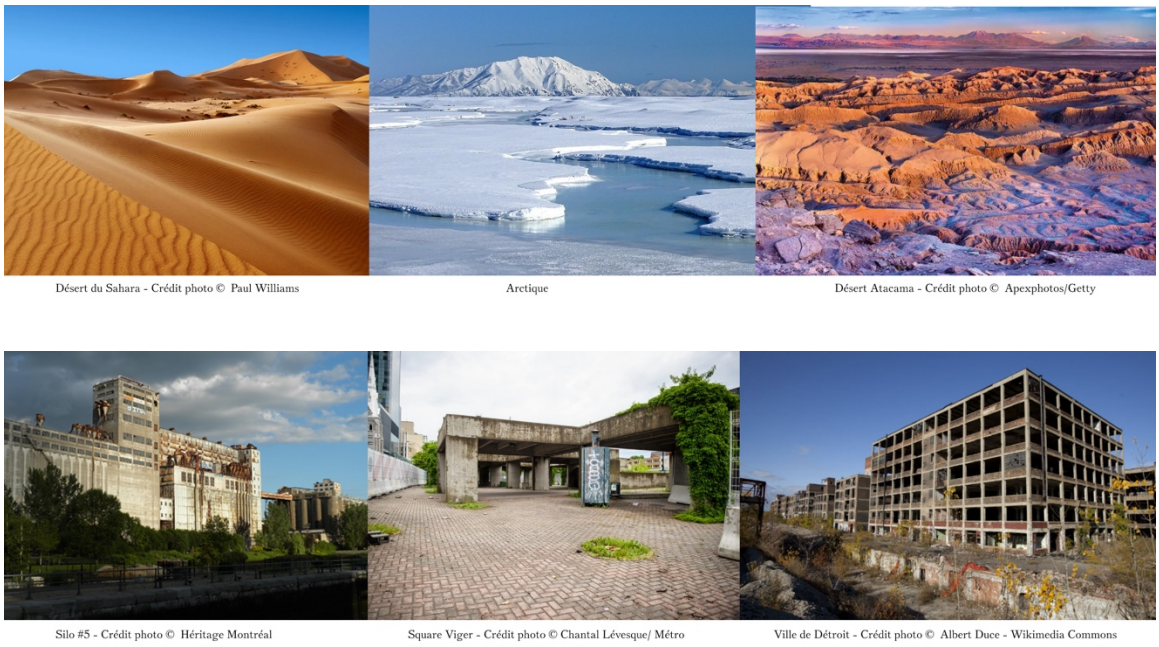
À partir du 26e siècle, nous pouvons dire qu'une historicité commune à tous les individus de l'espèce humaine s'est développée. L'historicité d'un milieu désigne l'ensemble des facteurs qui le constituent, il acquiert ainsi sa propre histoire, laquelle conditionne le comportement des habitants dans des situations données (Historicité, CNRTL). Nous pourrions dire de ce terme qu'il est le seul marqueur de temps intégré à la pensée de Watsuji, le philosophe qui inspire cette histoire. À partir du 26e siècle, jusqu'au 31e siècle, l'espèce humaine est tranquillement redevenue un peuple du désert.

Afin d'expliquer qui est l'homme du désert, Watsuji s'appuie sur différentes références. D'abord, il nous dit d'une maison abandonnée, vide et sans vie qu'elle est déserte, car la définition de l'adjectif « désert » indique « où il n'y a (presque) personne » (Désert, CNRTL). Le mot désert est aussi utilisé pour désigner une zone géographique ; lorsqu'utilisé ainsi comme substantif, il qualifie un endroit inhabité, une zone aride aux paysages vides et sans vie (Désert, CNRTL). Selon ces définitions, le mot désert est employé de manière équivalente dans différentes situations pour qualifier des territoires abandonnés par la « vie » ; voici quelques illustrations[9] contrastées de milieux déserts tirées

[9] Voici les liens web pour accéder aux images utilisées :

- Désert du Sahara © Paul Williams : https://www.smithsonianmag.com/science-nature/sahara-millions-years-older-thought-180952735/
- Arctique © Agence Science.Presse : https://www.sciencepresse.qc.ca/blogue/24-heures-science/2019/02/11/arctique-adapter-pour-survivre-desert-glace
- Désert d'Atacama © Apexphotos/Getty : https://www.newscientist.com/article/2214212-bacteria-fly-into-the-atacama-desert-every-afternoon-on-the-wind/
- Silo #5 – Pointe-du-Moulin © Héritage Montréal : https ://memento.heritagemontreal.org/site/silo-no-5/
- Square Viger © Chantal Lévesque/Métro :
- https://journalmetro.com/actualites/montreal/974074/le-sort-des-deplaces-du-square-viger-inquiete/

de notre réalité : le Sahara, l'Arctique, Atacama (au Chili), le Silo #5 (à Montréal), le Square Viger (aussi à Montréal), Détroit (aux États-Unis), Nitchequon (sur la Côte-Nord), la mer Morte, etc. C'est à cette idée « d'abandon par la vie » que réfère Coriolis ci-dessus, lorsqu'il indique que la Terre est un désert au 26e siècle : la Terre n'est alors pas entièrement sous le sable, mais plutôt meublée d'espaces vidés de vies, la Terre est à la fois couverte de ruines issues de la main de l'homme et de Nature morte.



Désert du Sahara - Crédit photo © Paul Williams | Arctique | Désert Atacama - Crédit photo © Apexphotos/Getty

Silo #5 - Crédit photo © Héritage Montréal | Square Viger - Crédit photo © Chantal Lévesque/ Métro | Ville de Détroit - Crédit photo © Albert Duce - Wikimedia Commons

Illustration 4. 1. Milieux désertiques

Pourtant, ce que nous dit Watsuji (2011, p. 85), « ce n'est déjà plus de la nature extérieure [ce dont nous parlons, parce que nous en parlons]. Ce qui est désert, c'est la relation unitaire de l'homme et du monde ». En d'autres mots, « désert » ne peut signifier la Nature en tant qu'objet « vrai », c'est plutôt un mode de présence au monde de l'espèce humaine. À la lumière de cette proposition, nous pouvons avancer que la déconnexion de l'espèce

- Ville de Détroit © Albert Duce : https://www.usinenouvelle.com/article/detroit-en-faillite-derniere-etape-du-long-declin-de-motor-city.N201797

humaine d'avec sa Terre-Mère, donc ce bris communicationnel d'avec son environnement (voir Chapitre II et III ; *respectivement* p. 50, p. 58), a entraîné l'apparition d'un milieu désertique sur toute la surface de la Terre. Et inversement, ce milieu désertique a réveillé une culture d'un temps passé chez les habitants de la Terre, car, nous dit Watsuji (2011, p.89), « L'humain existe dans sa relation avec la nature [et dans sa relation avec l'Autre], il se voit dans la nature [et dans l'Autre] ».

Pour mieux expliquer cela, Watsuji nous dit de l'être « non-désertique [qu'il] peut en tant que voyageur approcher le désert concret. Dans le désert concret [le Sahara par exemple], il se rendra compte à quel point sa propre réalité historico-sociale est non désertique » (Watsuji, 2011, p. 87). Possiblement que cet individu, « devenu » dans un environnement de végétation luxuriante, qualifiera le désert concret comme étant laid ou effrayant. Cependant, cette relation n'est pas qu'attribuable à la nature physique devant laquelle il se trouve, cette affectation émane du mode de présence au monde dans lequel il a évolué, préalablement à cette rencontre. Alors, si nous reprenons les différents déserts énumérés ci-haut, dans le monde d'aujourd'hui, ils ne se vêtissent pas de ce qualificatif par leur nature physique concrète, mais bien par ce qu'ils réveillent chez l'observateur.

Par contre, il faut dire que dans un milieu désertique sec et minéral, où la végétation, l'eau et les animaux sont difficilement trouvables — c'est-à-dire où tout élément nécessaire à la survie d'un individu est rare — l'habitant verra plus facilement en l'Autre une menace. Son milieu lui envoie le signe de la mort, car il le prive de sécurité alimentaire et, dans les autres habitants, il verra des concurrents à sa survie, car il doit se battre pour l'appropriation des ressources. Autrement dit, l'habitant du désert

> ne reçoit pas de bienfaits de la nature, c'est activement, par une attaque, qu'il la pénètre et lui arrache une toute petite proie. Cette opposition à la nature entraîne immédiatement une opposition aux autres mondes humains. (Watsuji, 2011, p. 97)

C'est pourquoi l'individu du désert devient combatif, et c'est comme cela qu'il façonne sa culture. De fait, Watsuji détaille les caractéristiques des peuples d'un désert de type saharien comme suit : la tribu comme mode d'organisation sociale et la guérilla comme mode de présence sur son territoire ; à l'intérieur de la tribu, il se développe nécessairement un lien communautaire très fort, caractérisé par le devoir mutuel, la loyauté et la soumission

à l'ensemble ; bref, l'unité de la tribu doit être de bloc pour sa survie. Nous pouvons dire de la tribu désertique qu'elle est constamment en lutte contre la Nature et l'Autre pour sa survie. Donc, « du fait de cette nécessité propre à la vie du désert, [le combat contre la Nature] est plus intense qu'ailleurs » (Watsuji, 2011, p. 102), puis cela génère une foi dans un Dieu au-dessus de la Nature.

> […] ce genre de peuple n'existe pas sinon lié au désert, et le désert non plus n'existe pas comme nature, indépendamment de l'humanité. Ces peuples ont pour fond l'humain désertique, et le désert est une réalité socio-historique. Ce qu'on appelle tempérament ou caractère d'un peuple, dans son essence, n'est autre que la singularité historico-médiale d'un mode de l'existence humaine (Watsuji, 2011, p. 107).

> *Donc, au cours du 26e siècle, j'ai vu les humains se rassembler en tribus, lesquelles se sont dispersées dans des milieux où la température était vivable, surtout en altitude sur les aires rocheuses, lesquelles sont plus propices à ériger des habitations. Les villes — même celles encore habitables parce que situées à des latitudes où la température était encore tolérable — étaient désertées pour ces lieux naturels, car vous comprendrez qu'il n'y avait plus que très peu de moyens énergétiques sur Terre pour faire fonctionner les techniques électriques qui animaient les villes telles que je les ai connues aux 20e et 21e siècles. Dans les zones en hauteur se trouvaient encore quelques vestiges de verdures faites pour les climats difficiles, sans compter que la condensation produite par le changement de température en altitude permettait la création de rosée sur les parois rocheuses, ce qui alimentait ces peuples en eau. En fait, à ce point, la vie urbaine ne faisait plus de sens, ce n'était plus que des lieux eux aussi « déserts » et stériles, où résidaient que quelques tribus ici et là. Ainsi, à cette époque, j'ai vu la culture s'unifier vers celle de l'humain du désert et prendre sa place sur la Terre : l'humain est devenu-désert.*

> *Donc, au cours des 27e et 28e siècles, doucement, l'espèce humaine a appris à survivre dans un milieu sec, stérile et accordant peu de ressources à ses habitants. Ce faisant, je peux dire de l'individu du désert qu'il était lui aussi*

> *d'une présence au monde rêche. Comparativement à un humain du 21e siècle, il était abrupt dans ses gestes, d'une humeur agressive et impulsive, la férocité se lisait dans ses yeux — une sorte de rage de vivre y dansait. En sa présence, un individu du 21e siècle aurait ressenti un malaise, certainement : des frissons sur le corps, un poids sur les épaules, la peur de tourner le dos…*
>
> *Puis, comme les actions destructrices de l'homme sur la Terre avaient cessé — les ressources étaient depuis longtemps épuisées et l'humain n'avait eu d'autres choix que de revenir à un mode de vie plus simple — les changements climatiques s'étaient eux aussi stabilisés. Je peux dire qu'il y avait alors une sorte d'équilibre qui s'était réinstallée à la surface de la Terre.*

Nous arrivons maintenant au terme de notre histoire, au moment où une certaine paix caractérise les relations entre tous les éléments de la Terre après un millénaire plutôt mouvementé, surtout pour la Terre qui a vu ses cycles de transformation exponentiellement accélérés à cause des actions de la race humaine, ce qui conséquemment a détruit l'espèce même à l'origine de ces mouvements ravageurs. Mais, après tous les meurtres dont la (t)race humaine est responsable (des milliers et des milliers d'espèces animales, végétales, sans compter les modifications géomorphologiques), n'était-ce pas dans l'ordre des choses — dans l'ordre de la Nature ? — que les individus humains subissent les frais de leur imprudence ?

> *À l'aube du 3e millénaire, j'observe cette nouvelle paix sur Terre avec soulagement. Les conditions de vie y sont rudes, mais conséquemment, les individus humains n'ont d'autres choix que d'être présents et attentifs à la Nature afin d'assurer leur survie. C'est-à-dire que depuis des siècles maintenant, par exemple, ils ont appris à faire preuve d'observation et de patience afin de récupérer la moindre goutte d'eau qui se forme, ou pour recueillir toute forme de nourriture, tout en évitant d'en ruiner la reproduction. Ils ont aussi appris à interpréter les signes de la Nature : ils peuvent déchiffrer les indices indiquant des troubles météorologiques, comme l'annonce d'une vague de chaleur mortelle, ou l'arrivée de grands vents (lesquels, à cette*

époque, sont extrêmement fréquents dû à l'importante différence de température entre le jour et la nuit[10]).

L'humain, à l'arrivée du 3e millénaire, est une espèce de petite taille et maigre (pour ne pas dire « desséchée »), ce qui est évidemment le résultat de plusieurs siècles d'une alimentation pauvre et de la rareté de l'eau. Sa peau a l'apparence de cuir, car il a besoin d'une bonne barrière pour se protéger de la chaleur, du soleil et des vents. Son espérance de vie est courte dû aux conditions de vie difficiles et au manque de ressources (l'indisponibilité de l'eau et d'autres outils rend caduques les connaissances en médecine accumulées sur plusieurs siècles).

Malgré cette apparence âpre, l'humain qui entre dans le 3e millénaire est un être de lumière : il n'est plus consommé par des désirs futiles, des obsessions et des dépendances ; cette « nouvelle » espèce est en complète symbiose avec son milieu de vie, elle lit les signes de la Nature ; ses sens sont passés à une réceptivité supérieure. Ce faisant, il détecte facilement les affectations qui viennent s'imprimer dans son système nerveux, et donc les déclencheurs de ses états d'âme. L'espèce humaine du désert (du futur) est sensible, proche de son prochain et de la Nature ; cette espèce humaine est en paix avec son milieu de vie, l'embrasse et le vénère même.

Lors de l'histoire introductive du Chapitre I (voir p. 21), nous avons pu saisir que la Terre se meut au rythme de grands cycles transformateurs. L'espèce humaine aura été un joueur dans le déroulement de l'un de ces cycles, notamment en ayant accéléré son déroulement, ou peut-être même en l'ayant dévié ; cela dit, en réalité nous ne saurons jamais qu'elle aurait pu être un déploiement normal de la Terre sans l'incidente de la (t)race humaine.

[10] En effet, étant donné l'absence d'humidité dans l'air – parce qu'il n'y a que très peu de zone d'eau sur la Terre – il y a très peu de nuage qui peuvent se former à la surface de la Terre. Se faisant, toute la chaleur accumulée durant la journée n'a pas de barrière pour la retenir à la surface du globe. C'est pourquoi, une fois le Soleil couché, les températures peuvent baisser drastiquement, surtout dans des environnements où les surfaces retiennent peu la chaleur (matière ayant une faible capacité thermique), tel que le sable. (Bossy, 2022).

Nous pouvons donc imaginer qu'un nouveau cycle s'enclenchera — peut-être au 3e millénaire, ou plus tard, beaucoup plus tard… — et que cette nouvelle espèce humaine sera présente pour le vivre et y participer. Peut-être qu'à ce moment, la Terre leur aura pardonné leur inconduite et sera assez clémente pour leur offrir de nouveau la joie d'une Nature abondante et généreuse. Et, espérons, peut-être auront-ils enfin acquis la sensibilité et la maturité nécessaire à la préservation du miracle de la Nature…

RÉFÉRENCES

Adorno, T.W. (1964). L'industrie culturelle. *Communications*, *3*, 12-18. Repéré à https://doi.org/10.3406/comm.1964.993

Alloing, C. et Pierre, J. (2020). Le tournant affectif des recherches en communication numérique. *Communiquer*, *28*, 1-17. Repéré à https://journals.openedition.org/communiquer/6472

Alvesson, M. (2009). At-home ethnography: struggling with closeness and closure. Dans S. Ybema, D. Yanow et H. Wels (dir.), *Organizational ethnography: Studying the complexities of everyday life* (pp. 156-174). London: SAGE Publications.

Anker, P. (2002). The Context of Ecosystem Theory; Commentary. *Ecosystems*, *5*, 611-613. Repéré à https://www.jstor.org/stable/3658685

Ashcraft, K.L., Kuhn, T. et Cooren, F. (2009). Constitutional Amendments: "Materializing" Organisational Communication. *The Academy of Management Annals*, *3*(1), 1-64.

Ashcraft, K.L. (2017). 'Submission" to the rule of excellence: Ordinary affect and precarious resistance in the labor of organization and management studies. *Organization*, *24*(1), 36-58.

Ashcraft, K.L. (2020). Communication as Constitutive Transmission? An Encounter with Affect. *Communication Theory*, *qtz027*, 571-592. Repéré à https://doi.org/10.1093/ct/qtz027

Atlan, H. (2018). *Cours de philosophie biologique et cognitive*. Paris: Odile Jacob.

Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *28*(3), 801–831.

Barad. K. (2012). On Touching – the Inhuman That Therefore I Am. *differences*, *23*(3), 206-223. Repéré à https://doi.org/10.1215/10407391-1892943

Barbault, R. (2000). La vie, un succès durable. *Natures, sciences & Sociétés*, *8*(1), 26-32.

Barrau, A. (2016). *De la vérité dans les sciences*. Paris: Dunod.

Barthélémy, J.-H. (2005). *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan.

BDQ; Bâtiment durable Québec. (2022, dernière mise à jour). *LEED – Leardership in Energy and Environmental Design*. Bâtiment durable Québec. Ressources. Repéré à https://batimentdurable.ca/construction-developpement-durable/leed

Béliveau, R. et Gingras, D. (2010). *La Mort. Mieux la comprendre et moins la craindre pour mieux célébrer la vie*. Montréal (QC): Trécarré.

Bernaud, V. (2017). La consécration d'un droit fondamental à l'eau est possible. Étude de droit comparé le démontrant. *Revue française de droit constitutionnel*, 2(110), 317-346. Repéré à https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/rfdc.110.0317

Berns, G.S., Blain, K., Prietula, M.J. et Pye, B.E. (2013). Short- and Long- Term Effects of a Novel on Connectivity in the Brain. *Brain Connectivity, 3*(6), 590-600. Repéré à http://doi.org/10.1089/brain.2013.0166

Blackman, L. (2015). Researching affect and embodied hauntologies: exploring an analytics of experimentation. Dans B. Knudsen et C. Stage (dir.), *Affective Methodologies* (pp. 35-44). Londres: Palgrave Macmillan.

Bonneuil, C. (2017). Capitalocène : Réflexions sur l'échange écologique inégal et le crime climatique à l'âge de l'Anthropocène. *EcoRev'*, *44*, 52-60. Repéré à https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/ecorev.044.0052

Bossy, D. (2022, 4 juin). Pourquoi fait-il chaud le jour et froid la nuit dans le désert?. *Futura Sciences. Planète*. Repéré à https://www.futura-sciences.com/planete/questions-reponses/climatologie-fait-il-chaud-jour-froid-nuit-desert-5952/

Brandlhuber, A. et Roth, C. (2016). *Projection de film | « Legislating Architecture ».* Présentation au Centre canadien d'architecture le 26 octobre 2016, à Montréal.

Brennan, T. (2004). *The Transmission of Affect*. Ithaca et Londres: Cornell University Press.

Brown, A.G., Tooth, S., Bullard, J.E., Thomas, D.S.G., Chiverrell, R.C., Plater, A.J., Murton, J., Thorndycraft, V.R., Tarolli, P., Rose, J., Wainwright, J., Downs, P. et Aalto, R. (2017). The geomorphology of the Anthropocene: emergence, status and implications. *Earth Surface Processes and Landforms*, *42*(1), 71-90.

Brummans, B.H.J.M. (2008). Preliminary insights into the constitution of a Tibetan Buddhist monastery through autoethnographic reflections on the dual/nondual mind duality. *Anthropology of Consciousness*, *19*(2), 134-154. Repéré à https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2008.00007.x

Brummans, B.H.J.M. (2015). "Turning the lens on ourselves": Bourdieu's reflexivity in practice. Dans A. Tatli, M. Özbilgin et M. Karatas-Özkan (dir.), *Bourdieu, organisation and management* (pp. 70-94). New York, NY: Routledge.

Bruni, A. (2005a). Shadowing Software and Clinical Records: On the Ethnography of Non-Humans and Heterogeneous Contexts. *Organization*, *12*(3), 357–378.

Bruni, A. (2005b) An Ironic Shadow on Organizational Ethnography. Dans U. Johansson et J. Woodila (dir.)*, Irony and Organizations* (pp. 354-380). Liber, Danemark: Copenhagen Business School Press.

Bucciarelli, L.L. (2002). Between thought and object in engineering design. *Design studies*, 23(3), 219–231.

Callon, M. et Latour, B. (1981). Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them to Do So. Dans K.D. Knorr Cetina et A.V. Cicouret (dir.), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies* (pp. 277-303). Boston: Routledge and Kegan Paul.

Castelli Gattinara, E. (2004). Vérités, histoires, réalités. *Espaces Temps; L'opération épistémologique. Réfléchir les sciences sociales*, *84-86*, 193-214.

Catellani, A., Pascual Espuny, C., Malibabo Lavu, P. et Jalenques Vigouroux, B. (2019). Les recherches en communication environnementale. *Communication*, *36*(2). Repéré à http://journals.openedition.org/communication/10559

CMED; Commission mondiale de l'environnement et du développement. (1987). *Notre avenir à tous*. Québec: Éditions du Fleuve.

CCNUCC; Convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques. (2015). *L'accord de Paris*. Nations unies.

Centre de cardiologie de Montréal. (2021*). Les bienfaits de la nature sur la santé globale* [Rapport]. Société des établissements de plein air du Québec (Sépaq). Repéré à https://www.sepaq.com/resources/docs/org/autres/org_icm_rapport_nature_sante_globale.pdf

Chateau, J.-Y. (2008). *Le vocabulaire de Simondon*. Paris: Ellipses

Coen, E. (2019). The storytelling arms race: origin of human intelligence and the scientific mind. *The Genetics Society*, *123*, 67-128.

Colomb, V. (2013). Désolé, plus de béton! Adaptation de l'architecture à la limitation des ressources. Dans V. Lehmann et B. Motulsky (dir.), *Communication et grands projets, les nouveaux défis* (pp. 135-149). Québec: Presses de l'Université du Québec.

Cooren, F. (2012). Communication Theory at the Center: Ventriloquism and the Communicative Constitution of Reality. *Journal of Communication*, *62*(1), 1–20.

Couteau, P. (2010). Watsuji Tetsurô. Du milieu à l'éthique du milieu. *Géographie et cultures*, *74*, 111-123. Repéré à https://journals.openedition.org/gc/1779

Cunliffe, A. (2016). Republication of "On Becoming a Critically Reflexive Practitioner". *Journal of Management Education*, *40*(6), 747-768.

Dahlgren, P. (2018, mai). Public Sphere Participation Online: The Ambiguities of Affect. *Les Enjeux de l'information et de la communication*, *19*(1), 5-20. Repéré à https://doi.org/10.3917/enic.024.0005

Damasio, A. (2003). *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: Odile Jacob.

Damasio, A. et Potte-Bonneville, M. (2012, avril). Connaissance par les souffles. Entretien avec Alain Damasio. *Europe*, *996*. Repéré à http://mathieupottebonneville.fr/2019/07/21/entretien-damasio/

Dansereau, P. (2015; 2006). Écosystème. Dans *L'encyclopédie Canadienne*. Repéré à https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/ecosysteme

David, L. (1988). *L'histoire de la Terre*. Paris: Éditions Seghers.

de Laet, M. et Mol, A. (2000). The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology. *Social Studies of Science*, *30*(2), 225–263. Repéré à https://doi.org/10.1177/030631200030002002

Deleuze, G. (2011 / 1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France.

Deleuze, G. (1990). Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. *L'autre journal*, *1*. Repéré à http://1libertaire.free.fr/DeleuzePostScriptum.html

Deleuze, G. (1980). *La voix de Gilles Deleuze en ligne. Spinoza*. L'association Siècle Deleuzien. Repéré à http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=204

Deleuze, G. (2003 / 1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deloitte. (2016, 27 mai). *Étude sur l'écosystème d'affaires de la construction au Québec* [Rapport final]. Conseil du patronat du Québec; Campagne prospérité Québec. Repéré à https://www.cpq.qc.ca/wp-content/uploads/2016/04/cpq-construction270516.pdf

Deluzarche, C. (2021, 11 octobre màj). Jusqu'où va grimper la population mondiale?. *Futura Sciences. Planète*. Repéré à https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/population-mondiale-jusquou-va-grimper-population-mondiale-39860/

Deschênes, J.-P. (2004). *Concrétisation communicationnelle et futurition processuelle* [Mémoire de maîtrise]. Département de communication, Université de Montréal.

Dinelle, D. (2021, 11 juin). La gestion des résidus ultimes sur les chantiers de construction résidentielle. *Québec habitation. La référence de l'industrie*. Repéré à https://www.quebechabitation.ca/innovation/ecoconstruction/la-gestion-des-residus-ultimes-sur-les-chantiers-de-construction-residentielle/

Dossick, C.S. et Neff, G. (2011). Messy Talk and Clean Technology: Communication, Problem-solving and Collaboration Using Bulding Information Modelling. *Engineeering Project Organization Journal*, *1*(2), 83-93. Repéré à 10.1080/21573727.2011.569929

Équiterre. (2011, dernière mise à jour). Conception intégrée. *Fiches d'information, Équiterre*. Repéré à https://www.equiterre.org/fiche/conception-integree

Eriksson, T. (2010). Being native – distance, closeness and doing auto/self-ethnography. *ArtMonitor*, *8*, 91-100. Repéré à https://gupea.ub.gu.se/bitstream/handle/2077/24689/gupea_2077_24689_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Féral, J. (2013). De la performance à la performativité. *Communications*, 92, 205-218. Repéré à https://doi.org/10.3917/commu.092.0205

Fondation David Suzuki. (2016). *Capital naturel. La valeur économique de la trame verte de la commission de la capitale nationale*. Étude réalisée avec la contribution de J. Dupras, C. L'Écuyer-Sauvageau, J. Auclair et T. Poder. Ottawa : Commission de la capitale nationale.

Forget, M.-H. (2013). Processus de contextualisation et développement de la compétence scripturale de justification d'élèves du premier cycle du secondaire. *Nouveaux cahiers de la recherche en éducation*, *16*(2), 29 55. Repéré à https://www.erudit.org/fr/revues/ncre/2013-v16-n2-ncre01756/1029141ar/

Fotaki, M., Kenny, K. et Vachhani, S.J. (2017). Thinking about affect in organization studies: Why It matters. *Organization*, *24*(1), 3-17.

Fox, N.J. and Alldred, P. (2019) New materialism. Dans P. Atkinson, S. Delamont, A. Cernat, J.W. Sakshaug et R.A. Williams (dir.), *SAGE Research Methods Foundations*. London: Sage Publications.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays.* New York: Basic Books.

Gehl, J. (2010). *Cities for People*. Washington: Island Press.

Genest, F. (2008, mars). *Processus de conception intégrée : Mécanique, électricité et éclairagisme (ARC5314).* Montréal: Université de Montréal.

George, E. et Bonneville, L. (2011). Les approches critiques. Dans S. Grosjean et L. Bonneville, *La communication organisationnelle. Approches, processus et enjeux* (pp. 84-110). Montréal: Chenelière éducation.

Gergen, K.J. et Gergen, M.M. (2018). Doing things with words: toward evocative ethnography. *Qualitative Research in Psychology*, *15*(2-3), 272-286.

Gherardi, S., Murgia, A., Bellè, E., Miele, F. et Carreri, A. (2018). Tracking the sociomaterial traces of affect at the crossroads of affect and practice theories. *Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal*, *14*(3), 295-316. Repéré à https://doi.org/10.1108/QROM-04-2018-1624

Gilmore, S. et Kenny, K. (2015). Work-worlds colliding: self-reflexivity, power and emotion in organizational ethnography. *Human Relations*, *68*(1), 55–78. Repéré à https://doi.org/10.1177/0018726714531998

Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne I. La présentation de soi*. Paris : Éditions de Minuit.

Gouvernement du Canada. (2020, dernière mise à jour). *Défi sur le plastique : Déchets de construction*. Repéré à https://www.ic.gc.ca/eic/site/101.nsf/fra/00032.html

Gouvernement du Québec. (2013, 4 avril). *L'industrie de la construction au Québec : portrait et historique des relations du travail* [Rapport n° 6P 118]. Montréal: CCQ (Commission d'enquête sur l'octroi et la gestion des contrats publics dans l'industrie de la construction). Repéré à https://www.ceic.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_client/centre_documentaire/Piece_6P-118.pdf

Granier, J. (2010). *Nietzsche*. Paris: Les Presses universitaires de France.

Grex; Groupe de recherche sur l'explicitation. (s.d.). *Auteurs du Grex*. Repéré à https://www.grex2.com/auteurs-de-grex.html

Groleau, C. et Demers, C. (2012). Pencils, Legos, and Guns: A Study of Artefacts Used in Architecture. Dans P.M. Leonardi, B.A. Nardi et J. Kallinikos (dir.), *Materiality and Organizing. Social interaction in a technological world*, (pp. 259–284). Oxford: Oxford University Press.

Hamel, P.J. (2008). Les mirages du partenariat public-privé. *Revue Agone, 38-39*. Récupéré de http://revueagone.revues.org/210

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press.

Haraway, D., Ishikawa, N., Gilbert, S.F., Olwig, K., Tsing, A.L. et Bubandt, N. (2016). Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene. *Ethnos*, *81*(3), 535-564. Repéré à https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838

Honey, C.J., Thompson, C.R., Lerner, Y. et Hasson, U. (2012). Not lost in translation: Neural responses shared across languages. *The Journal of Neuroscience*, *32*(44), 15277-15283.

Horvilleur, A. (2006, 8 décembre). Transistasie. *Le Garde-mots*. Repéré à http://blog.legardemots.fr/post/2006/11/26/Transistasie.html

Humanium, Ensemble pour les droits de l'enfant. (2016, dernière mise à jour). *Le Développement Intégré*. Repéré à http://www.humanium.org/fr/notre-approche/developpement-integre/

Hurtley, S. (2013, 13 décembre). We Are Stardust. *Science. American Association for the Advancement of Science*, *342*(6164), 1289 (1 page). Repéré à https://www.jstor.org/stable/42913691

Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York, NY: Routledge

Ingold, T. (2013*). Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. New York, NY: Routledge.

Ingold, T. et Vionnet, C. (2018). From experience to language: Towards an affected and affective writing: a conversation with Tim Ingold. *Tsantsa*, *23*, 82-90. Repéré à https://abdn.pure.elsevier.com/en/publications/from-experience-to-language-towards-an-affected-and-affective-wri

Institut de cardiologie de Montréal. (2021). *Les bienfaits de la nature sur la santé globale* (Rapport). Sépaq; Société des établissements de plein air du Québec. Repéré à https://www.sepaq.com/resources/docs/org/autres/org_icm_rapport_nature_sante_globale.pdf

Institut Michel Serres. (s.d.) *Ressources naturelles*. Institut Michel Serres pour les ressources et les biens communs. Repéré le 18 mars 2022 à https://institutmichelserres.fr/test/

IPCC; Intergovernmental Panel on Climate Change. (2022, sous presse). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, M. Tignor, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Löschke, V. Möller, A. Okem, B. Rama (eds.)]. Cambridge University Press. Repéré à https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/

IRAC; Institut royal d'architecture du Canada. (2015, dernière mise à jour). *Architecture durable*. Repéré à https://www.raic.org/fr/raic/architecture-durable

Jaffré, Y.-G., Dulon, L. et Verbeek, S. (2019). Travail, emploi et douance. *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, *21*(1). Repéré à https://doi.org/10.4000/pistes.6296

James, W. (2010 /1907). *Le pragmatisme* (avec une préface de Stéphane Madelrieux). Paris: Flammarion.

Jullien, F. (2012). *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*. Paris: Gallimard.

Kane, O. (2016*). La communication environnementale. Enjeux, acteurs et stratégies*. Paris : L'Harmattan.

Katz, J. (1999). *How Emotions Work*. Chicago, Il: University of Chicago Press.

Kuhn, T.S. (1983). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.

Kuhn, T. Ashcraft, K. et Cooren, F. (2017). *The Work of Communication. Relational Perspectives on Working and Organizing in Contemporary Capitalism*. New York: Routledge.

Lamb, T. (2011, 23 septembre). L'évolution de l'œil. *Pour la Science*, *408*. Repéré le 20 mai 2022 à https://www.pourlascience.fr/sd/evolution/l-evolution-de-l-oeil-6523.php

Latour, B. (1994). On technical Mediation. *Common Knowledge*, *3*(2), 29-64.

Law, J. et Singleton, V. (2005). Object lessons. *Organization*, *12*(3), 331-355.

Longhurst, A. (2015). *Doubt and Certainty in Climate Science*. Free eBook.

Lucier, P. (2006). *L'Université québécoise : figures, mission, environnements*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

Lucuik, M. (2005, 31 mars). *Analyse de rentabilité pour les bâtiments écologiques au Canada* [Rapport n° 2052223.00]. Montréal: Canada Green Building Council. Repéré à http://www.cagbc.org/AM/PDF/Business%20Case%20for%20Green%20Bldgs%20in%20Canada_FRENCH.pdf

MDDELCC; Ministère du développement durable, de l'environnement et de la lutte contre les changements climatiques. (2018). *Québec Policy on Residual Materials*. Récupéré de http://www.mddelcc.gouv.qc.ca/matieres/pgmr/index_en.htm

Macbeth, D. (2001). On "Reflexivity" in Qualitative Research: Two Readings, and a Third. *Qualitative Inquiry*,*7*(1), 35-68.

Madelrieux, S. (2010). Présentation. Dans W. James (dir.), *Le pragmatisme* (pp. 7-59). Paris: Flammarion.

Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, *24*, 95–117.

Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, *31*, 83-109.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*. Cambridge: Polity.

Meisner, M. (2015). Environmental Communication: What it is and Why it Matters. *International Environmental Communication Association. EnvComm Talking Point*. Repéré à https://theieca.org/resources/environmental-communication-what-it-and-why-it-matters

Michel, J. (2003). Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales. *Revue européenne des sciences sociales*, *125.* Repéré à http://journals.openedition.org/ress/562

Mills, C. et Cooren, F. (dir.). (2018). *Discursivity, Relationality and Materiality in the Life of the Organisation: Communication Perspectives*. Routledge.

MIQCP; Mission Interministérielle pour la Qualité des Constructions Publiques. (2006, janvier). *Ouvrages publics & coût global : Une approche actuelle pour les constructions publiques*. Repéré à http://www.archi.fr/MIQCP/IMG/pdf/COUT_GLOBAL_p.1_A_p.100-2.pdf

Mol, A. (2014, 19 mars). A reader's guide to the "ontological turn" – Part 4. *Somatosphere*. Repéré à http://somatosphere.net/2014/a-readers-guide-to-the-ontological-turn-part-4.html/

Mol, A. (2014). Cutting Surgeons, Walking Patients: Some Complexities Involved in Comparing. Dans J. Law et A. Mol, *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices* (pp. 218-257). Durham: Duke University Press.

Mol, A. et Law, J. (2004). Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia. *Body & Society*, *10*(2–3), 43-62. Repéré à https://doi.org/10.1177/1357034X04042932

Moeran, B. (2009). From Participant Observation to Observant Participation. Dans S. Ybema, D. Yanow, H. Wels et F. Kamsteeg (dir.), *Organizational Ethnography: Studying the Complexities of Everyday Life* (pp. 139–155), Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Moor, R. (2016). *On Trails: An Exploration*. NYC: Simon & Schuster.

Navaro-Yashin, Y. (2017). Diversifying Affect. *Cultural Anthropology*, *32*(2), 209-214.

Nicolini, D., Mengis, J. et Swan, J. (2012). Understanding the role of objects in cross-disciplinary collaboration. *Organization Science, 23*(3), 612–629. Repéré à https://doi.org/10.1287/orsc.1110.0664

Nietzsche, F. (2000 / 1887). *La généalogie de la morale* (intro., trad. et notes par P. Wotling). Paris: Librairie Générale Française.

OAQ; Ordre des architectes du Québec. (2013, 16 novembre). *L'architecture à l'heure de la participation citoyenne. L'expertise citoyenne peut-elle côtoyer celle des professionnels?* Colloque présenté au Centre des sciences de Montréal.

ONU; Organisation des Nations unies. (2016, 5 avril). *L'ONU souligne le rôle de l'architecture en matière de développement durable*. Centre d'actualités de l'ONU. Repéré à http://www.un.org/apps/newsFr/storyF.asp?NewsID=36966#.WCYf29xBBy1

Orr, K. et Bennett, M. (2009). Reflexivity in the co-production of academic-practitioner research. *Qualitative Research in Organizations and management: An International Journal*, *4*(1), 85-102.

Paquin, S. (2016, 23 novembre). *Radio-Canada Première. Ça marche doc !* [Diffusion radio]. Repéré à http://ici.radio-canada.ca/emissions/premiere_heure/2015-2016/archives.asp?date=2016/11/23&indTime=513&idmedia=7637033

Perrin, J. (1910). Mouvement brownien et molécules. *Journal de physique théorique et appliquée, 9*(1), 5-39.

Pichot, A. (2004). L'intériorité en biologie. *Rue Descartes*, *43*, 39-48. Repéré à https://doi.org/10.3917/rdes.043.0039

Pidduck, J. (2009). Queer Kinship and Ambivalence: Video Autoethnographies by Jean Carlomusto and Richard Fung. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, *15*(3), 441-468. Repéré à https://doi.org/10.1215/10642684-2008-031

Plancke, C. et Simoni, V. (2018). Ethnographier les affects : captures, résistances, attachements. Introduction au dossier. *TSANTSA*, *23*, 4-13.

Plourde, M.-C. (2014). *Regard sur la collaboration interdisciplinaire pour la réalisation de projets d'architecture durable* [Mémoire de maîtrise]. Université du Québec à Montréal. Repéré à https://archipel.uqam.ca/7320/

Plourde, M.-C. (2015, avril). *Sauver la communauté. Une auto-ethnographie sur l'organisation bénévole : LARU*. (Rapport de recherche anonymisé). Montréal: UQAM. DOI: 10.13140/RG.2.2.14279.09121

Plourde, M.-C. (2019). Dissolving Disciplinary Boundaries in 'Making Together'. A Recall of the Boundary-Object Methodological Power. *Scholarly and Research Communication*, *10*(1), 16 p. Repéré à https://src-online.ca/index.php/src/issue/view/29

Pollock, D. (2007). The Performative « I ». *Cultural Studies / Critical Methodologies*, *7*(3), 239-255.

Pollock, D. (1998). Performing writing. Dans P. Phelan et J. Lane (dir.), *The ends of performance* (pp. 73-103). New York: New York University Press.

PPP Canada. (2013). *Partenariats Public-Privé*. Repéré à http://www.p3canada.ca/

Raine, P. (2005). *Le chaman et l'écologiste. Veille environnementale et dialogue interculturel* (trad. Érik Bordeleau). Paris: L'Harmattan.

Rankin, N. (2014, 23 mai). Leonard Woolf's forgetten Sri Lankan novel. *BBC News Magazine*. Repéré à https://www.bbc.com/news/magazine-27518833

Raymond, C. (2014). *Les pratiques effectives de transposition didactique dans la planification et l'enseignement de la danse à l'école primaire québécoise : un mouvement dialogique intérieur et interactif* [Thèse de Doctorat]. Université de Sherbrooke; Faculté d'éducation. Repéré à https://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/5483

Raymond, C. Matthews, T. et Horton, R.M. (2020). The emergence of heat and humidity too severe for human tolerance. *Science Advances*, *6*(19). Repéré à https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.aaw1838

Recyc-Québec. (2018). *Bilan 2018 de la gestion des matières résiduelles au Québec*. Gouvernement du Québec. Repéré à https://www.recyc-quebec.gouv.qc.ca/sites/default/files/documents/bilan-gmr-2018-complet.pdf

Recyc-Québec. (2021). *Rapport annuel 2020-2021. 30 ans d'innovations*. Gouvernement du Québec. Repéré à https://www.recyc-quebec.gouv.qc.ca/sites/default/files/documents/rapport-annuel-2020-2021vF.pdf

Rekret, P. (2016). Affect and politics: A critical assessement. Dans P. Reilly, A. Veneti et D. Atanasova (dir.), *Politics, Protest, Emotion: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 9-12). PressBooks.

Ricœur, P. (1983). *Temps et récit*, 1. Paris : Le Seuil, coll. « Points-Essais ».

Ricœur, P. (1984). *Temps et récit*, 2. Paris : Le Seuil, coll. « Points-essais ».

Rouleau, L. (2013). L'ethnographie organisationnelle d'hier à demain. *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, *Hs*(Supplement), 27-27. Repéré à https://doi.org/10.3917/rips1.hs01.0025

Roy, M. (2016, 24 octobre). *Colloque architecture durable : processus collaboratifs pour une conception intégrée. Deux approches pour une conception intégrée.* Communication présentée à l'École des technologies supérieures (ETS) lors d'un colloque organisé par le Conseil du bâtiment durable du Canada (CBDC), Montréal.

Saldanha, A. (2007). *Psychedelic White. Goa Trance and the Viscosity of Race*. London/Minneapolis: University of Minnesota Press.

Santos, B. (2011). Épistémologies du Sud. *Études rurales*, *187*. Repéré à http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351

Sarfati, A. (2016). Développement durable, architecure et ville durable : une démarche, une culture. Dans C. Guy (dir.), *Qu'est-ce que le développement durable pour les architectes?*. Paris: Archibooks + Sautereau Éditeur.

Schaefer, D.O. (2019). *The Evolution of Affect Theory. The Humanities, the Sciences, and the Study of Power*. UK: Cambridge University Press.

Schank, R. (1990). *Tell me a story*. New York: Charles Scribner's Sons.

Schön, D. (1983). *Le praticien réflexif. À la recherché du savoir cache dans l'agir professionnel* (trad. J. Heynemand et D. Gagnon). Montréal, QC: Éditions Logiques.

SCHL; Société Canadienne d'hypothèques et de logement. (2003, décembre). *Seville theatre redevelopment project - Integrated design process* [Rapport final, No. NH18-22-103-102-eng]. Canada: SCHL. Repéré à http://publications.gc.ca/site/eng/474790/publication.html

Serres, M. (1990). *Le contrat naturel*. Paris: François Bourin.

Skoggard, I et Waterson, A. (2015). Introduction: Toward an Anthropology of Affect and Evocative Ethnography. *Anthropology of Consciousness*, *26*(2), 109-120.

Spry, T. (2011). *Body, Paper, Stage. Writing and Performing Autoethnography*. New York, NY: Taylor & Francis.

Spry, T. (2016). *Autoethnography and the Other. Unsetttling Power through Utopian Performatives*. Taylor & Francis.

Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham, NC: Duke University Press.

Strati, A. (2010). Aesthitic Understangind of Work and Organizational Life: Approaches and Research Developments. *Sociology Compass*, *4*(10), 880-893.

Tremblay, J. (2016). *Je suis un lieu : une rencontre avec Nishida Kitarô*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

UNEP SBCI; United Nations Environment Programme Sustainable Buildings & Climate Initiative. (2009). *Buildings and Climate Change: Summary for Decision-Makers*. Paris: UNEP DTIE Sustainable Consumption & Production Branch. Repéré à https://www.uncclearn.org/wp-content/uploads/library/unep207.pdf

UNEP SBCI; United Nations Environment Programme Sustainable Buildings & Climate Initiative. (2013). *Promoting Policies and Practices for Sustainability.* Repéré à https://energies2050.org/wp-content/uploads/2017/02/2013-07-UNEP-SBCI_Plaquette-GB_12-pages.pdf

Van Maanen, J. (1988). *Tales of the Field: On Writing Ethnography.* Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Van Maanen, J. (2010). A Song for My Supper: More Tales of the Field. *Organizational Research Methods*, *13*(2), 240–255. Repéré à https://doi.org/10.1177/1094428109343968

Van Reeth, A. (anim.) et Misrahi, R. (invité) (2018; 28 décembre). Robert Misrahi, philosophe du bonheur [Webradio]. Dans France Culture (prod.), *Les chemins de la philosophie*. Repéré à https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/profession-philosophe-1742-robert-misrahi-philosophe-du-bonheur

Van Reeth, A. (anim.) et Serres, M. (invité) (2018; 21 septembre). Michel Serres, à la recherche du contemporain [Webradio]. Dans France Culture (prod.), *Les chemins de la philosophie*. Repéré à https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/profession-philosophe-avec-michel-serres

Vásquez, C. (2020). (In)habitée par le cancer : récits critiques des trajectoires affectives d'un terrain miné d'émotions. *Recherches qualitatives*, *39*(2), 193-214. Repéré à https://doi.org/10.7202/1073515ar

Vásquez, C., Brummans, B. H. J. M. et Groleau, C. (2012). Notes from the field on organizational shadowing as framing. *Qualitative Research in Organizations and Management*, *7*, 144-165. Repéré à https://doi.org/10.1108/17465641211253075

Watson, T.J. (2011). Ethnography, reality, and Truth: The Vital Need for Studies of 'How Work' in Organizations and Management. *Journal of Management Studies*, *48*(1), 202-217.

Watson, T.J. (2012). Making organisational ethnography. *Journal of Organizational Ethnography*, *1*(1), 15-22.

Watson, T.J. et Watson, D.H. (2012). Narratives in society, organizations and individual identities: An ethnographic study of pubs, identity work and the pursuit of 'the real'. *Human Relations*, *65*(6), 683-704.

Watsuji Tetsurô. (2011). *Fûdo : le milieu humain* (commenté et traduit pat A. Berque). Paris: CNRS Éditions

Watzlawick, P., Beavin, J.H. et Jackson, D.D. (1972 [traduction] / 1967). *Une logique de la communication*. Paris: Le Seuil.

Weick, K.E. (2002). Essai: Real-time Reflexivity: Prods to Reflection. *Organization Studies*, *23*(6), 893-898.

Weick, K.E. (1995). *Sensemaking in Organizations*. Thousand Oaks, CA: SAGE.

Weick, K.E. (1993). The Collapse of Sensemaking in Organizations: The Mann Gulch Disaster. *Administrative Science Quarterly*, *38*(4), 628-652. Repéré à https://doi.org/10.2307/2393339

Wilson, M. et J. Carver. (2016, 28 janvier). *Practicing Advocacy: Who Builds Your Architecture?.* Communication donnée au Centre canadien d'architecture (CCA), Montréal.

Woolf, L. (2004; 1913). *The Village in the Jungle*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press. Aussi disponible en ligne : http://www.gutenberg.org/files/60627/60627-h/60627-h.htm

Ybema, S., Yanow, D., Wels, H. et Kamsteeg, F. (2009). *Organizational Ethnography: Studying the Complexities of Everyday Life*. London: SAGE Publications. Repéré à https://doi.org/10.4135/9781446278925

Young, K. et Saver, J.L. (2001). The neurology of narrative. *SubStance*, *30*(1-2), 72-84.

Zola, É. (1998). *L'Oeuvre*. Paris: Les Éditions Le Livre de Poche.

RÉFÉRENCES DU DICTIONNAIRE

CNRTL; Centre national de ressources textuelles et lexicales

Accrétion. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/accr%C3%A9tion

Agencer. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/agencer

Agglomération. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/Agglom%C3%A9ration

Affect. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/affect

Affecter. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/affecter

Alliance. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 4 avril 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/alliance

Attribut. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/attributs

Avec. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.cnrtl.fr/etymologie/avec

Biotope. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/biotope

Chose. 2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://cnrtl.fr/definition/chose

Communion. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/communion

Communication. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/communication

Désert. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 21 avril 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/d%C3%A9sert

Devenir. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/devenir

Dieu. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/dieu

Écologie. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/%C3%89cologie

Historicité. . (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 21 avril 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/historicit%C3%A9

Individu. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/individu

Involution. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/involution

Logique. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 30 mai 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/logique

Matière. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/mati%C3%A8re

Molécule. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/mol%C3%A9cule

Mythe. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/mythe

Ontogénie. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/Ontog%C3%A9nie

Ontologie. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/ontologie

Performance. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/performance

Personne. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/personne

Plus-value. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 25 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/plus-value

Préfabriqué. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/pr%C3%A9fabriqu%C3%A9

Réflexivité. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9flexivit%C3%A9

Sentiment. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/sentiment

Vertu. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/vertu

Viscosité. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/viscosit%C3%A9

-tion. (2012, dernière mise à jour). Dans *CNRTL*, par le Centre national de la recherche scientifique. Repéré le 8 avril 2022 à https://www.cnrtl.fr/definition/-tion

Online Etymology Dictionary

Race. (2022, dernière mise à jour). Dans *Online Etymology Dictionary*. Repéré à 11 mars 2022 à https://www.etymonline.com/search?q=race

Reflectivity. (2022, dernière mise à jour). Dans *Online Etymology Dictionary*. Repéré à 11 mars 2022 à https://www.etymonline.com/search?q=reflectivity&ref=searchbar_searchhint

Trace. (2022, dernière mise à jour). Dans *Online Etymology Dictionary*. Repéré à 11 mars 2022 à https://www.etymonline.com/search?q=trace

Larousse

Architecture. Dans *Larousse*. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/architecture/5078

Hippocrate. Dans *Larousse*. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Hippocrate/123966

Impressionniste. Dans *Larousse*. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/impressionniste/42003

Vérité. Dans *Larousse*. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/v%C3%A9rit%C3%A9/81553

Autres

Écosystème. (s.d.). Dans *Dictionnaire du monde en transition*. Repéré le 11 mars 2022 à https://youmatter.world/fr/definition/ecosysteme-definition-enjeux/

Géobiologie. (s.d.). Dans *Le Robert. Dico en ligne*. Repéré le 23 mai 2022 à https://dictionnaire.lerobert.com/definition/geobiologie

Perform. (s.d.). Dans *Merriam-Webster*. Repéré le 18 mai 2022 à https://www.merriam-webster.com/thesaurus/perform

RÉFÉRENCES D'ENCYCLOPÉDIE

Encyclopædia Universalis

Anthropocène. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par V. Chansigaud. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/anthropocene/

Architecture (Matériaux et techniques). Béton. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par B. Hamburger. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/architecture-materiaux-et-techniques-beton/

Architecture (Thèmes généraux) - Architecture, sciences et techniques. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par A. Picon. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/architecture-themes-generaux-architecture-sciences-et-techniques/

Architecture Industrielle. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par F. Hamon. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/architecture-industrielle/

Bacon chancelier, Francis (1560 ou 1561-1626). (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par M. Le Dœuff. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/bacon-chancelier-francis/

Biogéographie. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par P. Dansereau. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/biogeographie/

Écologie. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par P. Blandin, D. Couvet, M. Lamotte et C.F. Sacchi. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/ecologie/

Écophysiologie. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par E. Ortigues. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/recherche/q/%C3%89cophysiologie/

Empirisme. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par E. Ortigues. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/empirisme/

Force de Coriolis. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par F. Daniel. Repéré le 19 avril 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/force-de-coriolis/

Louis De Broglie. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par M.-A. Tonnelat. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/louis-de-broglie/

Mondialisation. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par B. Blancheton. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/mondialisation-histoire-de-la-mondialisation/

Mythe –L'interprétation philosophique. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par P. Ricœur. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/mythe-l-interpretation-philosophique/

Rationalisme. (2022 dernière mise à jour). Dans *Encyclopædia Universalis*, par G.G. Granger. Repéré le 11 mars 2022 à http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/rationalisme/

Futura

Bioénergie. (2022, dernière mise à jour). Dans *Futura Planète. Définitions*. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.futura-sciences.com/planete/definitions/energie-renouvelable-bioenergie-7601/

Climat : qu'est-ce que c'est? (2022, dernière mise à jour). Dans *Futura Planète. Définitions*. Repéré le 20 avril 2022 à https://www.futura-sciences.com/planete/definitions/climatologie-climat-13771/

Pando, un des plus grands organismes vivants sur Terre, se meurt. (2018, 18 octobre). Dans *Futura Planète*. *Brèves.* Repéré le 11 mars 2022 à Repéré à https://www.futura-sciences.com/planete/breves/nature-pando-plus-grands-organismes-vivants-terre-meurt-70/

Photosynthèse. (2022, dernière mise à jour). Dans *Futura Planète. Définitions*. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.futura-sciences.com/planete/definitions/botanique-photosynthese-227/

Robert Barbault. (2022, dernière mise à jour). Dans *Futura Planète*. *Personnalité*. Repéré le 11 mars 2022 à https://www.futura-sciences.com/planete/personnalites/developpement-durable-robert-barbault-835/

Autres

Architecture. (s.d.) *Encyclopédie Larousse*. Repéré le 17 mars à https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/architecture/22679

APPENDICES

Appendice A – Billets de blogues de Marie-Claude Plourde, publiés dans le HuffPost Québec 309
Appendice B – Quelques illustrations de ce que nous pouvons nommer des Villes génériques 323
Appendice C – Définition d'individu selon Simondon 328
Appendice D – La méthodologie de Tamy Spry pour composer une autoethnographie performative 337
Appendice E – Billets de blogues sur l'architecture et l'aménagement, publiés entre 2016 et 2018 342

APPENDICE A

BILLETS DE BLOGUES DE MARIE-CLAUDE PLOURDE, PUBLIÉS DANS LE *HUFFPOST QUÉBEC*

Il faut en parler

Crédit photo © Noah Silliman on *Unsplash*

À tout le moins parler, là l'essentiel du message que j'ai espéré porter les derniers jours en accompagnant les gens du CAVAC dans les médias. PARLER pour grandir et, ultimement, s'en sortir — notez que cela n'oblige aucunement à dénoncer.

Subir une agression, de quelque nature qu'elle soit (violente ou insinueuse, directe ou allusive), entraîne inévitablement des blessures psychologiques dont on ne peut calculer les effets et conséquences à long terme. De fait, personne ne possède de manière innée les outils pour s'en parer, et ces outils ne se développent certes pas dans l'adversité et la vulnérabilité. Donc, à toutes les victimes, je dis : PARLEZ. Parlez à ceux qui ont cultivé leur connaissance, et perfectionné leur expertise au fil des expériences, sur les répercussions pouvant découler de sévices sexuels qu'ils soient physiques, verbaux ou psychologiques. Ils pourront vous aider.

Certains peuvent évidemment trouver écoute et réconfort auprès des amis et de la famille, lesquels possèdent la force de l'amour pour accompagner à travers une épreuve ; mais ce ne sont pas des experts, ils leur sont complémentaires. J'inviterais plutôt à la vigilance car, selon les cas, ces personnes qui aiment, peuvent être tout autant blessées que la personne victime : elles-mêmes deviennent victimes à travers une douleur empathique et un sentiment d'impuissance. Dès lors, l'importance de se tourner vers des professionnels en est redoublée.

C'est à toutes ces victimes je dis alors PARLEZ au 1-866-LE-CAVAC, ces derniers pourront vous écouter, vous conseiller, vous aider, vous guider vers les bonnes ressources, vous tenir compagnie… tout cela sans jugement et participant à ce que, doucement, vous puissiez retrouvez courage et intégrité.

J'ai été une victime. Cependant, grâce aux ressources professionnelles vers lesquelles des proches m'ont d'abord orientée, aujourd'hui je ne suis plus une victime. Il va sans dire que cela s'est décliné en un long (et lent) processus à travers lequel j'ai PARLÉ, mais c'est justement par cet aspect longitudinal que j'ai PARLÉ à me vider de toute ma salive. J'ai parlé (et parlé, et parlé encore) pour mieux objectifier mon vécu et, de ce fait, avancer ; c'est par ce processus que j'estime m'en être sortie.

Depuis mon passage dans les médias, j'ai reçu quelques messages disant « je suis désolée d'apprendre ce qui t'est arrivé ». À ces derniers je dis : ne soyez pas désolé. Je répète : je ne suis plus une victime, mon implication auprès du CAVAC vise à montrer à toute personne actuellement victime qu'elle peut s'en sortir. Et même plus, tout comme moi, ces personnes peuvent modifier leur expérience atroce vers quelque chose de positif en cultivant « leur pouvoir d'agir ». À travers ce geste, je souhaite simplement faire une différence.

Rester au stade de victime, c'est cimenter des mécanismes de défense nuisibles pour sa santé physique et psychologique. Plus le temps passe, plus cette couche de défense se cristallise et sachez qu'il en deviendra, de jour en jour, plus difficile de renverser ce processus détérioratif vers une prise d'action salvatrice. S'enfermer dans ce rôle provoque une désagrégation vers une certaine

mort (de l'esprit, du cœur, du bonheur…) — à une mort certaine. PARLEZ ET AGISSEZ maintenant.

Je sais. Parler et agir n'est pas facile. Le processus de guérison l'est encore moins : « Rome ne fut pas faite en un jour ».
Je compterai bientôt 7 années de dur labeur pour me sortir de l'état de choc post-traumatique dans lequel m'a plongée — ce que j'appelle — « mon accident ». Ces années furent parsemées : d'incompréhension (des autres mais aussi de moi envers moi-même), de honte, de découragement, de révolte, de colère, de tristesse, de déception, de douleur, de solitude, et j'en passe… Mais grâce au soutien du CAVAC, de l'IVAC, des policiers, de psychologues, de mes patrons, d'amis, de ma famille, et de toutes ces autres personnes de diverses disciplines et milieux qui m'ont accompagnée au fil des ans, à leur façon, j'ai aujourd'hui la prétention de m'être transformée en une sorte de « force de la nature ».

Évidemment, ce travail se poursuit (et se poursuivra *ad vitam æternam*) à un autre niveau, sur d'autres dimensions ; la guérison complète (revenir en arrière !) est impossible.

À vous tous qui vous considérez actuellement comme une victime, je vous invite à suivre ma trace : allez chercher de l'aide, parlez et agissez. Rien ne vous oblige à dénoncer si cet acte vous fait peur mais, à tout le moins, PARLEZ à des gens compétents qui pourront tranquillement vous outiller vers une reprise en main votre propre destinée.

Parler, objectifier, avancer… se métamorphoser, devenir papillon.

Référence :

Plourde, M.-C. (2017, 31 octobre). Il faut en parler. *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/a-tout-le-moins-parler_a_23261001/

30 ans d'aide aux victimes d'actes criminels

Œuvre *Intégrité*[1], par Andréanne Rioux (2015)

Le 24 janvier dernier, le Centre d'aide aux victimes d'actes criminels (CAVAC) soulignait sa trentième année d'existence. Notamment en compagnie de l'honorable Herbert Marx – à qui nous devons l'adoption, en 1988, de la Loi sur l'aide aux victimes d'actes criminels et, de fait, de la création du premier CAVAC cette même année –, de la ministre Stéphanie Vallée et d'une centaine de partenaires et collaborateurs aux réseaux des CAVAC. Au cœur de cette journée, la présentation de la nouvelle image et des nouveaux outils[2] des CAVAC mais surtout, l'annonce par la ministre Vallée d'un fond supplémentaire de 25 millions de dollars destiné à l'indemnisation aux victimes

[1] Andréanne Rioux, artiste multidisciplinaire, nous propose une œuvre symbolique inspirée du processus de rétablissement de l'intégrité personnelle effectué grâce au passage à travers les différents services offerts par les CAVAC. Dans cette œuvre, elle choisit d'illustrer la sérénité retrouvée par les personnes victimes d'actes criminels à qui des ressources et des services ont permis de mieux répondre à leurs besoins spécifiques. Ainsi, bien que le processus de développement personnel, représenté par l'arbre, ait été fragilisé par un acte criminel, la qualité des services assure un toit, une sécurité et un support face à la gamme d'émotions que la personne victime est susceptible de vivre à travers son processus de guérison. La lumière, quant à elle, éclaire dans l'obscurité des différentes démarches nécessaires au respect des droits de la personne. L'individu, accompagné dans le casse-tête de ces démarches par différentes ressources travaillant ensemble à la mise en place des conditions qui favorisent le rétablissement de l'intégrité personnelle, retrouve alors sa sérénité, son équilibre et sa paix.

[2] Notamment une application mobile CAVAC, disponible sur *App Store* et *Google Play*, et une page Facebook des réseaux que je vous invite chaudement à suivre : https://www.facebook.com/Le-R%C3%A9seau-des-CAVAC-Centres-daide-aux-victimes-dactes-criminels-237419546786216/

d'actes criminels. Enfin, ce fut aussi l'occasion de m'y présenter en tant qu'ambassadrice des CAVAC.

Crédit photo © Benoit Malo

Il y a 7 ans déjà, un inconnu, une arme blanche à la main, m'agressait sexuellement sur la rue. Depuis, il va sans dire que j'ai parcouru beaucoup de miles, notamment grâce au soutien et compagnie d'intervenant(e)s du CAVAC. Cela, dans un premier temps, en tant que personne dans le besoin et, dans un deuxième temps, comme collaboratrice lors de certains évènements. Cette année les CAVAC me font l'honneur de les représenter, officialisant ainsi mon rôle des dernières années ; ce qui du coup me donne la possibilité de mettre à profit plus largement mon épreuve personnelle au service des autres. Afin d'entamer ce mandat, il m'a donc semblé opportun de rendre publics ici les divers éléments[3] présentés lors de la journée d'anniversaire des CAVAC, de même

[3] Sans oublier les slams « coup de poing » de David Goudreault, lequel a déjà été intervenant dans un CAVAC de l'Estrie. Écoutez : http://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/Ecoutez-l-estrie/segments/chronique/43985/edito-slam-david-goudreault-agressions-sexuelles-allegations-radio-canada-estrie

que le message que j'y ai livré. Car, à l'occasion du rassemblement, on m'avait demandé de parler de mon histoire.

Pour ce faire, j'ai eu envie de me renouveler et c'est à travers une petite histoire personnelle que je tente de transmettre un peu de mon vécu. Parce que je crois que les questions sérieuses peuvent faire sourire et ainsi, en usant de nouvelles voix/voies, elles peuvent sensibiliser autrement et ainsi trouver une nouvelle écoute.

L'anecdote s'est déroulée y a quelques semaines à peine. Mon cousin, beaucoup plus jeune, m'a écrit à brûle-pourpoint :

> *« Si j'avais été à Montréal lorsque tu t'es fait agresser, qu'est-ce que j'aurais pu faire pour t'aider ? »*

J'ai pris une journée entière pour réfléchir à sa demande. Il n'y avait aucune autre mise en contexte dans son approche mais, comme on ne tient pas une correspondance régulière, j'ai senti que c'était une question importante pour lui.

Alors… comment mon cousin qui avait à peine 18 ans à l'époque, mais ayant le gabarit d'un joueur de football, aurait bien pu m'aider dans cette épreuve ? Comment aurait-il pu me soutenir dans les semaines et les mois qui ont suivi ce que j'appelle maintenant mon « accident » ? De manière très réfléchie, sincère et tout aussi directe, je lui ai répondu :

> *« Je crois, tout simplement, en m'offrant de me raccompagner des fois en soirées, quand j'avais envie de sortir, changer d'air, voir du monde… Savoir que j'ai quelqu'un sur qui compter et qui peut m'offrir protection, m'aurait aider à me réapproprier une vie "normale" dans les mois qui ont suivi. Ça m'aurait aidée à sortir de ma coquille plus vite. »*

Et là, de m'expliquer le fond de sa pensée :

> *« Parce que tu sais, dans tout le débat actuel sur l'aide aux victimes d'agression sexuelle, en tant qu'homme proche d'une victime, on ne nous aiguille pas sur la manière d'aider. C'est une question que je m'étais aussi posée à l'époque, si j'avais pu faire quelque chose pour toi. En tout cas, sache que je t'aurais accompagné partout, même s'il avait fallu que je traverse toute l'île de Montréal à pied et à métro ».*

Dans l'échange qui s'est ensuivi, j'ai approfondi ma réponse en lui expliquant, qu'en fait, il n'y a pas une bonne façon d'aider une victime d'agression sexuelle. Dans mon cas, par exemple, j'ai d'abord eu un accompagnement exemplaire du corps de police de la Ville de Montréal. Puis il y a eu l'aide du CAVAC, autant dans les moments d'anxiété les premières semaines ayant suivi l'agression que pour m'épauler dans mes démarches plus administratives. Et, j'ai eu un soutien financier de l'IVAC qui m'a permis de prendre le temps dont j'avais besoin pour vivre et comprendre ma douleur, comme j'ai été diagnostiquée avec un choc post-traumatique.

Avec le recul, j'ai réalisé que toute cette assistance provenant de divers professionnels, tout le réconfort que cela m'a procuré en même temps que d'ouvrir mes perspectives sur la complexité humaine, m'a incitée à une démarche proactive pour m'en sortir. Ce qui me permet enfin de qualifier l'ensemble de mon processus, du 15 janvier 2011 à aujourd'hui, de positif. Cela m'a même amenée dernièrement à réaliser que je ne me sentais plus comme une victime, je suis tout simplement une personne grandie d'une expérience passée ; un constat qui me permet d'ailleurs d'en parler et de la partager. En d'autres mots, d'occuper maintenant ce rôle de représentation auprès du CAVAC.

Pour finir cette brève anecdote, je souhaite souligner une réalité implicite dans tout ce que je viens de relater dont nous ne parlons pas suffisamment : subir une agression sexuelle plonge dans un état de mal-être qui se déploie au-delà de la seule atteinte à l'intégrité physique. Oui, ça nous choque tous et ça nous rend toujours tristes d'apprendre qu'une personne a souffert de violence physique, car cela touche facilement notre imaginaire. Toutefois, le plus dommageable, ce sont ses répercussions psychologiques, lesquelles sont singulières pour chaque personne dépendamment de ses antécédents, de son sexe, de la nature de l'agression, et ainsi de suite.

C'est pourquoi j'ai conclu l'échange, entre mon cousin et moi, en appuyant que :

> *« Selon moi, le mieux à faire en tant que proche d'une victime, toutes situations confondues, c'est d'être à l'écoute des besoins de la personne, de lui offrir de l'amour, ne surtout pas se prendre pour un professionnel mais, plus modestement, tenter de se renseigner sur les impacts possibles d'une agression sexuelle afin de développer un tant soit peu d'empathie par rapport à ce qu'elle vit. »*

À la lumière de ces dernières recommandations et de ma propre expérience, je termine donc en encourageant toutes les victimes, mais aussi les proches des victimes, à utiliser les ressources d'aide professionnelles, telles que les CAVAC. Puisque c'est en profitant du soutien qui nous est offert qu'on peut arriver à s'en sortir !

Crédit photo © Benoit Malo

Référence :

Plourde, M.-C. (2018, 30 janvier). 30 ans d'aide aux victimes d'actes criminels. *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/30-ans-daide-aux-victimes-dactes-criminels_a_23345344/

Pour que la honte des victimes d'agressions sexuelles cesse

Crédit photo © Volkan Olmez, sur Unsplash

« J*e ne comprends pas. Tu n'agis pas comme quelqu'un qui s'est fait violer.* »

Cette phrase, une amie (de l'époque…) me l'a adressée dans l'année suivant mon agression sexuelle. Cette phrase m'a profondément marquée, au point de me plonger dans un grand état de malaise chaque fois que je me la suis remémorée les six dernières années.

Cette phrase, m'a fait sentir comme une impostrice et m'a fait douter de ma sensibilité, voire de mon humanité : « *Suis-je normale? C'est quoi mon problème? Pourquoi je me comporte comme ça?* » Aujourd'hui, après tout ce temps, je comprends mieux le pourquoi de certains de mes comportements. J'ai accepté mon cheminement depuis l'agression, même s'il a pu déranger, pour enfin être capable de répondre ici à cette accusation.

Alors: comment une victime d'agression sexuelle (et dans mon cas, armée) se doit-elle d'agir? Y a-t-il « une » façon de réagir à un tel événement? Combien de temps devons-nous rester (agir comme) une victime aux regards des autres?

Ceux qui possèdent les réponses à ces questions, selon moi, ont une sérieuse méconnaissance de la nature humaine et du développement de nos subjectivités individuelles.

Tout individu est la somme de ses expériences, mais aussi de son éducation et des valeurs qui lui ont été transmises. Ces derniers éléments ayant de plus influencé la manière dont il a pu entreprendre et « vivre » chacune desdites expériences. Nécessairement, toute personne se construit de manière unique. Ajoutons qu'au fil du temps, ces ramifications constituant un individu s'entremêlent et se consolident à en devenir difficilement soudables, et cela, autant pour lui que pour ceux qui le côtoient.

La manière dont une victime (ré)agira à la suite d'une agression dépend donc d'innombrables éléments liés tant à son passé, à son état intrinsèque qu'au contexte de l'événement. C'est d'ailleurs cette complexité qui nuancera la perception d'une victime sur la nature de l'agression qu'elle a subie: deux événements « semblables » n'auront pas la même gravité pour chacune des victimes. Dès lors, d'une part, un œil externe ne peut évaluer de la sévérité d'un événement. D'autre part, les réactions et les séquelles d'une victime seront, elles, assurément imprévisibles et singulières.

« Il n'y a pas de petits crimes », cette simple phrase tirée de la capsule du CAVAC (Centre d'aide aux victimes d'actes criminels) évoque parfaitement ces constatations. Par conséquent, **nul n'est en mesure de juger du comportement d'une victime, même s'il semble inapproprié.**

Image tirée de la capsule du CAVAC
réalisée par TAM-TAM \\ TBWA

Pour ma part (et pour illustrer mes propos), j'ai développé toute ma jeunesse un mauvais rapport avec mon corps. En tant que première figure de présentation de notre subjectivité au monde (c'est d'abord à travers nos attributs physiques que nous sommes visibles et reconnaissables), j'ai longtemps cru que c'était à travers mon corps que j'acquerrais l'appréciation et l'approbation des autres. Mais je le détestais ce corps… Lui et moi avons donc évolué comme deux entités séparées.

En d'autres mots, il m'apparaissait plutôt comme un outil. La notion d'intégrité physique m'était totalement inconnue et j'ai longtemps agi sans aucun respect pour mon corps. D'ailleurs, ce serait mentir de prétendre qu'aujourd'hui, je sois enfin arrivée à vivre en parfaite symbiose corps/esprit. Puis, cette désincarnation s'est affermie au moment de l'agression, car, confrontée à une situation où j'ai cru laisser ma peau, mon esprit s'est complètement évadé – ce qui, de façon contradictoire, révèle la puissance des mécanismes de protection du corps humain face au danger!

Brisée, seule et vulnérable à la suite de cet événement, comment pouvais-je essayer de me valoriser autrement que par des moyens m'étant déjà connus? Instinctivement, j'ai donc reproduit ce que

j'avais fait toute ma vie. Pendant des années, paradoxalement, j'ai tenté de me revaloriser d'une atteinte à mon corps *en utilisant mon corps*, tel un objet.

Ainsi, à plusieurs reprises, je n'ai certainement pas agi comme *ce qui peut être attendu* d'une personne dont on a violé l'intégrité physique. Mais j'ai fait ce que j'ai pu avec les moyens dont je disposais, des moyens malheureusement fondés sur une mauvaise estime corps/esprit et une vision erronée sur la manière de se faire aimer. C'est seulement à la suite de nombreuses années de psychothérapie et de développement personnel que j'ai pu amorcer un changement sur mes propres perceptions de ma personne.

C'est pourquoi je dis à toutes les victimes: n'ayez pas honte. N'ayez pas honte si vous ne comprenez pas vos réactions et qu'elles ne semblent pas correspondre aux conceptions populaires. Elles sont tout à fait légitimes: elles relèvent de ce que vous avez inconsciemment construit pour traverser la vie en tant que mécanisme de protection.

Néanmoins, si vous souhaitez grandir de cette épreuve et modifier certains de vos mécanismes pouvant vous être nuisibles à long terme, je vous invite fortement à vous tourner vers des professionnels. Ils vous aideront à mieux comprendre ce que vous vivez et qui ne vous jugeront pas, car ces personnes formées, elles, savent. Notre entourage, quoiqu'il nous aime et souhaite nous aider, n'a pas toujours les connaissances pour ce faire. Les CAVAC offrent cette aide professionnelle gratuitement.

Il y a presque un an, la vague de dénonciation d'agressions sexuelles balayait le Québec. Depuis, beaucoup d'encre a coulé – expression un peu désuète à l'ère des réseaux sociaux j'en conviens – pour frapper sur les agresseurs, mais aussi pour soutenir un certain sensationnalisme autour de ce phénomène.

Les grands titres focalisent sur les actes des agresseurs (des fois, ils cherchent à les ridiculiser plutôt qu'à souligner la gravité de leurs actes), le nombre de victimes, leur déboire professionnel qui s'en suit, le « politiquement correct » pour discuter de l'agression sexuelle (la dérive médiatique autour du spectacle de Guy Nantel, par exemple), etc. Mais trop peu a été dit sur les conséquences pour

les victimes et sur la façon dont elles doivent être accompagnées: sur la façon dont nous devons regarder les victimes en tant que société.

Au contraire, pensons à Alice Paquet qui s'est fait juger publiquement par des individus qui ne possèdent aucune information sur elle, son passé, sa vie, etc., et donc des mécanismes défenses qu'elle a dû développer à travers le temps. Cette jeune femme a fait ce qu'elle a pu avec les moyens qu'elle possédait, dans des circonstances données, et peu de personnes ont cherché à comprendre. Chacun est plutôt allé de ses opinions personnelles, fondées sur ses propres valeurs et expériences. Cela dit, un comportement peu surprenant venant d'une société toujours de plus en plus individualiste.

Je me sentais le devoir de vous partager cette prise de conscience personnelle par rapport à ma propre expérience, car, si nous souhaitons que cette vague de dénonciation représente un moment décisif positif dans notre société, nous devons passer à l'étape suivante.

Un an après, nous devrions enfin commencer à parler des victimes: qu'est-ce qu'elles vivent, qu'elles sont les conséquences, comment les aider…

Référence :

Plourde, M.-C. (2018, 10 juillet). Pour que la honte des victimes d'agressions sexuelles cesse. *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de https://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/pour-que-la-honte-des-victimes-dagressions-sexuelles-cesse_a_23478583/

APPENDICE B

QUELQUES ILLUSTRATIONS DE CE QUE NOUS POUVONS NOMMER : DES VILLES GÉNÉRIQUES

Dubaï (Émirats arabes) en 2016

Shanghaï (Chine) en 2015

New York (USA) en 2015

Barcelone (Espagne) en 2015

Santiago (Chili) en 2016

Jakarta (Indonésie) en 2016

ICONOGRAPHIE

Images récupérées de…

Barcelone (Espagne) : https://www.aspasios.com/blog/agbar-tower-barcelona/

Dubaï (Émirats arabes) : https://fr.tripadvisor.ca/LocationPhotos-g295424-Dubai_Emirate_of_Dubai.html

Jakarta (Indonésie) : http://www.asiagreenbuildings.com/14726/indonesia-signed-green-building-commitment/

New-York (USA) : http://www.nationalgeographic.com/new-york-city-skyline-tallest-midtown-manhattan/article.html

Santiago (Chili) : http://www.eurotel.cl/

Shanghaï (Chine) : http://www.internationaltravellermag.com/shanghai-a-tale-of-two-cities-on-three-wheels/

APPENDICE C

LA DÉFINITION D'INDIVIDU SELON SIMONDON

L'utilisation du terme individu, à l'instar de personne, homme, être ou encore être humain, n'est pas anodine dans notre rédaction. Suivant les intentions de cette thèse, il était nécessaire de se questionner sur la manière de nommer un membre de la race humaine en tant qu'union corps-esprit sans réifier la distinction sujet/objet. Par exemple, dans la définition populaire de « personne » (CNRTL, 2012), la référence à la présence d'une conscience (le sujet), qui se rapporterait uniquement à l'espèce humaine comme étant supérieure aux autres, est dominante. Tandis que la définition d'individu, selon les propositions des dictionnaires généraux, rejoint l'intention simple de qualifier quelque chose de *reconnaissable*, et ce, sans discrimination d'espèces ou catégories, tout en soutenant la multiplicité constituante d'un individu. Voici la définition première d'individu, tirée du CNRTL (2012) : « Tout être concret, donné dans l'expérience, possédant une unité de caractères et formant un tout reconnaissable ». Par exemple, Barbeau[1] (2000) utilise allègrement le mot *individu* pour désigner tout membre d'une quelconque espèce animale ou même végétale. Cela dit, en tant que référent philosophique, Simondon nous offre des clés pour justifier davantage cette utilisation spécifique du mot *individu* comme étant tout à fait adéquate pour soutenir une discussion non duelle de la réalité. Ci-dessous, nous présentons un très bref résumé de sa pensée à l'aide de Jean-Hugues Barthélémy[2].

De prime abord, notons que Simondon se présente comme un penseur cherchant à dépasser les oppositions sujet/objet, ou encore nature/humanité, lesquelles catégories il considère être des barrières à notre présence au monde. Son travail philosophique fut de les transcender (Barthélémy, 2005). Pour Simondon, l'« individu » découle et ne peut être séparé d'un processus qu'il nomme « individuation », l'individu et son individuation sont contemporains (Deleuze, 2002). De plus, l'individu en tant que processus refuse toute dissociation entre ce qui relève de l'intrinsèque ou l'extrinsèque de son être au cours de son déroulement. Car, procéder à cette distinction empêche d'accéder à ce qui participe à l'individuation et constitue l'individu, et à la manière dont s'articule les types et particularités chez les groupes individus. Ce qui est important car, malgré nos

[1] Nous nous appuyons sur l'ouvrage de Barbeau dans le premier chapitre de la thèse (*voir* p. 21), particulièrement celle portant sur l'écologie.

[2] Jean-Hugues Barthélémy est professeur agrégé en Philosophie, chercheur associé à l'université Paris-Nanterre et, en tant que spécialiste de la pensée de Simondon, il est directeur du Centre international des études simondoniennes (CIDES) à la Maison des Sciences de l'Homme, Paris-Nord.

ressemblances en tant qu'espèce, nous sommes tous uniques, ce qui nous rassemble, nous sépare à la fois (Barthélémy, 2005). Suivant cette pensée processuelle, l'être n'est pas une substance : il est *un milieu de relations* des potentialités qu'ils couvent, lesquelles se construisent et s'accumulent autant à partir de ses capacités biologiques que des environnements et situations dans lesquels il évolue.

L'individuation est un mode différenciateur et *sans fin*, ce qui ne veut pas dire qu'il est invariable et temporellement linéaire. L'individu est simplement une phase (un déphasage) reconnaissable à un moment de cette opération concrète qu'est l'individuation, laquelle est issue d'un ensemble beaucoup plus grand. L'individuation est « un événement et une opération au sein d'une réalité plus riche que l'individu qui en résulte » (IGPB[3], p. 62 ; dans Barthélémy, 2005, p. 68). Au cours d'une existence, tout être se présentera sous un nombre incalculable de formes individuelles. Ainsi, l'individu n'est pas une réalité absolue mais bien relative. De plus, suivant l'entrelacement précédemment évoqué entre le corps biologique et ce qui l'environne, l'individuation fait nécessairement apparaître un « milieu associé » « en union avec » l'individu donné. Ci-dessous résumé par Chateau (2008, p. 68) dans son ouvrage décortiquant le vocabulaire simondien, Simondon dit du milieu qu'il

> […] n'est pas ce qui entoure l'individu (comme un environnement) et en serait entièrement séparé ; il est « milieu interne » autant qu'externe, qui, tout en étant distinct de l'individu après l'individuation, demeure ce avec quoi l'individu entretient des relations de communications et d'échanges énergétiques sans lesquelles son individuation s'abolirait.

Individu et milieu associé n'ont de consistance que dans leur relation partagée, ils sont en résonnance. Nous voyons ici la similarité entre la pensée simondienne avec l'ontologie relationnelle et le devenir-matière, tels que définis au Chapitre VI (*voir* p. 155) : notre mode de présence au monde résulte des relations, avec toutes matières, dans lesquelles nous sommes

[3] Les abréviations indiquées en tant que références bibliographiques réfèrent aux titres des ouvrages de Simondon mobilisés par les auteurs. Ci-dessous la liste des abréviations accompagnées des titres complets; les références entières sont disponibles dans la bibliographie.

- IGPB – *L'individu et sa genèse physico-biologique*. PUF, 1964.
- IPC – *L'individuation psychique et collective*. Aubier, 1989.
- ILFI – *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Milton 2005.
- MEOT – *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier, 1989.

imbriquées et qui nous constituent. Selon Simondon, l'ensemble « individu et milieu associé » résulte de l'actualisation des potentialités préindividuelles — lesquelles sont réelles — activée par la communication (le fait d'entrer en relation, cela sera défini davantage un peu plus bas). Nous dirons de ces potentialités qu'elles sont singulières, qu'elles cohabitent et se chevauchent, jusqu'à ce qu'elles puissent (ou soient dans l'incapacité de) entrer en communication pour s'actualiser (Deleuze, 2002). Cet ensemble Simondon le traduit en termes de « système », de potentialités, qu'il qualifiera de « métastable » car il est (sur)chargé de réalités. C'est un système en puissance puisque gorgé d'énergie potentielle. Nous pourrions dire de l'être qu'il est une cartographie de réalités (en réserve).

De ces explications introductives, nous pouvons dire de l'individu qu'il est relatif et partiel ; néanmoins, l'être individué — l'*être phasé* (Deleuze, 2002, p.123) — reste porteur de l'énergie potentielle préindividuelle et encore indéterminée dont il est chargé (Chateau, 2008). De plus, une individuation particulière chargera à son tour l'être d'une nouvelle potentialité préindividuelle. Simondon dit en effet que « chaque palier d'individuation [peut] à nouveau être par rapport au suivant comme un état préindividuel de l'être » (IPC, p.229 ; dans Barthélémy, 2005, p. 212). Il va sans dire que la notion de « devenir », soutenue dans cette thèse, en tant que processus perpétuel n'est pas inconnue de Simondon. Dans ses mots, et reformulant l'idée précédente, « devenir n'est [donc] pas ce qui peut advenir à un être individué, c'est une modalité et une dimension fondamentales de son être » (ILFI, p. 25 ; dans Chateau, 2008, p. 13). Cela signifiant qu'être, ou encore être présent, dans le monde est synonyme de devenir dans le monde. Par conséquent, nous pouvons réitérer sur la nature de l'être qu'elle n'est pas substantive mais dans son processus de devenir.

L'être individué n'est donc pas la fondation de la « prochaine » phase de différenciation de l'être en transformation ; et comme précédemment introduit, devenir n'est pas une transformation continue dont on peut retracer la phase précédente, devenir n'est pas non plus le résultat d'une succession temporelle. L'individu se déphase inéluctablement sur son système de potentialités préindividuelles, qui est lui en devenir. Simondon croit à la théorie de la conservation (usant d'un modèle non isolé) de l'énergie. Selon lui, et suivant les thèses spinozistes, nietzschéennes ou bergsonismes, l'être devient toujours plus et se conserve dans son devenir : il y a « conservation

de l'être » (ILFI, p. 25 ; dans Château, 2008, p. 36). De fait, comme il « devient toujours plus », il se charge et se sursature ; d'où l'idée de métastabilité.

D'accord, mais tout cela dit, qu'est-ce qui peut bien impulser le processus de devenir ? Quel est donc le moteur de l'individuation ?

Un système se constitue dans le but de ***résoudre un problème*** pour sa survie et dont l'individuation (et l'individu qui en résulte à un moment donné) se veut une résolution partielle qui n'épuise pas le potentiel préindividuel. L'individuation « *résout le problème* posé par les [potentialités singulières] disparates, en organisant une dimension nouvelle dans laquelle ils forment un ensemble unique de degré supérieur » (Deleuze, 2002, p.122 ; accentuation dans l'original). L'activité de résolution génère trois types d'individuation : physique, biologique puis psychique (cette dernière, nommément, individu[alis]ation). La première se veut instantanée et définitive (que Simondon nomme aussi technique, laquelle nous n'aborderons pas spécifiquement ici). La seconde, l'individuation biologique, elle, est continue du moment où l'être est individué comme vivant : c'est la vie même, c'est une individuation vitale. Chateau (2008, p. 56) poursuit ainsi :

> […] « le vivant résout des problèmes non pas seulement en s'adaptant, c'est-à-dire en modifiant sa relation au milieu […], mais en se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles » [ILFI, p. 29] en lui-même. Il a une « véritable intériorité » (régime de résonance interne permanent) au moyen de laquelle il s'individue.

Cela signifie d'autant plus que le vivant n'est pas passif ni simplement réactif, le vivant est actif et inventif ! Puis, quant à la nature de l'individuation psychique, le troisième type, Simondon dit de son fonctionnement qu'il

> […] n'est pas un fonctionnement séparé du vital (ILFI, p. 267) [c'est que] l'individuation psychique « a besoin du support de l'être vivant déjà individué pour se développer », c'est un prolongement de l'individuation vitale. (Chateau, 2008, p. 18)

Autrement dit, alors que les individuations physique et biologique correspondent à deux types d'individus, le processus psychique, lui, ne peut s'opérer que sur une individuation vitale.

Afin d'expliquer davantage l'individuation psychique, Simondon fait un parallèle intéressant avec les animaux (ce qui fait écho aux enseignements de Spinoza) pour expliquer les niveaux mentaux des êtres biologiques. L'animal est un vivant tout comme l'homme est un vivant,

leur différence n'est pas liée à leur essence, mais liée à une « différence de niveau plus que de nature » (ILFI, p. 272 ; dans Chateau, 2008, p. 16). Leur différence réside dans leur capacité (ou incapacité) respective à mettre en communication leurs potentialités biologiques. Devant un problème vital à résoudre, c'est-à-dire une situation où le vivant est confronté à un débordement affectif — une surdose d'affects en quelque sorte — l'animal possède de meilleures dispositions instinctives que l'homme. En fait, le processus psychique se met en marche lorsque l'être n'arrive pas à résoudre les problèmes vitaux qui lui sont posés dû à un problème d'incompatibilité interne. Il y a un bris de communication. C'est seulement à ce moment que l'individuation psychique s'amorce, en tant que support à la survie : nous pouvons ici dire que la pensée n'est donc pas quelque chose que nous « possédons », la pensée est déclenchée.

Jusqu'ici, des termes tels que communication, échange d'énergie ou encore résonnance interne ont été employés en lien avec le potentiel préindividuel. Ces terminologies qui ont des définitions similaires cherchent à exprimer le moyen des potentialités d'entrer dans une relation constitutive aux fins de l'individuation. Comme évoqué ci-haut, Simondon fait appel à la théorie moderne de la conservation de l'énergie et de son principe d'énergie potentielle — spécifiquement celle revisitée par Louis de Broglie[4] (Barthélémy, 2005). De manière synthétique, nous avons dit de l'être qu'il est un milieu où se chevauche une multitude de singularités disparates, soit un milieu gorgé de potentialités préindividuelles. Suivant la théorie physique des corps, Simondon entrevoit ces dernières comme des corpuscules possédant une certaine énergie cinétique et gravitant dans le système qu'est l'être. L'individuation advient lorsque les corpuscules entrent en relation par communication.

Dans un système, les molécules s'« informent » : elles communiquent pour s'agencer. Nous retrouvons cette modélisation fréquemment en chimie : plutôt que de parler de communication, il sera dit de l'agencement qu'il provient d'une liaison qui s'opère par une sorte de magnétisme entre des atomes. Spinoza utilise, lui aussi, un tel modèle de liaisons afin d'expliquer pourquoi certains affects nous sont positifs et d'autres, négatifs, au point d'être poison pour un individu donné (Deleuze, 1980, cours 3, partie 2) : ce qui est bon pour un individu, ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Ce magnétisme, Simondon le nomme information. En d'autres mots, l'information est

[4] Louis de Broglie (1892-1987) est un physicien ayant obtenu le prix Nobel de physique en 1929, pour ses découvertes sur la nature ondulatoire de l'électron (Encyclopædia Universalis, s.d.).

ce qui tient le système de potentialités préindividuelles en tension. C'est pourquoi le philosophe parle aussi de résonnance interne du système, considérant qu'une modification entraînera une évolution du système dans son ensemble (Château, 2008) : il y aura une répercussion.

L'être est un système chargé de, et rythmé par, des potentialités préindividuelles. Il y aura une individuation lorsque des potentialités entreront en *com*[m]*union*. Nous pouvons donc dire de l'individu qu'il est un champ d'activités relationnelles (nous éloignant ainsi toujours davantage du modèle substantialiste), dont la prise de forme (l'individu) dépend de la circulation de l'information entre les potentialités préindividuelles. Du même coup, nous pouvons clarifier à propos d'un problème non résolu qu'il résulte d'une non-communication dans le système.

Suivant cet échafaudage conceptuel, il est possible d'affirmer, d'une part, que l'animal est mieux équipé pour « vivre » et l'homme, lui, pour « penser » ; d'autre part, les animaux aussi peuvent être soumis à des problèmes qu'ils ne peuvent résoudre les propulsant dans une situation psychique. La pensée n'est donc pas seulement intellectuelle :

> La pensée n'est, ni génétiquement ni structuralement, séparée des fonctions de perception, d'imagination, de mémoire, mais [elle possède] aussi des fonctions affectives et des capacités d'actions, qui sont des fonctions vitales. (Chateau, 2008, p. 19)

Simondon va nommer la prise de conscience psychique (l'individuation d'un être biologiquement individué) l'individu***alis***ation. De plus, étant donné que l'individu est devenu « sujet » dans le monde, dû à son incapacité de résoudre un problème affectif, nous pouvons de surcroît supposer qu'il ne peut y parvenir par lui-même. C'est pourquoi l'individu***ali***sation va nécessiter le collectif : le transindividuel. Avec l'idée du psychisme et du transindividuel — dont Simondon dira qu'il est psychosocial — un autre pont s'établit avec la proposition spinozienne où la pensée peut devenir un mode d'existence des idées et se déployer au point de former l'intellect. Simondon poursuit sur l'individuation psychique, qu'elle

> […] fait advenir un mode d'être encore plus inachevé que celui du reste des vivants, encore moins stable, encore plus métastable, encore plus problématique, encore moins autosuffisant, ayant besoin d'un milieu associé encore plus déterminé (composé d'individus plus achevés et plus stables) que les autres vivants (ILFI, p. 152-153 ; Château, p. 58).

C'est pourquoi la résolution d'un problème par l'individu devenu sujet, parce qu'étant incapable de surmonter une difficulté, doit passer par le collectif. Un peu plus précisément, le collectif prend

forme dans un mouvement entre des termes extrêmes : le social pur et le psychisme pur. Cette étendue entre le social pur et l'individuel, c'est ce que Simondon nomme « transindividuel ». Le collectif résulte d'une réciprocité entre l'individu et le groupe : le collectif c'est l'individu avec le groupe, lesquels s'individuent ensemble.

Enfin, cette pensée contemporaine sur les modalités de la présence au monde soutient bien le postulat éthique que nous souhaitons promulguer, en concordance avec nos assises spinozistes. En effet, Simondon croyait qu'une telle compréhension de l'être et son individuation pouvait reconfigurer notre perspective sur nos propres actes individuels. C'est-à-dire, considérant que l'être est sans cesse en mouvement — il est un champ d'activités d'agencements[5] — l'être

> […] devient et se modifie de manière continue à travers toutes les circonstances mouvantes conditionnant l'action et modifiant sans cesse les normes selon lesquelles elle [l'action] doit se développer pour accompagner cette permanente évolution. (ILFL, 331 ; dans Chateau, 2008, p. 72)

Ainsi, l'acte éthique — tout comme chez Spinoza — n'est pas un geste collectif (il n'est pas directement dirigé vers l'autre) mais individuel, car il est un prolongement de l'état préindividuel perpétuellement en devenir. Autrement dit, afin de générer une condition de présence au monde éthico-environnementale, il convient d'agir en ligne avec ses propres potentialités d'abord, ainsi augmenter sa puissance d'agir et tendre vers la joie. Un être joyeux est le reflet d'une relation harmonique de ses potentialités, et de son potentiel avec son environnement. Nécessairement, l'être joyeux, afin de préserver un agencement harmonieux (qui augmente sa puissance d'agir), entretient un comportement respectueux et responsable avec ce qui l'environne. « L'*éthique* parcourt donc une sorte de mouvement qui va du pré-individuel au trans-individuel par l'individuation » (Deleuze, 2002, p. 124 ; accentuation dans l'original). Par conséquent, afin de conditionner des comportements éthiques pouvant se répercuter dans le collectif, il convient d'offrir à notre système les conditions d'une communication qui soutiendra une augmentation de notre puissance d'agir. Ou encore, dans des termes simondiens : « La valeur de l'acte n'est pas son caractère universalisable selon la norme qu'il implique, mais l'effective réalité de son intégration dans un réseau d'actes qui est le devenir » (ILFI, 334-335 ; Chateau, 2008, p.73).

[5] Résumé : nous sommes un champ d'activités de potentialités en perpétuel situation d'agencement au moyen de la communication ; notre bassin de potentialités fonctionne telle la théorie de la conservation d'énergie, nous communions lorsque nos réalités singulières entrent en diapason.

Bien sûr, ce survol de la pensée simondienne ne fait pas un tour d'horizon complet sur l'œuvre du philosophe. Nous avons ici occulté tout son échafaudage conceptuel sur le développement de la technique ; la notion pour laquelle il est le plus connu. La technique renvoie à l'individuation physique, ci-haut évoquée ; dans ses thèses, cette dernière y est notamment présentée comme support culturel et social au développement du collectif — de la race humaine. Cette omission est volontaire car nous avons jugé que l'approche technicienne de Simondon n'était pas nécessaire pour notre propos.

APPENDICE D

LA MÉTHODOLOGIE DE TAMY SPRY POUR COMPOSER UNE AUTOETHNOGRAPHIE PERFORMATIVE

Dans son ouvrage *Body, Paper, Stage. Writing and Performing Autoethnography*, Tamy Spry offre un guide qui résume son propos, soit un guide pour aider (les étudiants) à construire une auto-ethnographie performative (*voir* Spry, 2011, pp. 126-139). Il nous a semblé intéressant de vous partager notre traduction de ce guide d'une richesse incroyable : en effet, ces orientations de questionnements permettent à l'ethnographie d'opérer un recul significatif sur le phénomène à l'étude et contribue à en produire une description « dense » (Geertz, 1973). Voici donc les différents thèmes à aborder lors de l'élaboration d'une auto-ethnographie performative, accompagnés de leurs questionnements.

1. Contexte socioculturel

Dans un premier temps, il s'agit d'identifier et de décrire les normes socioculturelles et les attentes du contexte culturel dans lequel votre histoire/expérience se déroule. Voici des questions à vous poser :

- Quelles sont les attentes ou les normes, ou encore, les « histoires uniques » sur le sexe, la religion, le succès, etc. qui ont un impact sur votre performance de soi dans l'expérience ?
- Identifier et rechercher les systèmes de pouvoir à l'œuvre dans les contextes socioculturels dans lesquels se déroule votre expérience. Par exemple, posez-vous les questions qui suivent :
    - Quelles sont les hiérarchies sociales et les relations de pouvoir impliquées, c'est-à-dire la classe, le sexe, la race, la religion ?
    - Quels types de stéréotypes culturels maintiennent ces hiérarchies en place ?
- Quelles valeurs et croyances sont illustrées à travers ces normes et attentes ?
- Quelles sont les principales critiques de ces systèmes de pouvoir et/ou récits dominants ?
    - Qu'est-ce qui les maintient en place ? Quelles valeurs culturelles, par exemple, maintiennent ces récits dominants en place ?

2. Autoréflexion critique

Dans un deuxième temps, Tamy Spry nous dit qu'une auto-ethnographie est avant tout une réflexion critique sur ses expériences dans des espaces sociaux, culturels et politiques spécifiques. Par ailleurs, il y aura nécessairement un chevauchement entre cet élément et l'élément de contexte socioculturel puisque l'autocritique est intrinsèquement liée à ses conditions sociales. Une autoréflexion critique consiste alors à examiner son point de vue social, culturel et politique en contexte. Pour procéder à cette autoréflexion, voici des questions à explorer :

- Quelles sont les hiérarchies sociales et les relations de pouvoir impliquées, c'est-à-dire la classe, le sexe, la race, la religion, telles qu'elles sont analysées dans le contexte socioculturel ?
- Où je me situe au sein de ces structures ? Pourquoi ?
    - Par exemple, culturellement, suis-je un initié ou un étranger ? Quel effet cela a-t-il sur ma critique ?
- Comment les normes et les attentes identifiées dans le contexte socioculturel m'affectent-elles : c'est-à-dire, sur mon image de soi, mes comportements, mes choix ? Et comment cela affecte-t-il les autres ?
    - Comment puis-je (ou les autres) répondre ou ne pas répondre à ces attentes ?
    - Comment ces jugements ou rejets m'ont-ils été communiqués (ou à d'autres) ?
    - Comparez et contrastez les similitudes et les différences de conséquences entre vous et les autres.
- Où et quand ai-je un privilège/avantage culturel ? Ou bien, où et quand suis-je marginalisé ? Comment le privilège ou son absence est-il lié aux systèmes de pouvoir identifiés ?
    - Comment (ou l'absence de) mes privilèges raciaux, de genre, religieux, etc. affectent-ils les autres au sein de cette expérience auto-ethnographique ?
    - Quand et comment ai-je utilisé cet avantage pour opprimer un autre (ou ai-je été opprimé) ? Était-ce conscient ?
- Quelles sont mes motivations pour écrire cette histoire ? Pourquoi est-ce que je veux écrire cette histoire ? Comment cela apportera-t-il un changement dans mes choix et dans ma conduite ?

3. Interaction Soi-Autre

Cet élément se concentre sur la co-performativité de la création de sens dans l'auto-ethnographie performative. Troisièmement, il s'agit ici de comprendre que le Soi est interprété à travers nos interactions avec les autres, c'est pourquoi Spry invite à réfléchir et décrire les interactions qui semblaient significatives dans le cadre de l'expérience choisie. Ce faisant, ce point peut amener à comprendre comment notre engagement avec les autres suscite une normalisation, ou brise une norme? Ou, comment notre engagement avec les autres crée ou défait les attentes sociales et/ou les récits culturels dominants ?

- Quelles interactions ont le plus affecté votre expérience ? Pourquoi ?
- Comment ces interactions ont-elles défié ou perpétué les normes socioculturelles ou vos attentes sociales (ou celles des autres) ?
- Comment les interactions ont-elles été affectées par l'avantage (ou le désavantage de) de la classe, race, sexe, etc., de l'un ou l'autre des interlocuteurs ?
- Identifiez et décrivez les modèles de mots, d'utilisation de la langue, d'argot, de phrases ou de conversations qui ont émergé dans les interactions avec les autres : quelle valeur symbolique culturelle ont-ils ?

4. Le corps

Cet élément se concentre sur l'incarnation, la représentation et la relation entre les mots et le corps. Dans un quatrième temps, Spry nous demande de nous intéresser au corps matériel (couleur, sexe, taille, forme, etc.) et la façon dont ce corps interagit et réagit aux personnes et au contexte socioculturel de l'expérience, et comment cela peut être représenté de manière critique à travers l'auto-ethnographie.

- Comment votre corps est-il « lu » dans le contexte socioculturel de l'expérience ?
- Votre corps vous offre-t-il un privilège (ou un désavantage) ? Comment ? Pourquoi ?
- Qu'est-ce que votre corps « ressent » ou a ressenti lors des interactions avec les autres ?

5. Éthique

Enfin, il nous faut aussi nous questions sur les implications éthiques que soulève le fait de représenter d'autres dans notre auto-ethnographie ? C'est pourquoi, Spry propose à l'ethnographe de se mettre dans la peau d'un lecteur, et de porter différent chapeau/rôle afin de répondre aux préjugés qui ressortent de l'auto-ethnographie. De cette façon, reconnaitre ces préjugées et ainsi être en mesure de les utiliser consciemment, et ce, justement dans le but d'interrompre les oppressions sociales et structurales qui émergent.

Il faut aussi comprendre qu'une ethnographie performative éthique n'est pas une histoire de héros. Au contraire, elle doit approfondir l'analyse en examinant de manière critique les systèmes socioculturels qui entretiennent les injustices. Par exemple, dans le cas où nous traitons des agissements d'un aveugle, il faut ne pas non plus se comporter de manière moralisante prétendant qu'il faut lui pardonner ses impairs car il ne « voit » pas les différences entre les gens. Car, Spry nous dit selon cet exemple, c'est faux de croire que nous sommes dépourvus de tout jugement, peu importe notre condition.

Pour conclure, Spry souligne que la préparation est l'une des plus hautes formes de respect envers les autres dans le contexte de la recherche. Avec ces conceptualisations et considérations à l'esprit, il faut cherche à cerner quels pièges éthiques peuvent survenir dans votre représentation ou votre autoréflexion critique de vous-même dans un contexte.

APPENDICE E

BILLETS DE BLOGUES SUR L'ARCHITECTURE ET L'AMÉNAGEMENT, PUBLIÉS ENTRE 2016 ET 2018

PAR MARIE-CLAUDE PLOURDE

Une construction « verte » n'est pas nécessairement durable

Depuis quelques décennies, des démarches sont entreprises dans le milieu architectural afin de pallier les conséquences environnementales néfastes de nos modes d'édification et d'exploitation des bâtiments. Des certifications écologiques se multiplient ainsi, souvent ralliées sous la bannière d'un « développement durable ».

Près de nous, par exemple, notons la certification nord-américaine LEED, visant l'amélioration énergétique de nos constructions. De manière générale, un guide LEED propose des outils réflexifs de conception portant sur plusieurs dimensions d'un bâtiment, à l'aide de spécifications mesurables en termes d'énergie et d'impact écologique.

Diverses institutions du domaine participent, elles aussi, à ce mouvement. L'Institut royal d'architecture du Canada (IRAC), par exemple, tente de sensibiliser les concepteurs à construire durablement en encourageant la réalisation d'architecture ne consommant que des ressources renouvelables. Ou encore, il y a l'Ordre des architectes du Québec (OAQ) qui, dans le plus récent numéro de sa publication officielle, sommait ses membres d'agir urgemment face aux enjeux des changements climatiques par la concrétisation de bâtiments énergétiquement performants.

Un sur trois

Cela dit, bien que les messages de ces instances soient de réels incitatifs à bâtir autrement, j'ai néanmoins remarqué que ces discours ne soutiennent souvent qu'une seule dimension du développement durable : l'impact environnemental. De plus en plus, les professionnels du domaine de la construction s'évertuent, en effet, à réaliser des bâtiments à faible consommation énergétique au détriment des pôles économique et social, pourtant implicites à une démarche de développement durable.

Prenons simplement l'exemple des calculs prévisionnels d'un projet de construction. Les parties prenantes s'attardent généralement sur les dépenses de construction immédiates, alors que les frais d'exploitation d'un bâtiment représentent près de 75 % de son coût de vie. C'est pourquoi ne seront privilégiés que certains gestes et intégrations écologiques au désavantage d'autres, puisqu'ils engagent des frais importants au moment de construire.

Pourtant, comme ces gestes et intégrations aussi dits « verts » consomment moins d'énergie, ils permettraient une économie des coûts de vie d'un bâtiment à long terme. L'implantation

d'un système de géothermie, l'aménagement d'un toit vert, l'installation de panneaux solaires ou l'installation de fenêtres à triple vitrage, sont des mesures constructives souvent lésinées, alors qu'elles permettraient des économies financières lorsqu'évaluées sur quelques décennies. Pensons aussi aux ressources locales souvent délaissées pour des ressources étrangères moins chères, alors que leur utilisation réduirait les émissions de CO2 liées au transport et encouragerait, du même coup, l'économie locale.

La dimension sociale, quant à elle, signifie qu'une architecture dite « durable » répondra à des critères d'esthétisme culturel et de confort, participera à l'amélioration de la qualité de vie de ses usagers et aura un impact direct sur leurs habitudes quotidiennes à court et à long terme. En d'autres mots, un bâtiment durable sera approprié par ses usagers, aux risques de tomber en désuétude. Dans cette continuité (et pour constituer un legs aux générations futures), nos architectures doivent participer à l'émergence d'aménagements urbains à échelle humaine. Elles se doivent d'être imaginées en considération des éléments avoisinants (services, infrastructures piétonnes, espaces publics, transport en commun, etc.) dans le but de perpétuer des espaces sains et durables pour tous.

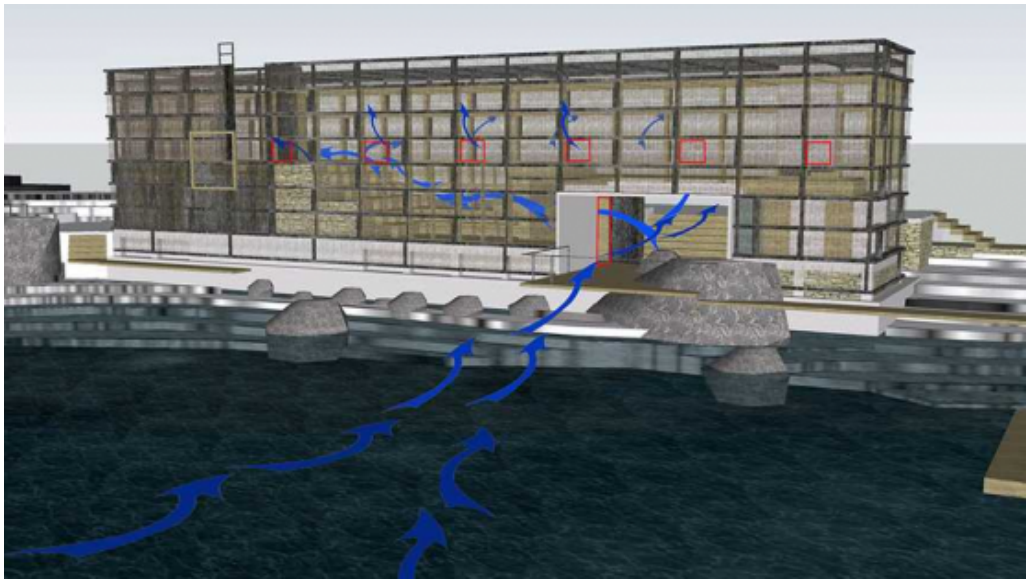
À titre de contre-exemple, prenons les banlieues ou les villes suburbaines aménagées avec de grands boulevards, peu d'espaces piétons et des services éloignés. Ce type d'aménagement les rend inadéquates aux déplacements des personnes handicapées ou plus âgées, de même qu'à l'émancipation des enfants.

Bref, il me semble juste d'affirmer qu'une construction n'est durable que si elle intègre à la fois des dimensions urbanistiques, économiques, sociales, et non seulement environnementales. À l'approche des 30 ans de la parution du rapport Brundtland, peut-être serait-il temps pour nos institutions de renouveler leurs discours non seulement face aux changements climatiques, mais aussi devant une croissance démographique sans pareille et une dissolution identitaire provoquée par un néolibéralisme globalisé.

S'inspirer d'autres visions du monde

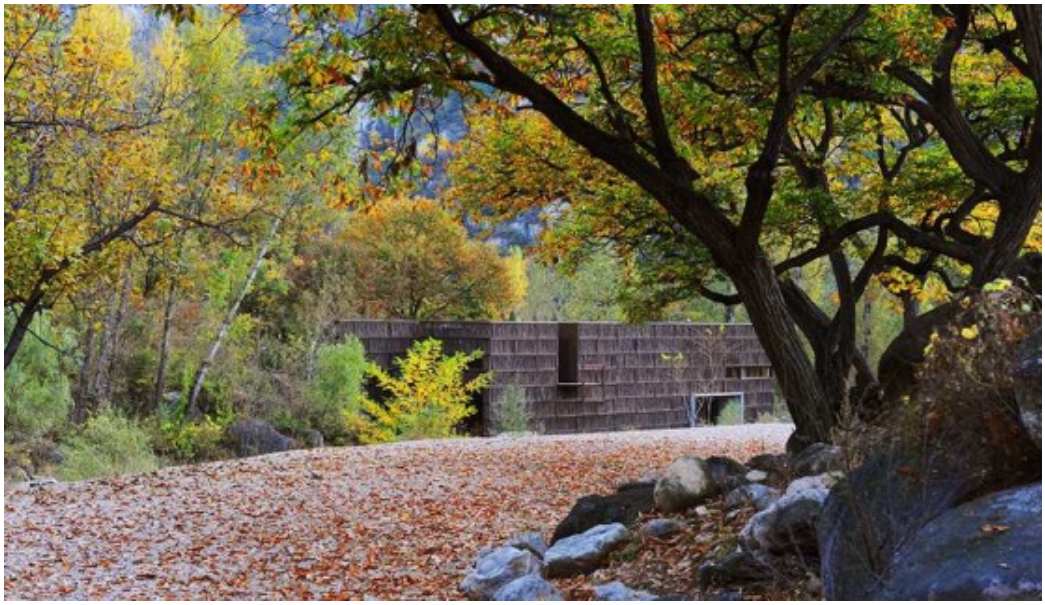
En ce sens, l'architecte chinois Li Xiaodong m'a profondément inspirée l'automne dernier lorsqu'il a présenté, dans une conférence à l'Université McGill, son approche architecturale que je qualifierais de « conversation avec un lieu ». Cet architecte propose de se détacher des logiques pragmatiques constructives lors de la conceptualisation d'un projet pour plutôt s'attarder à la compréhension de la culture d'un lieu. Le dialogue que cet architecte engage avec un site, lorsqu'il entame la conception d'un projet, s'inspire directement de la culture chinoise et de sa méthode de représentation, laquelle suit les préceptes du taoïsme.

L’approche artistique chinoise appliquée à l’architecture consiste alors en une représentation indirecte de l’esprit d’un lieu. Il ne s’agit plus d’imposer des formes reconnaissables, mais de les laisser émerger du processus de familiarisation avec l’endroit. Cela se traduit sous forme d’énergie circulant dans un lieu (le mouvement des éléments et le déplacement des gens), par l’application de principes bioclimatiques, par le respect des traditions constructives de la région, par l’utilisation des ressources à portée de main et par l’inspiration que suscite le paysage.



Crédit photo © Li Xiaodong

Crédit photo © Li Xiaodong



Crédit photo © Li Xiaodong

Ce mouvement d'émergence, selon la pensée taoïste, tient de l'impulsion – agir dans le non-agir. C'est un mouvement paisible et continu, reconnaissable dans l'art chinois, agissant comme un souffle d'apaisement. D'ailleurs, cela explique que l'architecture chinoise traditionnelle est généralement de facture sereine et subtile ; elle nous porte au calme.

Ainsi, pratiquer une « conversation avec un lieu » lors du démarrage d'un projet d'architecture me semble un moyen de réintégrer de manière plus « naturelle » les multiples dimensions de notre réalité et, par conséquent, du développement durable. « Converser avec un lieu » nous détache d'une logique de construction uniquement écologique et performante, pour nous ramener de surcroît vers des constructions en harmonie avec leur contexte social et culturel.

Par rebond, « converser avec un lieu » peut agir tel un bouclier à la globalisation, car cela participerait à la préservation des identités culturelles.

Référence

Plourde, M.-C. (2016, 1er septembre). Une construction « verte » n'est pas nécessairement durable. *D'ici et d'ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/construction-verte-nest-necessairement-durable/

Le chantier pour repenser la ville durable ? Regard sur Sainte-Cath

Bien malgré moi, la question du chantier urbain s'est imposée dans mon quotidien ces derniers mois. J'exagère à peine car d'une part, comme probablement de nombreux Montréalais, au moins un chantier de réfection de la voirie bloquait une artère importante à moins de cent mètres de mon appartement. Sans compter les dizaines d'autres interventions minant les déplacements de tout un chacun dans la ville.

D'autre part, j'ai été plongée à la fois comme designer au sein du **collectif L'Espèce**, mais aussi comme académicienne intéressée à l'action collective in situ dans **Place au chantier**, un espace de création expérimental dédié à la question du chantier urbain. Ces circonstances m'ont d'ailleurs incitée à m'intéresser aux récentes démarches de la Ville et de son **Bureau du design** face au « problème » que pose le chantier urbain, en vue d'une conférence publique sur le sujet.

Parmi ces démarches, on ne peut passer sous silence l'annonce récente du lauréat du concours **Vivre le chantier Sainte-Cath** : l'agence d'architecture Kanva. Il faut souligner les efforts du Bureau du design, qui visent à changer l'image du chantier auprès des citoyens grâce à un travail constant de perfectionnement encourant la ritournelle : réflexion, tentative, réussite ou échec et analyse.

De plus, je salue tout particulièrement l'audace du jury dans leur sélection. La proposition **Imago** de Kanva était définitivement la moins conventionnelle des cinq finalistes du concours. Sans compter qu'en plus de son originalité, elle se démarque par sa fonctionnalité. L'installation gonflable favorise l'atténuation des nuisances d'un chantier et s'adapte facilement à son déplacement, ainsi qu'à son évolution.

IMAGO, concept lauréat du concours
Vivre le chantier Sainte-Cath ! / Kanva

IMAGO, concept lauréat du concours
Vivre le chantier Sainte-Cath ! / Kanva

Précédent ayant inspiré Kanva, le Ontario's Celebration Zone / Design : Tektoniks

Néanmoins, ce choix, additionné à l'ensemble des discours tenus par les autres participants lors des présentations publiques du 24 août dernier, me laisse perplexe devant la perception qu'ont eue les finalistes de ce concours d'habillage de chantier. Sans être similaires dans leur forme, les cinq propositions se recoupaient d'une certaine manière dans leurs intentions, ce qui laisse supposer un cahier des charges bien documenté et directif en vue de l'étape finale du concours. Les mots d'ordre semblaient tourner autour des mots flexibilité, adaptabilité, communication, mais aussi atténuation, lieu de destination, attractivité et évènementiel.

Vous vous demanderez ce que je reproche à ces derniers ? Ils ne constituent tout simplement pas des modes de transformation et d'appropriation **durables** dans la ville.

En 2014, le Bureau du design a tenu un colloque international sur la question du chantier urbain, baptisé **Quel chantier !**, présentant des cas existants et éprouvés. Les leçons issues de cette rencontre énoncent notamment qu'une « approche chantier » doit tirer profit du contexte du chantier plutôt que de se limiter à la gestion des nuisances qui lui sont inévitables. Ou encore, que la nature de ces projets de chantier doit s'inspirer directement de l'esprit du lieu duquel ils sont issus. En ce sens, ils ne peuvent être reproductibles d'un lieu à un autre et doivent surtout rendre le chantier convivial à ceux qui le côtoient déjà.

Or, lors des présentations publiques du concours Vivre le chantier Sainte-Cath, aucun finaliste n'a réellement exposé l'écosystème actuel de l'artère commerciale. Qu'est-ce que c'est Sainte-Cath en ce moment ?

- un lieu de destination à des fins de consommation ;
- des travailleurs durant la journée : des gens du secteur des services ou des professionnels, qui devront « subir » les quatre (à cinq ?) années des travaux ;
- c'est aussi des musiciens de rues, des kiosques de coin de rue ;
- des itinérants, beaucoup d'itinérants ;
- et Sainte-Catherine, c'est également le nightlife.

Pourquoi alors proposer des espaces de spectacles en parallèle des grands festivals, alors que des musiciens de rue animent Sainte-Catherine 365 jours par année ? Pourquoi ne pas penser à des espaces pour ces gens qui habitent déjà l'espace ?

De plus, pour reprendre les termes liés aux leçons du colloque Quel chantier !, pourquoi ne pas tirer profit de ce contexte transformatif pour tester ce que pourrait être Sainte-Cath dans 20 ans ? Car nos modes de consommation étant en pleine mutation, nous pouvons imaginer qu'il en sera de même pour la vocation de Sainte-Cath. Pourquoi ne pas user du chantier pour sonder les usagers actuels sur leurs besoins – autres que ceux liés à la consommation – de manière à faire l'éventail des potentiels modes d'occupations que pourrait accueillir Sainte-Cath afin de planifier des interventions durables ?

Mon point n'est pas d'enlever tout mérite aux participants ou à la Ville dans leur tentative de repenser le chantier. Toute grande transformation résulte d'un processus itératif d'essais et erreurs. Je crois cependant que le chantier urbain est un projet qui se doit d'être réfléchi en temps et en espace, alors qu'en ce moment, il n'est abordé qu'en termes d'espace.

Rapidement, on veut lui donner une forme, un esthétisme, en faire un évènement. Le chantier de la ville en changement peut effectivement être considéré comme un évènement, mais on devrait le concevoir selon la pensée chinoise, soit une amorce de ce qui est déjà en cours. Le chantier, comme étant l'amorce d'un déploiement qu'il porte en lui-même, comme étant une opportunité à saisir pour en faire un **espace de création concerté vers des transformations pérennes**. Pérennes parce qu'immanentes, et non pas momentanées et pensées en silo.

Pourquoi orienter la vocation du chantier Sainte-Catherine en pôle d'attractivité alors que la seule tâche d'accommoder les usagers existants, autant les consommateurs que les commerçants et travailleurs, semble déjà une de taille ?

D'autre part, « Vivre le chantier Sainte-Cath » est envisagé sur quatre années. Pourquoi ne se donne-t-on pas le droit d'être plus évolutif dans son approche ? Pourquoi ne réfléchit-on pas ce projet en termes de temps, de durée, et surtout, de durabilité ? Que restera-t-il du chantier de Sainte-Catherine ? Que veut-on qu'il en reste ?

Tout cela fait beaucoup de questions, mais les questions ne sont-elles pas des moteurs d'innovation ?

Référence :

Plourde, M.-C. (2016, 30 septembre). Le chantier pour repenser la ville durable ? Regard sur Sainte-Cath. *D'ici et d'ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/chantier-repenser-ville-durable-regard-sainte-cath/

Concours pour la relève : la Promenade Fleury, un exemple à suivre !

Alors que la culture des concours d'architecture est bien établie en Europe, elle se taille une place de plus en plus enviable chez nous, notamment grâce au labeur du Bureau du design de la Ville de Montréal.

Depuis 2006, cette instance fait honneur au **titre de Ville UNESCO de design** de notre métropole, ayant tenu pas moins de 51 concours de design et d'architecture, et ce, malgré les multiples obstacles rencontrés en cours de route.

Bien que je sois indéniablement en faveur de cette pratique lorsque l'occasion le justifie, il m'est néanmoins arrivé de m'interroger sur sa congruence avec des enjeux sociaux et de participation. Dans le cas de projets d'aménagement public, par exemple, comment pouvons-nous nous assurer de la représentativité des besoins des usagers à travers les différentes étapes d'un concours, de la commande jusqu'à la nomination du finaliste (et ultimement du projet final) ?

Mes doutes se sont cependant estompés suite à la récente annonce des **lauréats du concours de design de la Promenade Fleury**, qui vise à mettre en valeur l'artère commerciale avec une intervention semi-pérenne. Car, d'une part, les démarches de la jeune équipe lauréate témoignent autant de la capacité de la relève en design à assumer le rôle de médiateur entre les citoyens et l'aménagement du domaine public, que de la prédisposition des concours à permettre cette médiation. D'autre part, ce choix démontre l'ouverture d'esprit des praticiens siégeant sur les jurys, étant visiblement réceptifs à des propositions sortant des cadres conventionnels.

Résultat : le collectif lauréat, créé de manière spontanée spécifiquement pour ce concours, réalisera, en 2017, une série d'installations mariant mémoire, identité, usages actuels et besoins de cet important tronçon d'Ahunstic-Cartierville. Leur proposition est le résultat d'une recherche minutieuse sur l'histoire et l'évolution de l'artère, mais également de rencontres avec les commerçants pour découvrir leur identité et leurs besoins. Qui sont-ils ? Qu'est-ce qui les intéresse ? Qui fréquentent-ils et qui fréquentent leurs commerces ?

Ce processus a mené à une proposition distinctive baptisée Courtepointe. Quinze courtepointes raconteront ainsi un fragment de l'histoire de la rue Fleury et de ses environs. Ces pans verticaux s'élèveront ponctuellement sur la Promenade afin que petits et grands, accompagnés des commerçants, puissent se raconter Fleury de manière ludique tout au long de l'année.

Crédit © Giasson, Hardy, Ianniciello, Proulx, Tu

L'effet Courtepointe pourra même se transposer à l'échelle du quartier, tel un agencement des parcelles de mémoire y étant éparpillées. Des voisins, longtemps inconnus, dont les histoires sont intriquées à celle du quartier, pourront enfin nouer des liens en ayant l'opportunité de partager leurs souvenirs.

Cette intervention offrira un nouveau type d'expérience urbaine : une programmatique interactive immanente à chacun des objets de la Courtepointe, devenant un prétexte à la discussion, un nouveau mode de contemplation dans une posture autre qu'assise et une déambulation possible durant toutes les saisons.

Crédit © Giasson, Hardy, Ianniciello, Proulx, Tu

C’est dire qu’enfin, nous avons évité l’installation de plus de mobiliers, placettes et parklets, disposés à travers la ville avec un accroissement déconcertant, et ce, sans vision globale. Étant souvent désertés, ces lieux de repos n’offrent souvent aucun motif aux dialogues spontanés, à la rencontre nouvelle ou au divertissement.

Je félicite donc la SDC de la Promenade Fleury pour ce concours. Prendre ainsi part à ce mouvement offre un grand soutien au combat du Bureau du design, qui milite pour une augmentation des concours. Considérant que l’accès aux concours d’architecture pour les agences émergentes reste encore trop difficile, voire impossible, ceux portant sur des installations dans l’espace public deviennent visiblement de belles alternatives pour la relève.

Référence :

Plourde, M.-C. (2016, 20 octobre). Concours pour la relève : la Promenade Fleury, un exemple à suivre ! *D’ici et d’ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/42450-2/?utm_campaign=shareaholic&utm_medium=facebook&utm_source=socialnetwork

Aménager l'espace public : le futur projet de la Promenade Fleury

Si nous nous référons à *Project for Public Spaces* (PPS) - que nous pouvons qualifier de référence nord-américaine dans le domaine de l'intervention et revitalisation urbaine à l'échelle humaine - le *Placemaking*se définit comme une démarche collaborative enracinée dans un milieu. Le *Placemaking* participe à resserrer les liens entre les gens d'un milieu non pas en tant qu'aménagement d'un espace invitant à la socialisation, mais en tant que processus créatif et collectif nécessaire à sa concrétisation. En ce sens, l'espace aménagé est le résultat heureux du *Placemaking* ; une fois achevé, il est un « dispositif » permettant de perpétuer les relations nouvellement créées qui le sous-tend.

Le moteur d'un processus de *Placemaking* c'est le désir de matérialiser les identités sociales, culturelles et physiques d'un milieu par les gens qui l'habitent, soient ceux-là les plus à même de reconnaître ces dimensions et de définir ses besoins. Dès lors, les chances d'une évolution durable d'un tel « dispositif » sont favorisées par cette multiplicité d'attachements le constituant (les liens entre les individus et ces divers paramètres, mais aussi ceux des individus entre eux). Nous avons là un fondement solide pour accueillir l'interaction sociale - remède à notre ère individualisée - et inviter au renouveau de nos modes de vie en ville.

Le marché de Mumbai (en Inde) : exemple d'un espace public ayant émergé des besoins et modes de vie d'un quartier.

Le Luchtsingel, le pont piéton de Rotterdam (Pays-Bas), est un autre exemple fort d'une intervention sur la ville initiée par ses citoyens, lequel est d'ailleurs partiellement financé par le crowdfounding

Nous ne pouvons que nous réjouir de la multiplication des actions visant la valorisation et l'émergence des espaces publics en ville, que ce soit le fruit d'initiatives citoyennes ou encore celui de projets d'arrondissements. Des gestes visant la régénérescence d'interactions sociales et de modes de vie plus adaptés aux impératifs des enjeux climatiques. Cependant, un manque de vision globale de coordination de ces interventions m'est apparu, cela additionné d'une lacune réflexive sur les intentions et les retombées que nous souhaitons voir poindre de ces réaménagements. Sans parler d'une utilisation de la notion de *Placemaking* à toutes les sauces pour valoriser certaines de ces actions sur la ville, qui n'ont pourtant rien de processuelles, comme cela est inscrit dans cette expression.

Ainsi, Montréal se voit de plus en plus peuplée de projets de mobiliers, de placettes, de placottoirs (*parklets*)… vides. Nous devons nous rendre à l'évidence, ces objets, seuls, n'invitent pas au rassemblement et au développement de liens sociaux. Plus souvent désertés qu'habités, ces mobiliers urbains ne sont alors rien de plus que des sculptures à travers la ville. De surcroît, cette

stratégie d'interventions ne tient pas compte des quatre saisons qui se succèdent sur Montréal : nombre de ces objets doivent être retirés en période hivernale comme ils entravent le déneigement. Ai-je besoin de souligner ce que cela peut représenter en termes de coûts pour la Ville ? Et ce n'est qu'un exemple.

À mon avis, il serait de meilleur emploi de transformer les espaces présentement octroyés aux placottoirs aux vélos ; que ce soit pour l'aménagement de pistes cyclables ou des stationnements pour les vélos par exemple (et laisser aux trottoirs leur vocation, la circulation piétonne !). Il me semble beaucoup plus juste de miser sur *ParkingDAY* pour requestionner la place de la voiture en ville. Car, cet événement sous-tend une deuxième mission d'importance : celle d'être un laboratoire d'idéations, d'apprentissages et de mise en pratique pour nos designers émergents. Il ne faut surtout pas nuire à ce genre d'initiatives qui permettent de renouveler continuellement nos idées et ainsi d'innover, tout en étant des occasions de construire l'expérience de la relève en design.

Soit nous cessons de « décorer » nos espaces pour les laisser libres afin qu'un *Placemaking* émerge des communautés, ce qui en fera des espaces beaucoup plus vivants que nos amas de bancs-sculpture actuels. Ou bien - car je précise que je n'avance pas ici que le *Placemaking* est « la » et seule façon de faire pour renouveler nos villes à l'échelle humaine -, entre autres options, considérons davantage la pratique par concours de design. La tenue de concours est certainement une approche qui vaut d'être primée par les acteurs de la ville : le concours offre plus de place aux jeunes designers. D'ailleurs, le lauréat du concours de la Promenade Fleury nous a bien démontré que la relève endosse très bien son rôle de médiateur entre citoyens et aménagement.

La démarche de l'équipe lauréate de la Promenade Fleury est le parfait exemple d'une bonne pratique d'aménagement pour les habitants d'un milieu. Cette jeune équipe, créée de manière spontanée pour ce concours, réalisera en 2017 un concept conciliant la mémoire, l'identité, les usages actuels et les besoins de ce tronçon important d'Ahuntsic-Cartierville. Cela, par une recherche minutieuse sur l'histoire et l'évolution de cette artère, et en allant à la rencontre des commerçants pour sonder non seulement leurs besoins, mais d'abord et avant tout, pour les connaître : qui sont-ils et qu'est-ce qui les intéresse ?

Ce processus les a menés vers une proposition distinctive en réponse à la demande de la SDC de la Promenade Fleury : une Courtepointe (voir image ci-dessous). Chacune des courtepointes qui seront érigées racontera un fragment de l'histoire de la rue Fleury et de ses environs. Ces pans verticaux s'élèveront ponctuellement sur la Promenade de manière à ce que petits et grands, tout en puisant à même les souvenirs des commerçants, puissent se raconter Fleury tout au long de l'année. Voilà une intervention sur l'espace public ayant germé à partir d'une réflexion programmatique ; un programme immanent aux objets qui génèreront réellement des interactions sociales.

Ce réaménagement de la Promenade Fleury offrira un nouveau type d'expérience de nos espaces en ville : un prétexte à la discussion ; un nouveau mode de contemplation dans une posture autre qu'assise ; une déambulation possible toutes les saisons, et je dirais même une expérience favorisée en hiver ! En effet, imaginons quelques passants absorbés par une Courtepointe, mais à un certain moment, transis de froid ; nous pouvons alors espérer qu'ils se retourneront vers un commerce adjacent pour poursuivre leurs discussions. L'effet Courtepointe pourra même se transposer à l'échelle du quartier, tel un agencement des fragments de mémoires y étant éparpillés : des voisins longtemps inconnus, dont l'histoire est pourtant intriquée à celle du quartier, pourront enfin nouer des liens, car ils auront enfin l'opportunité de partager leurs souvenirs.

Ci-dessus, deux alternatives pour développer des espaces publics générateurs d'interactions sociales. Un regard bien loin d'être exhaustif sur les possibilités pour refaire la ville, mais j'espère démontrant bien la différence entre produire un « objet » urbain ou créer un « dispositif » social. Soyons plus conséquents dans le choix de nos processus d'intervention, mais aussi de nos mots pour en parler. Montréal n'a rien à envier en termes d'innovation sociale, et ce, dans de multiples domaines, nous n'avons pas besoin d'user du mot Placemaking à mauvais escient pour flatter notre entrepreneuriat social. À défaut de poser des gestes significatifs en termes de réaménagement, laissons aux artistes la tâche d'ériger des sculptures à travers la ville. Ces derniers habilleront

certainement mieux nos coins de rue d'œuvres d'art portant de réelles critiques des gestes sur la ville.

Enfin, je félicite la SDC de la Promenade Fleury du choix de tenir un concours en vue de revitaliser leur artère commerciale. D'une part, considérant l'accès difficile aux concours d'architecture pour les agences émergentes, ceux portant sur des installations dans l'espace public deviennent alors de belles alternatives pour la relève. D'autre part, prendre ainsi part à ce mouvement est surement d'un grand soutien au combat du Bureau du design pour un accroissement de la tenue de concours en design de manière générale.

Référence :

Plourde, M.-C. (2016, 20 octobre). Aménager l'espace public : le futur projet de la Promenade Fleur. *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/projet-de-la-promenade-fleury_b_12527940.html

S’initier au rôle de l’architecture : « Et si la beauté rendait heureux »

Dans leur ouvrage « Et si la beauté rendait heureux », Pierre Thibault et François Cardinal désirent amener le grand public et nos élus à prendre conscience des relations qu’ils entretiennent avec les environnements bâtis dans lesquels ils évoluent au quotidien. Avec pour prémices que le Québécois « typique » n’est pas suffisamment sensibilisé à l’impact de l’architecture sur sa qualité de vie. C’est en usant d’une formule à l’image de la structure du livre que les deux auteurs ont introduit une première fois leur ouvrage en public ; ainsi, le 13 octobre dernier au Musée Pointe-à-Callières, j’ai assisté au dialogue entre un journaliste intéressé à l’architecture et un architecte passionné.

D’emblée, lors de la conférence, Pierre Thibault a éclairé l’auditoire sur sa définition du « beau », soit celle sur laquelle repose son usage dans le livre. Se sentir dans un « bel » environnement advient lorsque tous nos sens sont sollicités par les éléments qui le composent, procurant ainsi au contemplateur un moment d’intensité et de bien-être.

Imaginez-vous un instant près de la mer, enveloppé d’une moiteur un peu aigre picotant vos joues, les grains de sable roulant sous vos pieds nus à chaque pas vous rapprochant de la rive, le grondement sourd des vagues dans vos oreilles, les effluves salés de la mer chatouillant vos narines, et votre vue emplie des reflets de lumière dansant sur un horizon d’ondulations infinies… N’est-ce pas un « beau » moment ! Et donc, de souligner que la beauté ici n’a rien à voir avec l’esthétique ou la perfection comme nous avons l’habitude de l’employer, et cela, trop souvent en comparaison à certains critères et standards - communément identifiés « canons de beauté ».

Pierre Thibault continue en expliquant le rôle qu’il attribue à l’architecte et à l’architecture dans un espace naturel - comme décrit dans l’exemple ci-haut - et selon sa vision de la beauté. Il perçoit sa tâche d’architecte comme celle de mettre en évidence cette pureté de la nature par l’étrangeté que provoque l’insertion d’un objet architectural, mais aussi, inversement, de souligner la splendeur d’un paysage par une attention toute particulière à la création de cadres contemplatifs à l’intérieur de ces dispositifs architecturaux.

L'atelier en mouvement, aux Jardins de Métis de Charlevoix, 2014. © Atelier Pierre Thibault

Il poursuit sur l'effet des aménagements sur le comportement des individus. Par exemple, un individu qui, tous les jours, a la chance d'être bercé par le vent du haut de sa maison perchée en front de mer, n'aura certainement pas la même attitude, ni la même posture face à la vie, que celui habitant en bordure d'autoroute. Ou encore, la concentration d'une personne au travail différera qu'elle soit enfermée dans une pièce sans fenêtre et tétanisée par la lumière de néons, ou qu'elle se trouve dans un espace baigné par la lumière naturelle.

Pour doucement conclure, Pierre Thibault et François Cardinal prennent Copenhague à titre de référence afin de discuter des qualités de vivre en ville. Qu'est-ce donc le « beau » en milieu urbain, lorsque nous avons plutôt tendance à penser négativement de la sollicitation de nos sens en ville : le bruit de la circulation qui sature notre ouïe ; le smog qui embrouille notre perception visuelle du paysage ; les kilomètres de bitume qui rendent suffocantes les chaudes journées d'été ; etc. Les deux auteurs fournissent une réponse assez simple : la « beauté » en ville concerne plutôt une question d'échelle.

Nous nous sentirons bien dans un milieu urbain pensé à l'échelle de l'homme. Un environnement où facilement nous pouvons nous rendre à pied dans nos commerces préférés et circuler de manière sécuritaire à vélo. Autrement dit, un environnement où nous côtoyons plus d'humains que de machines à moteur (même stationnées) lorsque nous en arpentons les rues. C'est aussi un milieu où nous avons suffisamment d'espace pour pratiquer nos activités et hobbies : nous y retrouvons des endroits pour le jardinage, nos barbecues en groupe, des parcs pour les enfants, un plat de gazon pour une séance de yoga, etc. Enfin, c'est très certainement une ville où la verdure tient une part importante et offrant un accès à l'eau.

À la lecture des exemples précédents, nous pouvons certainement avancer que Montréal, métropole du Québec, a les bases et les qualités pouvant en faire un centre urbain agréable à vivre. C'est d'ailleurs ce que les auteurs sous-entendent, et ce, afin que nous poursuivions nos efforts d'interventions sur la ville.

Vue de Copenhague. Crédit © Ursula Bach

En tant que professionnelle active dans le milieu du design et de l'architecture, j'entrevois la position de plus en plus cruciale que tiennent les acteurs des domaines de l'aménagement : l'impératif des enjeux climatiques nous pousse (nous urge !) à changer nos modes de vie, des

transformations touchant directement nos environnements bâtis, urbains et paysagés et, par conséquent, les métiers de l'aménagement.

C'est pleine d'enthousiasme que j'observe une acuité accrue de ces enjeux chez la relève en design, en aménagement et en architecture, menant à des transformations dans leurs approches. Mais, sans la compréhension des bases d'aménagement de la part du grand public et de nos décideurs, telles que les expliquent Cardinal et Thibault, nous plafonnerons bientôt dans le renouvellement de nos villes. Une meilleure compréhension et une intégration plus profonde de la culture architecturale et du design dans nos mœurs québécoises sont aujourd'hui essentielles.

Pour conclure, j'invite donc tous ceux qui nécessitent une mise à niveau de base sur ces questions à consulter « *Et si la beauté rendait heureux* ». L'ouvrage offre une entrée en la matière facile et agréable, par une mise en récit simple et poétique. Alors que pour les initiés, cet ouvrage ne sera qu'une révision de concepts que vous connaissez déjà bien. Cependant, j'espère que cette sortie motivera la relève à, eux aussi, énoncer haut et fort leur conception du beau.

La voix de Pierre Thibault, dont la valeur est certes incontestable, n'est pas la seule et nous devons la multiplier pour que le grand public acquière une vision étendue de ce qu'est la pratique de l'aménagement. Ce qui ne la rendra que plus accessible, car, comme les projets de Pierre Thibault sont souvent peu adaptés au portefeuille moyen, cela révélera que l'architecture est bel et bien disponible pour tous.

Référence :

Plourde, M.-C. (2016, 28 octobre). S'initier au rôle de l'architecture : « Et si la beauté rendait heureux ». *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/role-de-l-architecture_b_12614232.html

Et si on avait une définition commune d'une approche intégrée

L'expression « Processus de conception intégré (PCI) » m'est venue aux oreilles deux fois plutôt qu'une au cours de la dernière semaine.

Une première fois lors de la soirée **Chicane de famille**, durant laquelle des designers de toutes les disciplines étaient invités à s'exprimer sur les frictions qu'ils entretiennent les uns envers les autres afin de pouvoir (peut-être un jour !) passer à autre chose et avancer main dans la main. À cette occasion, le PCI fut brièvement mentionné, avec une pointe de dérision, et présenté comme une « patch » illusoire aux réels problèmes de collaboration interdisciplinaire afin de satisfaire certains donneurs d'ouvrage. Autrement dit, au sein de la communauté du design, le PCI n'apparaît pas comme une solution viable pour une réorientation de nos pratiques vers des approches plus multidisciplinaires, voire transdisciplinaires.

Puis, le 24 octobre dernier, j'ai assisté au colloque du Conseil du bâtiment durable du Canada (CBDC), intitulé **Architecture durable. Processus collaboratifs pour une conception intégrée**, où le concept de PCI nous fut évidemment servi plus souvent qu'à son tour.

Premier étonnement : le texte introductif du colloque présente le PCI comme une approche « nouvelle ». Pourtant, un petit retour en arrière permet de constater rapidement que la désignation PCI est née d'un programme canadien, lancé en 1993 (!), par le Centre de la technologie de l'énergie de CANMET, le C-2000. Ce programme visait la conception et la construction de bâtiments à très haut niveau de performance en matière de consommation énergétique, d'impacts environnementaux, de qualité d'environnement intérieur et de fonctionnalité.

À cette époque, « haute performance » rimait avec « technologies ». Les concepteurs, chargés de tester cette nouvelle méthode de conception, ont misé sur des architectures où nous retrouvions des technologies complexes et coûteuses. Puis, comme ces technologies demandaient une maintenance et un entretien régulier, un laisser-aller s'est installé et ces bâtiments à haute performance se sont dégradés. Résultat : un désintéressement marqué du PCI de la part des professionnels du domaine de la construction pendant plusieurs années.

Bref, nous ne pouvons certainement pas parler d'une approche « nouvelle ». Et à l'écoute des divers conférenciers du colloque du CBDC, le PCI ne semble pas avoir beaucoup évolué en près de 25 années : l'expression « meilleure performance énergétique » était sur toutes les lèvres.

Cela dit, l'aspect des coûts, lui, s'avère de plus en plus démystifié, des concepteurs jusqu'aux donneurs d'ouvrage : un PCI demande un investissement en amont pour des rendements à long terme. Même si cela reste difficilement conciliable avec la réalité du marché, nous pouvons néanmoins espérer une contamination positive de la réalité de ce processus par la conscientisation.

Pour poursuivre la petite séance d'histoire, rappelons-nous également que la philosophie du PCI est inspirée d'un développement intégré, élaboré dans l'esprit du développement durable, soit au moment d'une réelle prise de conscience des problèmes environnementaux. La méthode a eu une grande résonance lors de la publication du rapport Brundtland, qui requiert une approche basée sur les trois piliers du développement durable : l'environnement, l'économie et la communauté.

Pourtant, des nombreux conférenciers présents au colloque du CBDC, seulement deux présentations ont abordé la question du facteur humain…

Cela a été le cas de François Cantin (Coarchitecture) et Catherine Grenier (Ubisoft), qui ont présenté le tout nouveau projet de déménagement et réaménagement des bureaux d'Ubisoft, à Québec. Puis, l'ingénieure Mélanie Pitre est venue faire une superbe présentation sur l'actuelle démarche d'Ædifica pour le projet de l'Esplanade du Quartier des spectacles.

Ubisoft Québec | Photo : Jonathan Robert

Comment fonctionne un processus de conception intégrée ? Quels sont les outils pour mener un PCI ? Quelles sont les embûches au consensus dans un atelier de conception multidisciplinaire ? Ces deux présentations de nous parler concrètement et clairement de ces questions, en rendant tangible la place de l'individu – le facteur humain – en tant que participant à la conception ou comme usager.

Dans le cas d'Ubisoft, on a expliqué l'apport d'analyses sociologiques portant sur l'activité des travailleurs, en amont du processus de conception. L'équipe a ainsi procédé à des observations en milieu de travail qui furent, par la suite, étudiées en profondeur afin d'y réagir positivement par un aménagement adapté.

Mme Pitre, de son côté, a souligné la présence d'experts en psychologie sociale lors des ateliers de PCI dans le but d'en analyser in situ la dynamique, permettant d'offrir, par la suite, des repères aux concepteurs.

Atelier PCI | Photo : Mélanie Pitre

La journée aurait certainement gagné en pertinence si nous avions pu avoir plus de discours en ce sens, ou du moins, des présentations dont la portée est réellement constructive et qui sortent des grandes lignes déjà connues du PCI. Car, nous avons écouté, en majeure partie, des architectes nous parler de bioclimatique et de la qualité énergétique de leur bâtiment, accompagnés d'ingénieurs nous rappelant que l'état législatif actuel – où l'ingénieur endosse la grande part de responsabilité de tous projets – freine leur ardeur à sortir des sentiers battus.

Pour rebondir sur une maxime maintes fois reprise lors de la journée, l'important dans tout projet est de posséder une vision commune de la situation. Malheureusement, je n'ai pas l'impression que l'industrie du design et de l'architecture ne soit même proche d'une définition concertée de ce qu'est un PCI, et surtout, d'une intégration harmonieuse à travers les diverses communautés de l'aménagement.

À la lumière des visions mitigées l'entourant (et considérant la place que plusieurs donneurs d'ouvrage souhaitent lui donner dans un avenir proche considérant que le PCI est un nouveau crédit LEED), le PCI deviendra une réalité de plus en plus commune, ce qui appelle à une mise au point collective.

Référence :

Plourde, M.-C. (2016, 4 novembre). Et si on avait une définition commune d'une approche intégrée. *D'ici et d'ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/on-avait-definition-commune-dune-approche-integree/

Aménageons intelligemment les espaces de la ville pour cultiver la tolérance

En tant qu'aménageurs de l'espace public, nous avons un rôle central à jouer quant au développement de la ville et, par rebond, sur le développement du comportement des citadins.

À l'ère médiatisée, les technologies participent à l'accroissement démesuré d'un partage d'informations erronées, au détriment des faits et de leurs circonstances. Par conséquent, notre assimilation d'une importante masse de nouvelles et de faits, dont nous n'avons pas l'expérience, limite notre capacité d'analyse critique de l'information. Cette consommation médiatisée et individualiste de la réalité contribue à l'émergence de raisonnements raciaux, misogynes, islamophobes… Bref, une quantité de pensées discriminatoires.

Dans la foulée des évènements du 29 janvier à Québec, comment peut-on améliorer cette cohésion sociale d'un point de vue urbanistique ?

Concevoir des espaces de contacts humains accueillants et de qualité est aujourd'hui primordial afin que nous puissions apprendre sur l'autre (et sur soi-même) pour ainsi faciliter l'acceptation et le respect de tout individu, quel qu'il soit.

Nathalie Boucher, anthropologue de l'urbain, en sait quelque chose. Dans le cadre du colloque « Urbanisme durable et villes de demain » du Conseil du bâtiment durable du Canada, cette dernière nous a récemment entretenus, de manière éloquente, du rapport liant « l'homme habitant de la ville » avec les lieux publics de son entourage.

Mme Boucher a exploré des espaces publics de partout dans le monde afin de mieux comprendre leur dynamique et, par conséquent, d'approfondir le rôle de ces lieux dans les écosystèmes urbains. Ses multiples observations, rencontres et discussions l'ont amenée à concevoir la place publique comme un outil anthropique pour manifester son existence.

La place publique, explique-t-elle, permet de voir et d'être vu. Elle permet de voisiner l'autre dans des espaces neutres, de s'imprégner de sa différence et même, à certaines occasions, de s'y identifier par-delà les différences. Cela contribue à développer notre sympathie, notre connaissance, et donc, notre acceptation des autres.

Un exemple concret est celui des **Jardins Gamelin** à Montréal. Lors d'un panel sur l'inclusivité et l'équitabilité, notamment en compagnie de Jérôme Glad de **La Pépinière – espaces collectifs** (qui a participé à la conception de cet espace public montréalais), tous deux soulignaient que la création d'un lieu de cohabitation mixte est possible et même heureuse.

Jardins Gamelin | Photo : Jean-Michael Seminaro

À travers ses activités, les Jardins Gamelin ont rendu visible à tous une coopération qui existait déjà entre des organismes locaux et les itinérants, notamment en matière d'alimentaire. Cela a contribué à multiplier les relations entre tous les acteurs du projet, favorisant la tolérance des parties prenantes et des usagers face aux itinérants et vice-versa **(voir article ici)**.

Il est donc de notre ressort de poursuivre nos engagements au déploiement d'espaces pour tous, où nous pourrons parfaire notre connaissance de l'autre. Ne lésinons pas sur la contribution de disciplines connexes : anthropologue, sociologue, psychologue… Créons ensemble des espaces d'apprentissage et de tolérance. Contribuons ensemble à briser les barrières.

Référence :

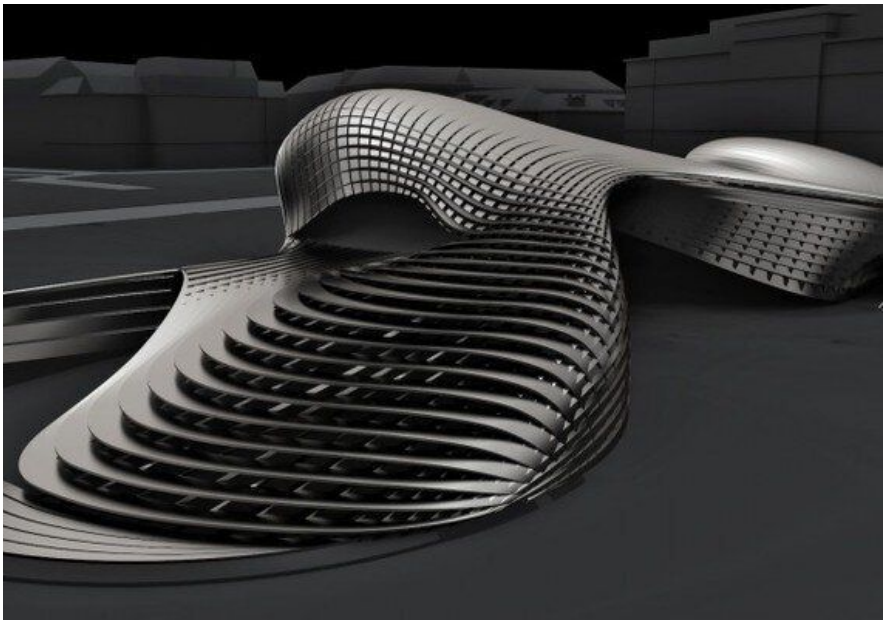
Plourde, M.-C. (2017, 1er février). Aménageons intelligemment les espaces de la ville pour cultiver la tolérance. *D'ici et d'ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/amenageons-intelligemment-villes-cultiver-tolerance/

Politiser la création architecturale

Il existe une diversité de visions de l'architecture, notamment issues d'idéologies marquantes du 20e siècle, influençant ses démarches créatives. Ces idéologies se sont développées par succession - et dans ce cas en opposition, tel l'exemple du Modernisme suivi du Postmodernisme - ou encore, aujourd'hui, elles agissent plutôt de manière simultanée, mais isolée - par exemple, l'un s'intéressera à la construction écologique et l'autre se passionnera pour la conception paramétrique (cette dernière étant une démarche de modélisation par algorithmes). Ces idéologies n'évoluent toutefois sans remise en question de part et d'autre ni de l'une vers l'autre.

Nous pouvons critiquer d'une pratique écologique, du moins au Canada, que sa mise en œuvre consiste essentiellement à se conformer à des critères quantifiables préétablis. Par exemple, la certification nationale LEED (Système d'évaluation Leadership in Energy and Environmental Design) vise l'amélioration des constructions neuves en guidant les concepteurs à l'aide de spécifications mesurables. Un guide LEED propose des outils réflexifs de conception en regard de plusieurs paramètres physiques liés à un bâtiment (emplacement, aménagement extérieur écologique, gestion de l'eau, matériau et ressource, etc.) ; la certification sera octroyée en fonction du nombre de ces critères atteints. Cependant, ce soi-disant incitateur à construire de manière écologique écarte la dimension sociale - donc qualitative - du développement durable d'une démarche de conception architecturale. Pourtant, elle est tout aussi essentielle afin de garantir la pérennité d'un bâtiment.

Alors que la conception paramétrique, dans sa recherche de formes et d'espaces architecturaux uniques, est dépourvue d'une éthique de la matière. En effet, cette méthode de travail favorise la généralisation des plans architecturaux et la disparation des attaches entre un bâtiment et son contexte d'implantation ; les systèmes d'habitation préfabriquée étant le meilleur exemple de cette affirmation. Cet accent sur les technologies numériques de modélisation contribue au phénomène de globalisation, notamment par un déni des traditions, des techniques et des matières locales et culturelles dans les processus constructifs. La conception paramétrique encourage la pratique d'architectes aux aspirations formalistes et, de fait, la création de bâtiments pouvant s'insérer dans n'importe quel paysage. Pensons aux créations de Frank Gehry, à la facture reconnaissable, implantées partout à travers le monde.



Exemple de projet paramétrique : Pavillon Sigmund Freud
© Christoph Hermann, Formakers

Paradoxalement, il émerge de cette comparaison que bâtir de façon écologique s'inscrit dans une perspective quantitative de la réalité tandis que la conception paramétrique, une approche pourtant fondamentalement mathématique, sert principalement des fins qualitatives. Du coup, nous observons une mise en abyme, en architecture, du dilemme scientifique qui mine nos modes de pensée depuis des siècles : le qualitatif opposé au quantitatif ; le sujet contre l'objet ; l'homme au-dessus de la nature ; la forme ou la fonction ? Des paradigmes divisés se refusant à tous dialogues constructifs et ayant creusé le fossé entre nos besoins anthropiques et la préservation de nos ressources naturelles.

Par ce constat, je ne cherche pas à clamer pour une réconciliation de ces pensées polarisées, mais, d'abord, à les dévoiler. Puis, de ces divers positionnements résultant d'une évolution historique complexe, qui j'espère maintenant un peu plus visible : (1) permettre la reconnaissance de l'altérité des idées sans chercher à les noyer dans une supposée égalité ; (2) encourager le côtoiement de l'altérité pour ainsi briser l'évolution des pensées en silo ; (3) susciter des débats d'opinions qui permettront de faire évoluer toutes pratiques (architecturales) de manière plus consciente et critique.

C'est pourquoi je me positionne en faveur d'une pratique « politique » de l'architecture, où tout élément se doit d'être questionné et défendu par tous les acteurs engagés ; par conséquent, que nous discutions ouvertement de nos différences et, dès lors, qu'elles sont enfin comprises et respectées, même s'il y a divergence de valeurs. Cela, pour voir émerger des pratiques architecturales plus

intégrées face aux multiples enjeux contemporains, parce que plus à l'écoute et sensible aux autres quels qu'ils soient.

Nous devons éviter toutes démarches répétées et quantifiées en création architecturale au risque de nous enliser dans une idéologie qui, seule, ne peut répondre adéquatement aux impératifs environnemental et de globalisation. Une réflexion nouvelle est à engendrer à chaque projet pour répondre à une vision de durabilité et de préservation des identités : toute architecture se doit d'être singulière et au centre d'un débat d'intérêts afin que toute opération décisionnelle soit des plus éclairées.

Je précise qu'il faut entendre ici « le » politique ; c'est-à-dire, un état conflictuel intrinsèque à la coexistence de la diversité et non pas « la » politique vue sous l'angle de l'administration publique. Une situation agnostique qui me semble des plus saines pour nous éviter l'engouffrement total dans un statu quo à l'échelle de la planète, lequel est actuellement responsable de maints maux. À cet effet, Chantal Mouffe a rédigé un petit essai des plus éclairant, « On the Political ».

Vous l'aurez compris, cette proposition je la souhaite applicable à la grandeur des enjeux contemporains. Il est temps de retrouver un monde où la diversité est naturelle, et non pas un monde où nous cherchons à tout naturaliser. Ainsi, nous éviter de nouvelles tragédies telle la tuerie de Québec le 29 janvier dernier. L'architecture a un rôle important à jouer dans tout cela étant un symbole pérenne des identités à travers le monde. Ceci dit, sans négliger l'espace de la ville car étant aujourd'hui un territoire d'accueil de la diversité. Par ailleurs, si vous désirez poursuivre cette réflexion, je vous invite à lire mon billet sur l'espace public comme un lieu d'apprentissage de l'autre.

Superilla à Barcelone, par BCN Ecologia
© Susagna Alcón, El Digital Barcelona

Référence :

Plourde, M.-C. (2017, 17 février). Politiser la création architecturale. *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/politique-creation-architecture_b_14779422.html

REM : l'argumentaire environnemental travesti en faveur de l'enrichissement en capital

Le 1er février dernier, j'ai été horrifiée d'entendre le maire Coderre (lors d'une entrevue à Gravel le matin) proclamer que le projet de train électrique de la Caisse de dépôt (REM) serait certainement, à ce jour, le projet le plus environnemental mené par la Ville de Montréal.

Eh bien. J'aimerais bien que les porteurs du projet m'éclairent davantage sur son étendue environnementale, au-delà du simple usage des termes « train électrique » et « transport collectif ». Peut-on obtenir davantage d'explications formelles et approfondies sur ce que ces « arguments verts » signifient et préposent réellement ?

Personnellement, ce sont les kilomètres d'infrastructures qui devront être construites pour ce train qui envahissent mon imaginaire lorsque j'entends parler du projet. Une donnée qui implique une énorme quantité de CO2 pour la production de matériaux et leur transport, de même que la destruction d'une centaine de km2 de terres pour sa construction, notamment pour l'aménagement de places de stationnement. Sans compter qu'une partie du projet représente un nouvel incitatif à l'étalement urbain.

Source : CDPQ Infra

Cela dit, l'usage galvaudé d'arguments dits « en faveur des enjeux climatiques » revient fréquemment pour tenter de faire passer n'importe quel projet auprès de la population, alors que les vraies motivations restent souvent d'ordre économique.

Force est de constater que nos dirigeants travaillent d'abord et avant tout pour l'enrichissement en capital de notre économie. Et ce, malgré les bonnes résolutions issues de l'Accord de Paris sur le climat, qui demandent pourtant une implication plus active de nos gouvernements face aux enjeux climatiques. La priorité économique persiste et favorise l'accroissement constant des phénomènes de globalisation et de consommation, principaux responsables de l'exploitation inconsidérée de nos ressources naturelles et de la dégradation environnementale.

Puis, quand des instances reconnues s'interposent face à des projets qui ne répondent pas à un développement durable, on tente de les discréditer, comme on l'a fait avec le BAPE pour son rapport sur le REM.

Pire. Québec tente même de mettre en place, en ce moment, une nouvelle instance ministérielle centrée sur le volet économique des projets et leur mise en valeur, qui supplanterait le BAPE à plusieurs niveaux (voir **l'article du Devoir** à ce sujet). Bref, l'économie avant tout.

L'objectif d'une perspective de développement durable consiste pourtant à aborder indissociablement les dimensions environnementale, sociale et économique dans les activités de développement. En regard à l'utilisation galvaudée de cette expression, lorsqu'elle parvient à vos oreilles, je vous invite dès maintenant à y être plus critique. J'avancerais même que, dans l'état actuel des choses, l'expression « développement durable » et les principes qu'elle sous-tend sont désuets et qu'il faudrait plutôt réviser nos comportements et réduire notre consommation en vue d'un **décroissement soutenable**.

Je vous invite également à élargir votre point de vue critique sur le projet du REM en consultant le rapport du **BAPE**, les conclusions de **Vivre en ville**, ou encore, en suivant **Coalition Climat Montréal** qui étudie attentivement ce projet.

Référence :

Plourde, M.-C. (2017, 19 février). REM : l'argumentaire environnemental travesti en faveur de l'enrichissement en capital. *D'ici et d'ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/rem-largumentaire-environnemental-travesti-faveur-de-lenrichissement-capital/

Rendre ludiques les espaces urbains de demain

De manière générale, ceux qui désirent analyser et théoriser la conceptualisation architecturale, ou encore les significations derrière ses usages, se tournent vers la sémiotique pour ce faire, laquelle est un sous-champ de la communication. Autrement dit, pour ceux peu familiers avec cette approche, l'architecture est généralement étudiée sous l'angle de la perception et de l'interprétation des « signes » qu'elle incarne. L'usage de cette approche esthétique est facilement compréhensible comme sa pratique des derniers siècles découle directement de la tradition des Beaux-Arts. Par contre, l'articulation claire d'une problématique entre l'architecture et la communication à l'ère numérique, elle, n'est pas chose fréquente. C'est à cette lacune que Joseph Moukarzel, auteur d'*Architecture et communication*, tente de pallier.

Il me semble pertinent de vous introduire cet ouvrage récent car, outre l'originalité de l'angle choisi pour un auditoire issu de l'architecture, par exemple, il met à jour un balancier de causes-et-effets entre architecture et phénomène de globalisation ; pour ainsi dire négatif. De plus, je me permets d'ajouter que l'intérêt de cette référence réside dans la grande accessibilité du propos. En effet, malgré un intitulé qui semble cibler deux auditoires précis, mais à la fois bien distinctifs, l'écriture est tout à fait facile pour des lecteurs non initiés à ces sujets. Ainsi, j'invite à s'y arrêter toute personne désirant en connaître davantage soit sur l'architecture ou la communication. Elle en ressortira plus érudite sur ces deux disciplines et, surtout, plus avertie sur les dangers identitaires et culturels qui guettent actuellement nos sociétés.

L'approche de l'auteur repose sur l'idée que l'architecture est « message » et que cela passe par son image, d'où sa démarche enracinée dans la sémiotique. À partir d'un exercice d'analyse des signes émanant d'éléments concrets de l'architecture, Moukarzel cherche à y superposer les significations de « l'ici et maintenant » dans lequel nous propulsent aujourd'hui les communications numériques. En d'autres termes, sa réflexion repose sur le questionnement suivant : comment les nouveaux moyens de communication qui effacent les distances « physiques » influencent-ils nos interprétations du cadre bâti ? Ces prémices, dans le but de montrer les mutations « architecturales » que subissent actuellement nos villes afin de répondre aux critères globalisés portés par ces nouveaux modes de communication.

En effet, les technologies de l'information et de la communication (TIC) raccourcissent les distances et éliminent les différences, rendant ainsi tous lieux accessibles à tous en tout temps. Les TIC permettent, en quelque sorte, d'outrepasser toutes frontières et d'aplanir toutes les spécificités d'un lieu. Ce rapprochement virtuellement permis entre tous lieux géographiques se répercute sur la conceptualisation architecturale : les traditions locales, les facteurs climatiques, la religion et les

croyances ou, encore, les ressources de proximité ne sont même plus pris en compte dans les processus d'idéation et de construction. Mondialement, nous voyons s'implanter des architectures sans référence culturelle à leur contexte et du coup dénaturant les repères identitaires du lieu : des architectures qui pourraient être reproduites autant en Chine qu'en Argentine ou en Suisse.

Un exemple bien connu est celui du musée Guggenheim à Bilbao, un geste architectural libre qui a pour seule fonction d'impressionner afin de signifier sa présence « ici et maintenant ». Nous pouvons aussi penser aux tours du World Trade Center, lesquelles, à titre de symbole de la puissance américaine, furent l'objet d'attaque en tant que réaction violente à la peur de voir s'effacer une culture. L'auteur nous dit de manière très éloquente que « l'architecture copiée sur le modèle américain ne convient pas nécessairement aux pays dans lesquels elle s'implante. En plus du déni des valeurs culturelles et climatiques, aucune différence ou spécificité n'est prise en compte dans l'expression des idées et images qui se stéréotypent. […] L'architecture dite unificatrice ne serait donc pas durable, même si elle est démocratique à l'échelle globale » (p.57).

Nous pouvons donc avancer que l'architecture, au même titre que les TIC et à cause d'elles, sert maintenant de véhicule des valeurs occidentales (ouverture, démocratie et libéralisme) à l'échelle mondiale, lesquelles menacent les frontières culturelles et identitaires, telle une « agression culturelle ». Un facteur supplémentaire à l'angoisse des peuples orientaux de voir disparaître leur spécificité identitaire.

Dans sa conclusion, Moukarzel consolide sa problématique en soutenant que l'architecture, en tant que référent identitaire et culturel, tient un rôle déterminant dans nos sociétés en pleine mutation. Par conséquent, il interpelle les architectes qui occupent donc une position complexe dans le développement des sociétés à être à l'écoute des enjeux liés à la globalisation. Bientôt, il sera fondamental que ces derniers se questionnent sur chacune de leur intervention en observant le jeu évolutif entre la culture locale et globale d'un contexte.

Le propos sur la dissolution identitaire et de la disparition des spécificités culturelles causées par le phénomène de globalisation (et dont la croissance est accentuée par les TIC) de cet ouvrage est crucial. De le voir traduit en terme architectural est, de mon point vu, d'autant plus évocateur et il est étonnant de constater l'emprise grandissante de l'espace virtuel sur l'espace physique. Et pourtant… alors que le « culte du corps » envahit notre quotidien, la santé, le sport, etc. Il est grand temps que ces préoccupations liées à notre biologie atteignent une « dimension architecturale » et que nous réalisions enfin les effets du cadre bâti sur le développement physiologique, psychologique et bien évidemment social.

J'ai dit de l'approche de Moukarzel qu'elle repositionne le cadre bâti au cœur de l'évolution des sociétés et souligne le rôle des architectes, lesquels se doivent d'être toujours plus vigilants sur la manière de mener leur pratique. Cependant, pour que lesdits architectes puissent enfin opérer des changements en ce sens, la participation politique et de tout acteur social possédant un rôle

significatif est nécessaire. Il est primordial que tout citoyen soit plus au fait du rôle de l'architecture dans la société et, seulement ainsi, pourrons-nous voir un mouvement du bas vers le haut qui permettra de changer les visions sur la pratique architecturale et de l'espace que nous devons lui accorder. C'est pourquoi, je répèterai pour terminer que l'une des grandes forces de l'ouvrage réside dans son accessibilité permettant d'atteindre un plus large public sur ces questions : bonne lecture et passez au prochain !

Références :

Moukarzel, J. (2016). *Architecture et communication. Beyrouth une ville en surimpression*. Paris : Presses des Mines.

Plourde, M.-C. (2017, 22 février). Rendre ludiques les espaces urbains de demain. *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/architecture-espace-virtuel-espace-physique_b_15388638.html

Illuminart : l'art et la lumière comme armes de cohésion sociale

Depuis le lancement d'**Illuminart**, les médias ont largement discuté du caractère évènementiel de cette fête de la lumière et des diverses œuvres qui constituent ce parcours urbain, le qualifiant de « musée à ciel ouvert » et de « festival dans un festival ». Tous s'entendent pour parler d'une réussite grâce à l'implication d'organisations montréalaises, mais surtout, grâce au travail d'artistes d'ici et d'ailleurs.

Illuminart fut aussi désigné comme un espace d'expérimentation afin d'approfondir l'articulation entre la place publique et les arts numériques, ainsi qu'un espace de rayonnement international pour Montréal, ville UNESCO de design et pôle innovant dans le développement des nouvelles technologies numériques.

Photo : Mathieu Gervais / Instagram (@mathgervais)

Cependant, à travers cette couverture médiatique, personne ne s'est réellement attardé à l'essence d'une fête des Lumières selon son origine lyonnaise et, par conséquent, au riche potentiel d'un tel évènement pour la métropole. Au-delà d'une démonstration artistique des possibilités d'orner la ville avec des objets qui stimulent nos sens par l'utilisation de la lumière et du son, l'objectif d'un

tel évènement est de saluer l'espérance et la solidarité d'une communauté. Un tel message se matérialise à travers l'illumination des espaces et des objets significatifs d'une ville, d'un seul geste collectif, pour que tous puissent jouir de la beauté d'un espace urbain, même dans les moments les plus sombres.

Il va sans dire que le Québec est actuellement assombri à plusieurs niveaux, notamment par un individualisme accru et la peur de l'autre. Pensons évidemment à l'attentat de Québec. En ce sens (et pour rebondir sur **mon billet de février** dans lequel je proposais de cultiver l'acceptation sociale dans l'espace public), l'implantation d'une fête des Lumières me semble tout à fait désignée pour être porteuse d'un renouveau dans nos milieux urbains.

Par ailleurs, afin d'assurer le renouvèlement d'Illuminart d'année en année, ses promoteurs, l'Équipe Spectra, ont récemment organisé une activité de réflexion, adressée à tous les « metteurs en scène » qui gravitent autour de la lumière, de l'art et des technologies… les trois mots d'ordre d'Illuminart. À cette occasion, Mikaël Frascadore, vice-président production chez Spectra, a souligné le désir de l'organisation de renseigner tout un chacun des « vrais » objectifs et paramètres d'une fête des Lumières.

Lors d'une table ronde, Luc Courchesne, artiste local reconnu et codirecteur de la recherche à la SAT, a brillamment illustré les possibilités sociales des technologies numériques afin de nous délivrer de notre actuel obscurantisme culturel, interculturel, religieux et autres, par une redéfinition de l'espace public à l'aide de l'art et des nouvelles technologies.

Les propos de M. Courchesne ont également mis en relief un élément des plus importants : le besoin, en premier lieu, de créer des ponts. Des ponts entre les citoyens d'une même ville, tout comme avec les citoyens d'autres régions. À titre d'exemple, l'artiste nous a présenté une œuvre qui avait pour fonction d'être une interface en direct, entre Montréal et Québec / Paris, qui a permis débats et partages entre de purs inconnus, qui auraient autrement été impossibles. (Voir : https://vimeo.com/36181364)

Bref, sans nier l'apport de la créativité d'ailleurs, ne serait-il pas intéressant, l'an prochain, d'implanter des œuvres connectant divers coins de la province ? Ou même, à une échelle plus locale, simplement reconnecter les divers lieux de la métropole pour étendre la fête des Lumières au-delà du centre-ville ? Pourrions-nous miser sur des œuvres qui cherchent à mettre en lumière nos liens sociaux dans l'espace public afin de renforcer notre solidarité ?

Référence :

Plourde, M.-C. (2017, 11 mars). Illuminart : l'art et la lumière comme armes de cohésion sociale. *D'ici et d'ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/lumiere-arme-de-cohesion-sociale/

L'architecture à l'ère où « espace virtuel » prime sur « espace physique »

De manière générale, ceux qui désirent analyser et théoriser la conceptualisation architecturale, ou encore les significations derrière ses usages, se tournent vers la sémiotique pour ce faire, laquelle est un sous-champ de la communication. Autrement dit, pour ceux peu familiers avec cette approche, l'architecture est généralement étudiée sous l'angle de la perception et de l'interprétation des « signes » qu'elle incarne. L'usage de cette approche esthétique est facilement compréhensible comme sa pratique des derniers siècles découle directement de la tradition des Beaux-Arts. Par contre, l'articulation claire d'une problématique entre l'architecture et la communication à l'ère numérique, elle, n'est pas chose fréquente. C'est à cette lacune que Joseph Moukarzel, auteur d'*Architecture et communication*, tente de pallier.

Il me semble pertinent de vous introduire cet ouvrage récent car, outre l'originalité de l'angle choisi pour un auditoire issu de l'architecture, par exemple, il met à jour un balancier de causes-et-effets entre architecture et phénomène de globalisation ; pour ainsi dire négatif. De plus, je me permets d'ajouter que l'intérêt de cette référence réside dans la grande accessibilité du propos. En effet, malgré un intitulé qui semble cibler deux auditoires précis, mais à la fois bien distinctifs, l'écriture est tout à fait facile pour des lecteurs non initiés à ces sujets. Ainsi, j'invite à s'y arrêter toute personne désirant en connaître davantage soit sur l'architecture ou la communication. Elle en ressortira plus érudite sur ces deux disciplines et, surtout, plus avertie sur les dangers identitaires et culturels qui guettent actuellement nos sociétés.

L'approche de l'auteur repose sur l'idée que l'architecture est « message » et que cela passe par son image, d'où sa démarche enracinée dans la sémiotique. À partir d'un exercice d'analyse des signes émanant d'éléments concrets de l'architecture, Moukarzel cherche à y superposer les significations de « l'ici et maintenant » dans lequel nous propulsent aujourd'hui les communications numériques. En d'autres termes, sa réflexion repose sur le questionnement suivant : comment les nouveaux moyens de communication qui effacent les distances « physiques » influencent-ils nos interprétations du cadre bâti ? Ces prémices, dans le but de montrer les mutations « architecturales » que subissent actuellement nos villes afin de répondre aux critères globalisés portés par ces nouveaux modes de communication.

En effet, les technologies de l'information et de la communication (TIC) raccourcissent les distances et éliminent les différences, rendant ainsi tous lieux accessibles à tous en tout temps. Les TIC permettent, en quelque sorte, d'outrepasser toutes frontières et d'aplanir toutes les spécificités d'un lieu. Ce rapprochement virtuellement permis entre tous lieux géographiques se répercute sur la conceptualisation architecturale : les traditions locales, les facteurs climatiques, la religion et les croyances ou, encore, les ressources de proximité ne sont même plus pris en compte dans les processus d'idéation et de construction. Mondialement, nous voyons s'implanter des architectures

sans référence culturelle à leur contexte et du coup dénaturant les repères identitaires du lieu : des architectures qui pourraient être reproduites autant en Chine qu'en Argentine ou en Suisse.

Un exemple bien connu est celui du musée Guggenheim à Bilbao, un geste architectural libre qui a pour seule fonction d'impressionner afin de signifier sa présence « ici et maintenant ». Nous pouvons aussi penser aux tours du World Trade Center, lesquelles, à titre de symbole de la puissance américaine, furent l'objet d'attaque en tant que réaction violente à la peur de voir s'effacer une culture. L'auteur nous dit de manière très éloquente que « l'architecture copiée sur le modèle américain ne convient pas nécessairement aux pays dans lesquels elle s'implante. En plus du déni des valeurs culturelles et climatiques, aucune différence ou spécificité n'est prise en compte dans l'expression des idées et images qui se stéréotypent. […] L'architecture dite unificatrice ne serait donc pas durable, même si elle est démocratique à l'échelle globale » (p.57).

Nous pouvons donc avancer que l'architecture, au même titre que les TIC et à cause d'elles, sert maintenant de véhicule des valeurs occidentales (ouverture, démocratie et libéralisme) à l'échelle mondiale, lesquelles menacent les frontières culturelles et identitaires, telle une « agression culturelle ». Un facteur supplémentaire à l'angoisse des peuples orientaux de voir disparaître leur spécificité identitaire.

Dans sa conclusion, Moukarzel consolide sa problématique en soutenant que l'architecture, en tant que référent identitaire et culturel, tient un rôle déterminant dans nos sociétés en pleine mutation. Par conséquent, il interpelle les architectes qui occupent donc une position complexe dans le développement des sociétés à être à l'écoute des enjeux liés à la globalisation. Bientôt, il sera fondamental que ces derniers se questionnent sur chacune de leur intervention en observant le jeu évolutif entre la culture locale et globale d'un contexte.

Le propos sur la dissolution identitaire et de la disparition des spécificités culturelles causées par le phénomène de globalisation (et dont la croissance est accentuée par les TIC) de cet ouvrage est crucial. De le voir traduit en terme architectural est, de mon point vu, d'autant plus évocateur et il est étonnant de constater l'emprise grandissante de l'espace virtuel sur l'espace physique. Et pourtant… alors que le « culte du corps » envahit notre quotidien, la santé, le sport, etc. Il est grand temps que ces préoccupations liées à notre biologie atteignent une « dimension architecturale » et que nous réalisions enfin les effets du cadre bâti sur le développement physiologique, psychologique et bien évidemment social.

J'ai dit de l'approche de Moukarzel qu'elle repositionne le cadre bâti au cœur de l'évolution des sociétés et souligne le rôle des architectes, lesquels se doivent d'être toujours plus vigilants sur la manière de mener leur pratique. Cependant, pour que lesdits architectes puissent enfin opérer des changements en ce sens, la participation politique et de tout acteur social possédant un rôle significatif est nécessaire. Il est primordial que tout citoyen soit plus au fait du rôle de l'architecture dans la société et, seulement ainsi, pourrons-nous voir un mouvement du bas vers le haut qui

permettra de changer les visions sur la pratique architecturale et de l'espace que nous devons lui accorder. C'est pourquoi, je répèterai pour terminer que l'une des grandes forces de l'ouvrage réside dans son accessibilité permettant d'atteindre un plus large public sur ces questions : bonne lecture et passez au prochain !

Références :

Moukarzel, J. (2016). *Architecture et communication. Beyrouth une ville en surimpression*. Paris : Presses des Mines.

Plourde, M.-C. (2017, 20 mars). L'architecture à l'ère où « espace virtuel » prime sur « espace physique ». *Le Huffington Post Québec*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/marie-claude-plourde/architecture-espace-virtuel-espace-physique_b_15388638.html

Penser collectivement notre patrimoine matériel

Il y a peu la ville de Québec célébrait son 400e anniversaire, aujourd'hui c'est à Montréal de fêter ses 375 ans et à la Confédération canadienne ses 150 années d'existence. Ces quelques chiffres témoignent du stade embryonnaire de notre culture et de notre patrimoine tels qu'ils se développent depuis l'arrivée des premiers colons d'Amérique. La France, ou des cultures plus anciennes telles la Grèce et les civilisations millénaires de l'Orient, pour contre-exemples, possèdent un héritage culturel, une histoire et un patrimoine bâti colossal, lesquels attirent chaque année des milliers de visiteurs sans que des mois de fête de fondation, de festivals ou d'autres prestations événementielles démesurées ne soient nécessaires. Pas le Canada.

Notre patrimoine matériel – notre cadre bâti – est naissant et précaire.

Archaïque et hybride, notre architecture fut d'abord l'une de survie[1], bâtie selon des techniques importées d'Europe qu'il fallut adapter à des conditions climatiques nouvelles et à des ressources naturelles inconnues[2]. Ce simple constat soulève à lui seul nombre de questions. Quelle est donc la nature de cette architecture à préserver ? Qui sont les acteurs de ces questionnements patrimoniaux sur notre cadre bâti : les citoyens, les historiens, les architectes… ? Et comment les concerter ? Sans oublier de s'interroger sur la part qu'y tient l'héritage autochtone[3].

---

[1] La maison de colon devient rapidement obsolète. Plus la famille s'agrandit et plus la ferme prospère, moins la maison répond aux besoins. [...] En fait, le colon n'a pas le choix, il doit transformer sa maison. La maison de colon est donc une construction qui ne devrait plus exister en son état d'origine puisqu'elle a été créée pour être transformée.

[2] À l'île d'Orléans, comme ailleurs dans les vieilles seigneuries de la vallée du Saint-Laurent, trois influences culturelles ont modelé le paysage bâti : celle de la France, de l'Angleterre et des États-Unis. Le milieu physique a aussi imposé ses contraintes. [...] Tous les colons qui vont bâtir maison jusqu'à la Défaite de 1760 s'inspireront largement de la façon de se loger en sol français, s'en référant à du connu. Bien sûr, des ajustements mineurs se révéleront vite nécessaires pour tenir compte des spécificités du milieu.

[3] La place et la présence des Autochtones dans les villes suscitent depuis plusieurs années un vif intérêt de la part des chercheurs et des instances gouvernementales. Phénomène perçu et construit au départ comme un problème, une nouvelle production scientifique rend compte peu à peu des réalités plurielles des Autochtones des villes. La nécessité de repenser les approches, de questionner l'information existante et de redéfinir les concepts se fait donc sentir. Les études qui font autorité dans le domaine de l'urbanité des Autochtones mettent cependant davantage l'accent sur les dimensions sociologiques et politiques faisant souvent abstraction de la dimension historique de la présence autochtone dans les villes canadiennes et québécoises. Dans la mesure où nos formulations et représentations du passé déterminent nos perceptions et nos idées sur le présent, il est primordial de développer un cadre de réflexion afin de réinscrire l'Autochtone dans l'histoire urbaine et de cerner le vide historique devant lequel nous sommes placés. En nous appuyant sur des exemples concrets, notre étude se veut avant tout exploratoire. Elle propose de réinvestir le lieu de mémoire qu'est la ville afin de combler le déficit des connaissances en

Je n'ai pas la prétention de pouvoir répondre à ces questions complexes. Je souhaite plutôt amener le lecteur à s'interroger et à être plus critique devant la transformation de nos villes et face à nos gestes architecturaux. Pour ce faire, je discuterai brièvement de deux cas québécois, étant plus familière avec ce contexte, illustrant chacun à leur manière ces questions.

Le pavillon des Premiers-Peuples de l'UQAT

En 2009, l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) inaugurait son pavillon des Premiers-Peuples symbolisant la cohabitation respectueuse entre les peuples autochtones et québécois. Comme le souligne l'université :

> *La préoccupation constante des artisans du projet, de donner au pavillon un caractère autochtone, se traduit entre autres par des références à la culture, dont un tipi, un cercle de vie, une œuvre d'art caractéristique, et par l'utilisation du bois et de matériaux identifiables à la culture autochtone.*[4]

L'UQAT mentionne également que :

> *Après consultation auprès des Autochtones et des Allochtones, les concepteurs ont inséré des éléments au décor du pavillon qui recréent un environnement naturel. […] un voilier d'outardes se dirigeant vers le nord orne le plafond, un foyer souligne l'importance du feu et des cimes d'arbres ajoutent un cachet naturel. Ces éléments réunis manifestent à la Terre-Mère le respect qui lui est dû.*[5]

Ces extraits montrent une certaine démarche de consultation auprès des Premières Nations dans la création de cette œuvre architecturale institutionnelle. Mais ils révèlent surtout une phase d'élaboration conceptuelle entièrement entre les mains des architectes. Ce n'est qu'une fois l'idée du tipi et autres références établies que les principaux concernés furent interrogés. De la consultation des répondants autochtones, il a résulté des ajouts « décoratifs » au concept des architectes.

---

rassemblant les éléments d'un nouveau récit autochtone de l'urbanité. Cette histoire devrait ultimement favoriser l'émergence d'une nouvelle conscience citoyenne.

[4] *Communiqué de presse publié à l'occasion de l'inauguration du pavillon, 20 août 2009.*

[5] *Page de présentation du campus de Val-d'Or*

Est-ce vraiment là un processus collaboratif intégré répondant adéquatement aux besoins des principaux concernés et usagers, ici les étudiants de l'UQAT et les Autochtones, et générateur d'une œuvre architecturale symbolique d'un patrimoine que nous souhaitons pérenne ?

Indéniablement, la culture autochtone s'est transformée depuis l'arrivée des premiers colons. Aujourd'hui, au XXIe siècle, que symbolise le tipi pour ces peuples ? A-t-il une signification qui corresponde à celle d'un lieu d'apprentissage et de transmission qu'est l'université ? Comment ce type d'architecture s'inscrit-il dans notre patrimoine culturel à plus grande échelle ? Est-ce vraiment ce type d'imitation, ce gigantesque objet de bois et de verre, bien loin de l'abri rudimentaire en peau d'animal, que nous souhaitons léguer aux futures générations, autant autochtones que québécoises et canadiennes ? Est-ce vraiment là l'idée du tipi qui doit subsister dans le temps ?

Pavillon des Premiers Peuples de Val-d'Or – UQAT.
Architectes : MLS + Associés, architectes inc.
Crédit photo © Serge Gosselin

Je ne possède pas les réponses à ces interrogations que l'on peut ramener à cette question plus générale : collectivement, quelle image matérielle souhaitons-nous léguer aux générations futures mais aussi présenter à d'autres cultures ? Je constate seulement que ces questions qui me semblent pourtant primordiales s'avèrent systématiquement occultées de tout grand (et petit) projet.

Ces remarques ne se veulent pas négatives − les parties prenantes du projet du pavillon des Premières-Nations paraissent d'ailleurs satisfaites du résultat − mais interrogatives. Il est temps qu'ensemble, acteurs de la ville en changement et bâtisseurs d'une culture, nous réfléchissions à ces questions ; il est temps que nous réfléchissions à des démarches conceptuelles plus intégrées et facilement mobilisables par les acteurs du cadre bâti canadien.

Les legs du 375e de Montréal

Pont Jacques-Cartier, Montréal, illuminations du 375e.
Spectacle inaugural des festivités, 17 mai 2017.
Photo : Jonathan Denney

Poursuivons avec l'exemple du 375e anniversaire de la fondation de Montréal.

Construire un patrimoine architectural durable et adapté aux besoins d'un milieu nécessite du temps, des années, voire des décennies. Dans le cas du 375e, en moins de trois années nous aurons décidé, conceptualisé et construit des projets à travers la ville − du moins aurons-nous tenté d'y parvenir pour 2017. Ces legs faits dans l'empressement vieilliront-ils bien et sont-ils représentatifs de l'image que nous voulons transmettre de Montréal dans le temps ? Ces projets sont-ils cohérents entre eux et avec le cadre architectural déjà existant ? Nous sommes-nous nous-mêmes, en tant que citoyens, demandé quels symboles nous représentent et lesquels nous voudrions voir persister ?

Il convient néanmoins de souligner les projets d'aides et d'apprentissage aux enfants subventionnés par ces festivités. Ou encore qu'à la suite d'un appel à propositions de nombreux projets citoyens furent sélectionnés pour recevoir une aide financière. Nous voyons là une tentative de collaboration plus intégrée afin d'améliorer le vivre en ville.

Toutefois, je me demande comment ces projets survivront une fois 2017 passé et lorsqu'ils seront financièrement laissés à eux-mêmes. Que subsistera-t-il ultimement du 375e ? Le souvenir amer

des cônes orange et d'une ville en chantier ? Ce qui soulève de nouvelles questions, par exemple : comment se traduit la durabilité dans nos modes de financement, est-ce même pris en compte dans notre société consumériste ? Le 375e me semble bien une preuve que non…

~~~

Ce bref texte tentait de démontrer la fragilité * et l'« en-train-de-se-faire » de notre patrimoine autant matériel qu'immatériel, tout en démontrant que des actions à plus grande échelle doivent être mises en marche afin que nous entamions une réflexion commune. Nous nous devons d'établir, ensemble, des objectifs collectifs vers la construction d'un patrimoine durable dont nous serons fiers.

* Voir *Architecture et communication* de Joseph Moukarzel (Paris, Presses des Mines, 2016) qui décrie la menace que la globalisation fait peser sur le patrimoine bâti à travers le monde. Les questions d'identité se révèlent de plus en plus primordiales[6].

Référence :

Plourde, M.-C. (2017, août). Penser collectivement notre patrimoine matériel. *Salons. Un éclairage sur la société par les revues savantes, 3*. Montréal : Un projet par Érudit. Récupéré de http://salons.erudit.org/2017/07/17/penser-collectivement-notre-patrimoine-materiel/

[6] À partir d'un exercice d'analyse des signes émanant d'éléments concrets de l'architecture, Moukarzel cherche à y superposer les significations de «l'ici et maintenant» dans lequel nous propulsent aujourd'hui les communications numériques. En d'autres termes, sa réflexion repose sur le questionnement suivant: comment les nouveaux moyens de communication qui effacent les distances «physiques» influencent-ils nos interprétations du cadre bâti?
~~~

Retrait du transit sur le mont Royal : un frein au changement de culture ?

Au moment d'écrire ces lignes, le projet-pilote sur le retrait de la circulation de transit entre les voies Camilien-Houde et Remembrance vient à peine d'être lancé après des semaines de controverse entre les différents usagers concernés… aux opinions discordantes ! Personnellement, ce débat m'apparaissait flou à distance. Je me suis donc rendue, le 10 mai dernier, à la consultation publique du projet, organisée par l'Office de consultation publique de Montréal (OCPM).

Les prémices de cet arrêt de la circulation de transit sont diverses, reposant notamment sur des questions de sécurité et de protection environnementale. La présentation publique était d'ailleurs axée sur le besoin de préservation des richesses naturelles du site et sur la mise en valeur de l'héritage d'Olmsted — architecte paysagiste à l'origine du Parc du Mont-Royal —, ainsi que sur la promotion du transport actif.

Source : Ville de Montréal

D'emblée, les arguments portant sur la sécurité ont écorché mes oreilles. Est-ce qu'une administration municipale qui prône une transformation de la ville à l'échelle humaine peut vraiment justifier un projet lourd de répercussions (dont l'augmentation du trafic sur les voies en périphérie du mont Royal, soit dans des secteurs résidentiels et scolaires) en clamant « L'IMPOSSIBILITÉ » de cohabitation entre les différents usagers de la route » ?

Je ne suis pas de cet avis.

D'une part, empêcher ladite cohabitation entre voiture, vélo et piéton ne va justement pas de pair avec un changement progressiste des comportements sur la route en ville. Un changement de culture en transport urbain (englobant autant nos comportements sur la route que notre utilisation des moyens de transport collectif) doit se faire de manière transitoire. La littérature académique sur le « changement » est riche et m'appuie dans cette affirmation.

Cultiver notre manière de vivre ensemble (auto, vélo, piéton) doit passer par la mise en place de dispositifs qui réorganisent la coexistence et la facilite afin d'inciter à développer de nouvelles habitudes[1].

D'autre part, en quoi ce geste politique est-il protecteur du patrimoine naturel et historique de la montagne ? Héritage Montréal était d'ailleurs présent à la séance de l'OCPM pour discuter de ce point. Dinu Bumbaru, directeur des politiques pour l'organisme, s'est entre autres appuyé sur un texte d'opinion de l'urbaniste émérite Jean-Claude Marsan, **paru en mars 2018 dans Le Devoir**. M. Marsan propose (très pertinemment !) de s'inspirer des recommandations de Olmsted pour avancer de nouvelles solutions. N'y a-t-il pas de bons indices dans l'idée directrice de l'aménagement du parc afin de « procéder lentement à l'ascension de la montagne pour en apprécier le paysage » ? Cette volonté originelle suscite une réflexion riche sur une vision de réaménagement des voies circulatoires, qui passe avant tout par un travail paysager. Cela permettrait à la fois d'enrichir le milieu naturel et de ralentir la circulation, plutôt que de simplement la bloquer au sommet.

Autre élément. Les statistiques d'occupation des stationnements au sommet de la montagne nous ont également été présentées. Ces derniers sont peu utilisés et ne servent pratiquement que les week-ends. Autrement dit, ils sont vides la majeure partie du temps. Dans une volonté de restituer la nature au mont Royal, pourquoi le projet ne s'attaque-t-il pas à ces larges espaces asphaltés ? Un paysage naturel et accueillant peut certainement se passer de centaines de mètres carrés de stationnement. De plus, dans le but de favoriser le transport actif et l'ascension lente de la montagne, la réduction du nombre de stationnements, à elle seule, ne serait-elle pas une mesure efficace ?

Enfin, revenons sur la question de la sécurité. Suite à la rencontre du 10 mai avec l'OCPM, il m'a paru primordial d'aller moi-même prendre le pouls de la circulation aux heures de pointe.

Évidemment, il m'est impossible de poser un constat à partir de quelques visites d'observations. Néanmoins, j'ai été frappée par la vitesse à laquelle les vélos dévalent la voie Camilien-Houde. Les limites de vitesse ne s'appliquent-elles pas à tous ? Le projet-pilote de l'administration montréalaise provoquera peut-être une diminution de la présence des voitures, ce qui pourrait entre autres favoriser la croissance des déplacements piétons sur les abords de la voie Camilien-Houde. Cependant, si nous ne nous attardons pas à la vitesse des vélos, un éventuel déplacement du problème de sécurité m'apparaît se dessiner.

La culture de cohabitation nous regarde tous, il nous faut la façonner et cela passe par des aménagements qui inciteront tous les usagers à modifier leurs comportements de manière intégrée. À moyen terme, en ritualisant la promiscuité entre les automobilistes, cyclistes et marcheurs à l'aide d'une configuration adaptée et perméable à toutes sortes d'usages et usagers, là seulement, nous pourrons espérer une cohabitation respectueuse. Et en privilégiant l'ascension contemplative du mont Royal pour tous les types de transports, peut-être que cet emploi utilitariste des voies sur la montagne s'estompera d'elle-même !

J'en conviens, le projet-pilote est temporaire dans le but de « tester » des usages. Néanmoins, il me semble qu'une tempête dans un verre d'eau a été engendrée par cette « solution » qui ne s'attaque pas à l'entièreté du problème…

Références :

Pesqueux, Y. (2008). Un modèle organisationnel du changement ?. *Communication et organisation*, 33. Repéré à : http://journals.openedition.org/communicationorganisation/490

Plourde, M.-C. (2018, 12 juin). Retrait du transit sur le mont Royal : un frein au changement de culture ? *D'ici et d'ailleurs*. Récupéré de http://kollectif.net/retrait-transit-mont-royal-frein-changement-de-culture%E2%80%89/