



HAL
open science

La sensibilité à... ” et “ l’intime ” dans les interactions asymétriques : une approche par les concepts d’énacter et d’habiter

Ludovic Falaix, Michel Récopé

► To cite this version:

Ludovic Falaix, Michel Récopé. La sensibilité à... ” et “ l’intime ” dans les interactions asymétriques : une approche par les concepts d’énacter et d’habiter. *Transverse*, 2018. hal-01898046

HAL Id: hal-01898046

<https://uca.hal.science/hal-01898046v1>

Submitted on 17 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ludovic Falaix - Docteur en géographie, Maître de conférences à l'Université Clermont Auvergne, membre du Laboratoire Activité, Connaissance, Transmission, Education. A partir de recherches sur le surf et les pratiques corporelles immersives réalisées dans le cadre d'une participation observante, il élabore une « *géographie de l'intime* » entendue comme l'expression d'une recosmisation des existences d'individus soucieux d'engager la transition du monde contemporain dont ils disent éprouver le caractère dystopique.

Michel Récopé - Docteur en psychologie, Maître de conférences HDR à l'Université Clermont Auvergne, membre du Laboratoire Activité, Connaissance, Transmission, Education. Ses travaux relèvent de l'anthropologie cognitive des pratiques corporelles et de l'étude de l'activité (connaissances pratiques, expérience corporelle, registres d'activité). Ils s'intéressent particulièrement aux déterminants sensibles de l'expérience et de l'activité.

<p style="text-align: center;">« La sensibilité à... » et « l'intime » dans les interactions asymétriques Une approche par les concepts d'énacter et d'habiter</p>
--

« Qui comprendrait le sentir comprendrait tout » - Maurice Merleau-Ponty

Résumé : Les concepts d'énacter et d'habiter expriment l'ontologie commune de la sensibilité individuée à l'objet qui structure les interactions micro-identitaires, nécessairement asymétriques, c'est-à-dire les manières propres de s'orienter et d'interagir dans les activités socioculturelles de la vie quotidienne. Ainsi, l'asymétrie n'est pas seulement relative à des positions sociales ou institutionnelles mais manifeste une relation immanente à la vie humaine. La réhabilitation de l'expérience charnelle du chercheur est alors considérée comme l'opportunité d'un renouvellement des méthodes scientifiques pour appréhender les dynamiques des interactions asymétriques sous un autre angle : celui du sensible et de l'intime.

A partir de recherches sur le surf (Falaix, 2009, 2014, 2015, 2017) et sur les volleyeurs (Fache, Récopé, Biache, 2010 ; Récopé, Fache, Fiard, 2011 ; Récopé, Rix-Lièvre, Fache, Boyer, 2013), cette contribution caractérise une « *intuition* » : la différence interindividuelle des manières de vivre et de pratiquer convoque la « *sensibilité à* » et la part « *d'intime* » des individus. Car, en surfant, en jouant, on s'est familiarisé avec des perceptions charnelles avant de s'en remettre à leur interprétation. Le rapport sensible du surfeur à la vague, du volleyeur au jeu comporte une dimension identitaire et existentielle. Or, selon Kuhn, les « *intuitions* » jouent un rôle majeur dans l'élaboration d'hypothèses théoriques ([1962], 2008, p. 260). L'examen du sensible, de l'intime, et de son statut dans les interactions asymétriques est un objet de recherches permettant d'interroger cette « *connaissance tacite* ». A cet égard, Michel Henry souligne que « *ce qui est passé sous silence, c'est la relation du corps sentant, du corps qui est au principe de l'expérience, non point à ce qu'il sent ou connaît, mais la relation du corps sentant et connaissant à lui-même.* » (Henry, [1995], 2004, p. 119). Cependant, la perception incarnée dans « *la chair et le sang* » (Wacquant, 2015) ne saurait suffire pour conférer à une approche empirique son caractère scientifique. L'ambition qui traverse ce texte est donc de caractériser comment construire une lecture de « *la sensibilité à* » et de

« *l'intime* » en mesure de rendre compte d'un « *corps sentant [...], le corps qui donne le monde [...]* : *c'est de lui qu'il faut d'abord faire la théorie* » (Henry, *Ibid.*, p. 117).

Cet article engage ainsi une discussion épistémologique sur le fait que toutes formes d'interactions avec le monde s'inscrivent dans une dynamique asymétrique : l'asymétrie n'est plus relative à des positions sociales ou institutionnelles, elle manifeste une relation immanente à la vie humaine.

1. Le paradigme du sensible : vers une ontologie commune

Le paradigme du sensible récuse l'être comme substance pensante extra mondaine pour le poser comme être en relation possédant un monde, et met l'accent sur ce qui l'anime et le meut de l'intérieur. Son désir relève d'une quête existentielle : « *l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie* » (Sartre, 1946). L'approche énaïve postule également que l'être produit, spécifie et régule son propre champ d'actions, et assure de ce fait la régulation de ses interactions avec l'environnement (Di Paolo, 2005). C'est un agent, c'est-à-dire un véritable centre de perspective et d'activité sur le monde, or l'activité comme la perspective sont des concepts asymétriques. L'agentivité désigne une unité régulant activement ses échanges selon ses propres fins adaptatives pour assurer sa viabilité. Pour Di Paolo (2014), le processus le plus fondamental est le « *sense-making* » qui désigne une relation à l'environnement référée aux valeurs et aux normes d'interaction que le système¹ vivant génère sur la base de son autonomie adaptative. Au regard de cette régulation normative, les interactions ne peuvent être qu'asymétriques. L'être produit et maintient sa propre identité dans des conditions qu'il apprécie comme satisfaisantes ou insatisfaisantes.

Par ailleurs, selon Visetti et Rosenthal (2006), l'être est une unité cohésive et projective agissant selon certaines dispositions pratiques typiques. Ses conduites sont « *la marque origininaire d'un sens, ou d'une valeur, dont la teneur est tout aussi bien sociale² que sensible* » (p. 112). Ceci invite à rompre avec la conception d'un corps naturalisé, lieu d'une juxtaposition de dispositifs sensori-moteurs disparates, isolé d'un espace de sens englobant et d'une activité couplante qui constitue le corps en même temps que son extériorité propre. Pour Varela, chacune de ces dispositions pratiques typiques correspond à une micro-identité particulière et la situation correspondante réfère à un micro-monde : il suggère de « *faire incursion dans le champ de la phénoménologie et d'identifier quelques uns des micro-mondes typiques que nous habitons tous les jours* » (2010, p. 225).

Selon ces perspectives, les interactions auxquelles se livre tout pratiquant « *ont une pertinence pour -et des conséquences sur- l'identité unitaire [...] qui est la source des valeurs informationnelles, intentionnelles ou sémantiques* » (Varela, 2010, p. 52). Plus encore, « *toute interaction avec le monde a donc toujours, pour l'organisme, une signification existentielle. [...] La perspective d'un organisme affirmant son identité susceptible d'être menacée établit une nouvelle vision du monde : il s'agit en permanence d'un monde de valeurs. Posséder un monde signifie d'abord et avant tout avoir affaire à des valeurs produites au sein du processus par lequel l'organisme affirme son identité* » (Weber, Varela, 2002, p. 118). Dans la relation identitaire, sensible, intime, l'individu fait donc indissociablement l'épreuve de soi en faisant l'épreuve du monde et de l'altérité. Ses interactions reposent sur des informations

¹ L'approche énaïve considère tout vivant comme un système complexe, auto adaptatif et autonome (voir *infra*).

² Car elle ne se forme et ne s'exerce qu'au sein d'une culture (*Ibid.*, p. 112).

de nature relationnelle, c'est-à-dire sur les aspects pertinents formés au sein de son couplage avec l'environnement, qui constituent son micro-monde, sa situation. Les interactions sont le fruit d'une histoire individuée d'activités et d'éprouvés. On peut donc caractériser la relation promue par cette ontologie : c'est une interaction, nécessairement asymétrique, produite au sein de l'activité d'un être sensible dont l'enjeu est la viabilité identitaire. Or, deux approches au moins partagent cette ontologie et cette conception d'une telle relation comme interaction asymétrique concrète :

- l'énacter, entendu comme « faire émerger », est fondé sur la métaphore des organismes vivants. Les vivants sont autonomes car ils constituent et maintiennent leur identité en générant eux-mêmes leurs propres fins et objectifs. Ce point de vue englobe la vie, l'évolution, la cognition, l'action et l'expérience dans les contextes culturels de la vie quotidienne où ce qui est considéré comme pertinent dépend d'un usage permanent du sens commun pour configurer le monde (Récopé et *al.*, 2014). Il fait de la réciprocité historique la clé d'un avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde (Varela, Thompson, Rosch, 1993). Les concepts de « *clôture opérationnelle*³ », de « *couplage structural*⁴ » et de « *dérive naturelle*⁵ » soulignent qu'il n'y a pas d'*a priori*, pas de syntaxe formelle régissant la façon de catégoriser les éléments du monde, mais une immense diversité de monde phénoménaux -*Umwelten*-. Ainsi, la cognition est créative, fondée sur notre histoire corporelle et sociale, sur la situation locale de l'individu. Le connaissant et le connu, sujet et objet, sont unis par une relation de spécification mutuelle.

- « l'habiter », renvoie aux travaux fondateurs de Martin Heidegger (1954) sur la dimension existentielle -*Dasein*- qui transpire dans la manière dont les individus s'accomplissent à travers leurs expériences corporelles vécues au sein de l'espace géographique. L'habiter est défini comme la capacité des individus à transformer le lieu en espace à partir des expériences sensibles et intimes qu'ils convoquent pour assoir leur ancrage sur l'étendue terrestre.

2. Au cœur de l'interaction : la « *sensibilité à* » et « *l'intime* » des individus

2.1. L'être sensible : entre prolongements et renouveau

Nos propositions s'inscrivent dans un contexte qui réhabilite la sphère du sensible (Corbin, 2000 ; Laplantine, 2005 ; Le Breton, 2004 ; Maffesoli, 1996 ; Mons, 2016 ; Vigarello, 2014). Mais, alors que le programme « *Passions cognitives* » (Roux, Charvolin, Dumain, 2009) se focalise sur l'étude du connaître chez les seuls passionnés, nous étudions l'activité de pratiquants ordinaires et suggérons que la connaissance sensible est la forme de connaissance pratique à l'œuvre dans toute interaction.

Par exemple, une réalité subjective, fruit d'une relation sensible et intime, nourrit également la compréhension de la production de l'espace. L'hypothèse que l'espace géographique témoigne de la dimension du rapport sensible de l'homme au lieu suggère d'étudier le processus de spatialisation. Les lieux existent « *de-soi* », avant même que l'homme ne soit affecté par le caractère originel, concret, matériel, physique, préexistant des lieux. Pour

³ Cette « *clôture* » caractérise une forme d'interaction médiée par le fonctionnement autoréférentiel caractéristique de toute vie ; « *opérationnelle* » souligne que les opérations réalisées s'opèrent dans l'espace de transformations caractéristique de tout système vivant.

⁴ Le vivant et son monde se co-construisent au cours d'une histoire individuée d'interactions ; il n'y a pas au préalable une existence séparée d'un organisme et d'un monde.

⁵ Elle désigne un processus d'évolution des formes vivantes débouchant sur une multiplicité de voies évolutives qui sont possibles parce qu'elles satisfont une seule condition : l'exigence suprême de viabilité.

Zubiri, l'impression tient une place prépondérante dans l'accession de l'homme aux objets : « Une impression est d'abord une affection dans laquelle l'objet affecte l'homme sous une certaine forme ; c'est une affection dans laquelle nous est présente une donnée ; une donnée qui nous est présente en affection et en impression » (Zubiri, 2010, p. 17). C'est donc la manière dont le lieu entre en résonance avec l'homme qui fonde l'accès de l'homme au lieu. Or, l'accès aux lieux est possible par une action sensible : « *L'intelligence sentante* » c'est-à-dire « *l'opération d'actualisation* » de la réalité qui existe « *de-soi* ». Elle s'effectue avec la prise en charge des formes d'affections qui suscitent chez l'homme ce caractère allant « *de-soi* » du lieu, réactualise cette réalité réelle du caractère « *de-soi* » du lieu. Cette expérience corporelle autorise le passage de « *l'espace spatialisé à l'espace spatialisant* » et confère ainsi une opportunité d'appropriation sensible de « *l'espace déjà constitué* » (Merleau-Ponty, 1945). Dans ce contexte, « *le corps fait du corps et le corps fait du monde. Il sait faire du sujet, il peut faire de l'objet* » (Serres, 2002, p. 111).

Les perspectives ainsi dessinées invitent à s'intéresser à la dimension intrinsèquement sensible des connaissances pratiques. Mais appréhender « *la sensibilité à* » et la part « *d'intime* » impose de quitter la notion pour cheminer vers le concept.

Claude Bernard (1878) souligne que la sensibilité est la caractéristique essentielle du vivant, le *primum movens* de tout acte vital, car elle assure la fonction essentielle d'échange et de relation avec l'environnement qui trouve des expressions diversifiées et des modalités particulières chez les organismes de chaque espèce. Ainsi, dans la relation entre sensibilité et affectivité, l'affectivité n'est pas première : « *La plupart des traités classiques disent "la sensibilité est la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur". Je dirai en employant leur terminologie : la sensibilité, c'est la faculté de tendre ou de désirer et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur* » (Ribot, 1896, p.2). Par conséquent, la nature et l'intensité des affects éprouvés sont déterminées par une sensibilité à l'œuvre. « *L'affectivité primordiale* » qu'évoque Colombetti (2014) ne peut être, alors, que la sensibilité. À l'instar d'autres énaïvistes contemporains, l'auteure souligne que les valeurs et les normes sont à son fondement. Cependant, l'énaïvisme ne dispose pas encore d'une théorie unifiée des notions de norme, de valeur, ni, par conséquent, de la sensibilité. Ces notions, tardivement mobilisées, demeurent évasives et finalement énigmatiques (Récopé et al., 2014) malgré le fait que la sensibilité soit l'instance de notre perception et de nos interactions : « *la signification comprend les schèmes de l'expérience corporelle et les structures préconceptuelles de notre sensibilité (à savoir notre mode de perception, notre manière de nous orienter et d'interagir avec les autres objets, événements ou personnes)* » (Varela et al., 1993, p. 211). Ces limites traversent également la phénoménologie contemporaine qui se borne à évoquer l'importance des normes en établissant que tout vivant « *ne répond aux sollicitations du monde extérieur qu'en fonction des normes propres de [son] organisme* » (Barbaras, 1999, p. 143).

Le recours à Canguilhem et ses successeurs s'avère alors précieux : la vie est activité de maintien ou de renouvellement des normes d'un vivant par lesquelles il affirme son identité. En effet, « *sous quelque forme implicite ou explicite que ce soit, des normes réfèrent le réel à des valeurs, expriment des discriminations de qualités* » (2007, p. 178). Il s'agit de valeurs qualitatives, tissées dans l'activité, qui font signe vers des « biens » non mesurables (Schwartz, Durrive, 2009). La norme est donc fondamentalement « *position inconsciente de valeur et appréciation* » par la polarité normal-anormal que tout vivant exerce en référence aux normes intériorisées. Ainsi, l'expérience concrètement vécue en situation est une épreuve au sens affectif du terme. Par conséquent, l'action d'un vivant ne peut être saisie sans faire appel à ses normes vitales propres, permettant seules de rendre compte de ses comportements

privilegiés dans des contextes similaires (Canguilhem, 2003). Le triplet vie-normes-valeurs est donc le fondement de la sensibilité, laquelle instaure la relation actualisant concrètement et pratiquement une orientation privilégiée portant l'individu vers un objet (matériel, événementiel, idéal ou idéal) connu selon sa valeur, ses qualités, et sa pertinence pour la vie personnelle.

2.2. La « sensibilité à » (tel « objet »), modalité individuée et socioculturelle de la sensibilité

Si « *tout vivant s'individualise par les valeurs qu'il actualise* » (Canguilhem, 2007, p. 84), reste, pour chacun des multiples contextes socioculturels de la vie ordinaire, à spécifier la sensibilité issue d'une histoire personnelle puisque l'humain est en prise à une extrême diversité de valeurs et normes. Caractériser cette sensibilité individuée à des objets socioculturellement construits est crucial pour comprendre ce qui oriente l'activité humaine. Ceci nécessite de définir les notions d'« objet de valeur » et de « norme » :

L'objet de valeur :

- a toujours une inscription collective/culturelle/sociale ;
- est caractérisé par ses qualités⁶, c'est-à-dire par l'importance qualitative qu'on lui porte, littéralement, la valorisation dont il a été l'objet. L'importance est relative à la force du désir suscitée par l'objet ;
- traduit une appréciation sur un continuum positif-négatif. Il a le statut d'« *un critère, une référence, un idéal qui permet d'apprécier, c'est-à-dire d'évaluer, des actes, des situations, et plus largement des états de chose* » (Prairat, 2009, p. 181) ;
- est relatif, car il s'inscrit dans un système relationnel de valorisations. « Valeur » s'applique partout où s'orchestre une rupture de l'indifférence ou de l'égalité entre les choses, partout où l'une d'elles doit être mise avant une autre, ou au-dessus d'une autre, partout où elle lui est jugée supérieure et mérite de lui être préférée (Lavelle, 1951) ;
- est susceptible d'être dé/re/valorisé au cours de l'histoire individuelle et collective ;
- est micro-identitaire puisqu'il réfère toujours à une de nos multiples micro-identités à l'œuvre.

Tant qu'aucun objet de valeur ne prévaut *in situ* sur les autres ; diverses micro-identités sont simultanément à l'œuvre. En revanche, l'objet de valeur prévalent est situant dans la mesure où la micro-identité correspondante assimile le contexte qui devient ainsi la situation de l'individu.

La norme est indissociable du processus conduisant à la valorisation d'un objet particulier mais s'en distingue par trois attributs supplémentaires :

- Elle renvoie à un objet de valeur ayant son inverse, c'est-à-dire son antivaleur, ce en quoi elle est « *polémique* » (Canguilhem, 2007). Ainsi, par la norme, « *toute préférence d'un ordre s'accompagne, le plus souvent implicitement, de l'aversion de l'ordre inverse possible. Le différent du préférable, dans un domaine donné, n'est pas l'indifférent, mais le repoussant, ou plus exactement le repoussé* » (*Ibid.*, p. 178) ;
- Elle ne se limite pas à l'appréciation car « *la norme fixe un cadre à l'agir* » (Durrive, 2010, p. 28). La norme est *praxique*, elle nourrit l'action dans un monde normalisé (Becker, 1963) ;

⁶ Une qualification affective, impressive, à l'œuvre, loin de relever d'une conscience consciente ou d'un qualificatif verbal.

- Elle exige ce qu'il y a lieu de faire ou de ne pas faire et comporte ainsi une dimension *impérative*.

Par conséquent, la norme est l'expression en acte d'une préférence quant à un état de choses (du monde) satisfaisant et, réciproquement, d'une détestation quant à un état inverse de choses (du monde).

Ainsi, certains objets de valeur individués structureraient la perspective portée sur le monde, et les normes correspondantes dirigeraient l'activité au sein de ce monde, assurant ainsi une régularité de nos manières de nous orienter et d'interagir avec les autres objets, événements ou personnes. Le concept de « *sensibilité à* » (Récopé et *al.*, 2014) désigne « *la sensibilité individuée à tel objet* » qui détermine les interactions micro-identitaires, nécessairement asymétriques, c'est-à-dire les manières propres de s'orienter et d'interagir dans chacun des domaines d'activité socioculturelle rencontrés dans la vie quotidienne⁷. Il renvoie à l'objet de valeur qui est existentiellement vital, celui qui importe le plus *in situ*, pour lequel l'acteur s'emporte habituellement. La « *sensibilité à* » serait l'expression de la norme prévalente (la norme dont la valeur l'emporte, en s'imposant régulièrement aux autres) qui oriente l'activité au sein d'un contexte de pratique socioculturelle donné. Elle est *le sens structurant*⁸ qui contraint l'action et la construction de signification(s) au sein de ce contexte, c'est-à-dire le domaine des interactions asymétriques, significatives de/pour l'acteur.

2.3. De l'habiter à la « géographie de l'intime »

L'habiter peut également constituer un cadre théorique au sein duquel sont examinés les aspects sensibles des expériences spatiales. Mircea Eliade précise qu'« *en manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose, sans cesser d'être lui-même* » (Eliade, [1957], 2002, p. 18). En sacralisant le lieu, l'homme le transforme en espace et cette métamorphose fonde la spatialisation. « *Il y a un espace sacré, et par conséquent "fort", significatif, et il y a d'autres espaces, non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes* » (*Ibid.*, p. 25). La hiérophanie engendre donc une rupture dans l'homogénéité. L'accès au « *numineux* » (Otto, [1929], 1995) c'est-à-dire au sentiment de tutoyer le sacré, le mystique, le divin prodigue à l'individu la conviction de sa présence au monde. En effet, « *l'expérience numineuse* » comporte deux polarités qui sont à la fois antagonistes et interdépendantes. La première, le *mysterium tremendum*, se caractérise par la peur de côtoyer le divin dans la mesure où cette relation réactive l'anxiété inhérente à l'incapacité des individus d'appréhender de manière rationnelle les mystères associés au sacré. La seconde, le *mysterium fascinans*, est la fascination que provoque chez les individus cette relation au sacré induite par la jubilation d'une présence absolue au monde rendue efficiente par le fait de surmonter la terreur initiale éprouvée face aux mystères du sacré. Ce processus comporte une dimension existentielle puisqu'à partir de cet acte de spatialisation l'homme est en mesure de « *fonder le Monde* ». Ce processus de cosmogonisation préside ainsi au fait d'investir le lieu et donc d'y éprouver son être au monde. En occupant le Chaos, en s'installant en son sein l'homme le transforme symboliquement en Cosmos. Par conséquent, le lieu pratiqué (De Certeau, 1990), révélé par l'affection qu'il provoque chez l'homme, autorise l'avènement de l'espace. Dans ces conditions, l'espace géographique qui conférerait une sécurité ne préexiste pas. Seuls les lieux préexistent et constituent ce que Maurice Merleau-Ponty nomme

⁷ Par exemple, dans le domaine du volley-ball, neuf sensibilités à différents objets susceptibles d'orienter l'activité des pratiquants sont identifiées : à l'enjeu de rupture de l'échange ; aux rôles et fonctions au sein de l'équipe ; à la proximité du ballon ; à un refus de l'opposition ; à l'enjeu du match ; à la percussion du ballon ; à la douleur aux avant-bras ; à la peur du ridicule ; au regard de certaines personnes (Récopé, 2015).

⁸ « Structurant » désigne ici une orientation d'ensemble organisant l'activité à partir d'une norme directrice.

« *l'espace déjà constitué* ». Ainsi, l'espace, en tant qu'entité, ne se dévoile qu'à travers l'accomplissement d'une action humaine sur le lieu, d'une pratique corporelle et de la sacralisation des lieux. Plus encore, ce passage du lieu à l'espace qui fonde l'acte de spatialisation autorise l'existence humaine heureuse ici et maintenant. L'homme est au monde, sécurisé d'un point de vue existentiel, lorsqu'il est spatialisé. Ce n'est que spatialisé que l'homme engage sa spatialité, c'est-à-dire l'usage du lieu pratiqué. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Victor Petit (2011) souligne l'impérieuse distinction à opérer entre milieu et mi-lieu. En effet, il souligne que la quête existentielle appelle l'individu à se situer au milieu, c'est-à-dire au cœur d'un centre absolu, du milieu dans lequel il évolue et avec lequel il entre en relation : « *être au milieu et être un milieu est la même chose, et cela se nomme vivre* » (Petit, 2011, p. 98). Autrement dit, l'homme s'accomplit lorsqu'il parvient à se situer au milieu d'un milieu qu'il appréhende dans le cadre de ses expériences corporelles sensibles. Ainsi, l'expérience corporelle sensible permet de s'affranchir du corps défini, en premier lieu, comme « *topie impitoyable* », comme « *le contraire d'une utopie* » (Foucault, 1966). Car, elle exalte la topologie du corps dans la mesure où le registre émotionnel et sensoriel qu'elle procure permet un abandon des contraintes imposées par les contingences du corps. Mais là se situe aussi la dimension paradoxale de l'expérience corporelle sensible. Entendue comme mode de restitution d'un corps sublimé, « *éblouissant et perpétuel* » comme le précise Foucault (1966), l'expérience du vertige corporel ne consiste pas tant à abandonner son enveloppe corporelle, mais bel et bien à ce qu'elle devienne le siège, « *l'acteur principal de toutes les utopies* » (Foucault, 1966). Ainsi, l'expérience corporelle sensible incarne « *le rêve de corps qui dévoreraient l'espace et maîtriseraient le monde* » ; elle place le corps « *au cœur du monde, ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine, je perçois les choses en leur place et je les nie aussi par le pouvoir indéfini des utopies que j'imagine* » (Ibid.).

Pour Heidegger ([1954], 2001, pp. 170-193), « *les espaces reçoivent leur être des lieux et non de "L" espace* » et l'intentionnalité qui transpire dans cette attribution de l'être des lieux permet aux hommes de se sentir « *préservés des dommages et des menaces, préservés de..., c'est-à-dire épargnés, ménagés* ». L'espace n'existe donc qu'à travers l'action de l'homme qui ménage les lieux. Mais, plus prosaïquement, comment l'homme habite-t-il les lieux pour que ces lieux métamorphosés constituent l'être de ce qu'Heidegger nomme l'espace ? « *Bâtir est édifier des lieux qui "ménagent" le quadriparti : sauver la terre, accueillir le ciel, attendre les divins, conduire les mortels, ce quadruple ménage est l'être simple de l'habitation* ». Par conséquent, bâtir caractérise l'intention d'habiter les lieux qui, initialement, n'ont aucune signification et ne permettent pas à l'homme d'éprouver une forme de sécurité existentielle. L'homme, une fois le lieu révélé en tant qu'entité habitée, les réinvestit en agissant en qualité de bâtisseur, autrement dit en aménageant les lieux. Ses actions de bâtisseur lui permettent d'habiter les lieux pour que ceux-ci acquièrent le statut d'espaces et présentent un caractère sécurisant. Les lieux habités par l'homme sont alors ses espaces. Or, pour agir sur ces lieux, l'homme arbitre des modalités d'actions. Cet arbitrage relève de l'intime et du subjectif. C'est ici qu'une « *géographie de l'intime* » (Falaix, 2009, 2016), s'évertuant à décrypter comment l'homme métamorphose les lieux en espaces, et donc se spatialise, s'impose pour saisir ce processus. Car l'homme bâtit pour être capable d'habiter, c'est-à-dire d'établir l'être de son habitation. Autrement dit, il habite non pas pour bâtir, mais bâtit, au sens de transposition de son désir d'existence, en ménageant les lieux, pour habiter. Il habite pour exister, pour être au monde dans une intention visant à sécuriser cet être au monde rendu efficient avec la cosmogonisation des lieux.

« “... L’homme habite en poète...” dit : c’est la poésie qui, en tout premier lieu, fait de l’habitation une habitation. La poésie est le véritable “faire habiter”. En tant que faire habiter, la poésie est un “bâtir” ». Heidegger précise donc que « tout ce qui est spatial, pour autant qu’il a été aménagé en espace, a besoin de la Dimension, c’est-à-dire de ce en quoi il est admis. L’homme mesure la Dimension d’un bout à l’autre, alors qu’il se mesure à ceux du ciel ». La poésie est donc cet acte de mesure pour l’homme qui, dans son rapport aux lieux, lui permet de prendre la mesure de son existence. En revanche, la poésie est mystérieuse en ce sens où chacun l’établit à l’aune de ses interprétations, intentions, aspirations, représentations... du Monde. La poésie comme acte de mesure de l’habiter, ne se quantifie pas. La poésie est subjective. Elle ouvre ainsi la voie à la nécessité d’appréhender « la sensibilité à » et la part de « l’intime » qui transpirent dans la dimension existentielle que comporte l’acte géographique. Car, si l’acte poétique accompli à travers le processus de spatialisation permet l’être de l’homme, chacun cherche, à travers des registres différents, à expérimenter cette « géographicit   » (Dardel, 1952). C’est pourquoi « une géographie de l’intime » qui sonde les registres sensibles de l’humain, c’est-à-dire la manière dont il mobilise la poésie dans ses intentions de spatialisation, apparaît comme fondamentale puisque ce processus fonde la qualification/disqualification, soit les valeurs, des lieux opérées par l’homme. Chercher comment l’homme « habite l’espace en poète » consiste donc à révéler l’être au monde des individus puisque « la poésie, en tant qu’elle mesure est l’“habiter” (Bauen) initial. C’est la poésie qui, en tout premier lieu, amène l’habitation de l’homme à son être. La poésie est le “faire habiter” originel ».

La mobilisation du concept d’habiter garantit ainsi la lecture du rapport intime, sensible, fruit d’une stratification des modes d’intériorisation des normes sociales, affublé d’une quête existentielle, qui lie l’homme au lieu. Habiter est l’expression des manières dont l’homme mobilise ses images, ses affects, ses émotions, ses rêves mais aussi contient ses angoisses, se prémunit de ses doutes, annihile ses peurs en recherchant dans son rapport au lieu l’émergence d’un espace sécurisant. « N’habite avec intensité que celui qui a su se blottir » considère Gaston Bachelard (1957) ! Habiter est un processus qui rend effective l’existence humaine heureuse sur terre ici et maintenant. L’espace, met donc en jeu le transfert des affects des individus dans leurs modalités d’appropriation des lieux : « “l’être dans le monde” signifie d’abord et la plupart du temps, pour l’existence humaine : l’être dans les sphères. Si les hommes sont “là”, ils le sont d’abord dans des espaces qui se sont ouverts à eux, parce qu’ils leur ont donné une forme, un contenu, une extension et une durée relative en les habitant » (Sloterdijk⁹, 2002, p. 52).

Fondée sur la considération du sens commun, la « sensibilité à » concrétiserait ainsi l’ontologie et l’épistémologie relationnelles de l’  naction. L’intérêt de telles investigations scientifiques, focalisées sur l’exploration de la « sensibilité à » et de « l’intime », réside également dans l’exploration des modes de lectures primitifs de l’espace, c’est-à-dire l’exploration des images poétiques, des imaginaires, des symboles, des mythes que mobilisent les individus pour construire leur langage spatial, leur géographie existentielle.

D’autre part, « la géographie de l’intime » s’inscrit dans le sillon des réflexions scientifiques de ceux qui considèrent que « la modernité se caractérise par une “d  cosmisation”... laquelle prive d’authenticité notre rapport aux lieux » (Berque, 2008). D’autant plus qu’ils s’interrogent en ces termes : « les renégats de la modernité [ne] cherchent-ils [pas] à déserter

⁹ Consulter   galement : Dominic Desroches. « L’homme comme designer d’atmosphère. Sloterdijk et la critique des milieux métaphysiques », *Transverse*, Philosophie des milieux, 2011, p. 39-52.

la confusion terrestre en se réfugiant dans des ordres cosmologiques ?» (Sloterdijk, 2000). Or, la multiplication de « *non-lieux* » (Augé, 1992) ne nécessite-t-elle pas d'être réinvestie dans l'analyse des dynamiques des interactions asymétriques entre élus/techniciens/habitants qui président aux processus de construction territoriale afin de prévenir les risques de mal-être existentiel inhérents à certains programmes d'aménagement ? Là se situe peut-être l'ambition transformative incarnée au cœur de ces réflexions scientifiques ! Fondamentalement, cette approche par « *la géographie de l'intime* » souscrit à l'idée qu' « *il faut vivre pour bâtir sa maison et non bâtir sa maison pour y vivre* » (Bachelard, [1957], 2001) ; que les expériences corporelles contribuent à la revitalisation des existences contemporaines trop souvent confinées dans un univers sociogéographique standardisé et normalisé au sein duquel les individus n'ont plus l'opportunité de convoquer « *le quatriparti* » (Heidegger, 1954), c'est-à-dire de se ressourcer en explorant des expériences transcendantales. D'un point de vue méthodologique, « *la géographie de l'intime* » invite à cheminer dans le sillon « *d'une posture constitutiviste* » (Hoyaux, 2015a) où la subjectivation des individus tient une place prépondérante dans l'analyse des registres de territorialisation. Quant à la « *sensibilité à* », elle constitue la dimension affective primordiale de la cognition et incite à explorer les modes profondément affectifs par lesquels tout individu s'engage dans le monde à un niveau qui précède et génère les expériences conscientes.

Dans la perspective des travaux de Loïc Wacquant (2014, 2015), « *la sensibilité à* » et « *l'intime* » permettent d'introduire une relecture des sensations incorporées à l'occasion d'une propre expérimentation du phénomène par le scientifique. C'est la raison pour laquelle, on revendique la place majeure concédée à une « *l'ethnographie éactive* » et à « *la participation observante* » (Wacquant, 2015), c'est-à-dire à l'effectuation du phénomène, dans la compréhension de l'objet. Car, l'examen du sensible, de l'intime invite à forger une « *connaissance tacite* » (Kuhn, 1962) qui ne peut s'éprouver que dans l'expérience corporelle et charnelle avec l'objet de recherches, dans l'interaction socioculturelle avec les individus, le milieu, pour poursuivre le débat épistémologique. Les expériences corporelles sont ainsi l'opportunité de « *réincarner la science* » (Wacquant, 2014). Se dessine alors en filigrane l'immodeste ambition de concourir à l'élaboration d'un contrat scientifique au sein duquel un chapitre renverrait à la nécessité que les individus puissent « *s'y placer plaçant* » et « *s'y penser pensant* » (Hoyaux, 2015b). Le corps du scientifique serait ainsi réinvesti au sein des sciences sociales afin de mettre un terme au fait que de battre son cœur se soit arrêté sur l'autel de la seule rationalité !

Marc Augé, 1992, *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.

Gaston Bachelard, [1957], 2001, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.

Renaud Barbaras, 1999, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin.

Howard Becker, [1963], 1985, *Outsiders*, Paris, Editions Métailié.

Claude Bernard, 1878, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Baillière.

Augustin Berque, 2008, « Trouver place humaine dans le cosmos », *EchoGéo* [En ligne], 5 | 2008, mis en ligne le 09 avril 2008.

Georges Canguilhem, [1952], 2003, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin.

Georges Canguilhem, [1966], 2007, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF.

Giovanna Colombetti, 2014, *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge, MIT Press.

- Alain Corbin, (2000), *Historien du sensible*, Paris, La Découverte.
- Eric Dardel, [1952], 1990, *L'homme et la terre, nature de la réalité géographique*, Paris, CTHS.
- Michel De Certeau, 1990, *L'invention du quotidien. I arts de faire*, Paris, Gallimard.
- Ezequiel Di Paolo, 2005, « Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n°4, pp. 429-452.
- Ezequiel Di Paolo, 2014, « Robotique et énaction », *Revue EP&S*, n°362, pp. 10-14.
- Louis Durrive, 2010, « L'activité humaine, à la fois intellectuelle et vitale », *Travail et Apprentissages*, n°6, pp. 25-45.
- Mircéa Eliade, [1957], 2002, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- Hélène Fache, Michel Récopé, Marie-Joseph Biache, 2010, « Une éthologie phénoménologique de l'expérience de volleyeurs en situation », *Travail et Apprentissages*, n°6, pp. 56-76.
- Ludovic Falaix, 2017, *Surf à contre-courant*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Ludovic Falaix, 2016, « Géographie de l'intime, habitabilité et cosmogonies immersives », *Sociétés*, n°134, pp. 41-53.
- Ludovic Falaix, 2015, « Aloha spirit : la vague habitée comme rempart à l'institutionnalisation de la culture surf », *Nature & Récréation*, n°2, pp. 28-43.
- Ludovic Falaix, 2014, « L'habiter des surfeurs face au réenchantement touristique du littoral aquitain », *Loisir et Société*, Vol. 37, n°1, pp. 132-150.
- Ludovic Falaix, 2009, « Une géographie de l'intime : l'exemple des territoires du surf », *Revue Européenne de Management du Sport*, n°24, pp. 51-59.
- Michel Foucault, [1966], 2009, *Le corps utopique – les hétérotopies*, Paris, Editions Lignes.
- Martin Heidegger, [1954], 2001, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.
- Michel Henry, 2004, *Auto-donation, entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne.
- André-Frédéric Hoyaux, 2015a, « Volume 1 – Position et projet scientifique : Pour une posture constitutiviste en géographie », HDR en géographie, université de Bordeaux Montaigne.
- André-Frédéric Hoyaux, 2015b, « Habiter : se placer plaçant et se penser pensant », *Annales de géographie*, n°704, pp. 366-384.
- Thomas Kuhn, [1962], 2008, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- François Laplantine, 2005, *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.
- Louis Lavelle, 1951, *Traité des valeurs, Théorie générale de la valeur, Tome I*, Paris, PUF.
- David Le Breton, 2004, *Les passions ordinaires*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- Michel Maffesoli, 1996. *Eloge à la raison sensible*, Paris, Grasset.
- Alain Mons, (2016), *Interfaces de l'intime*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Maurice Merleau-Ponty, [1945], 2003, *Phénoménologie de la perception*, Paris Gallimard.
- Rudolf Otto, [1929] 1995, *Le Sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Victor Petit, 2011, « Le milieu. Réflexionsanguilhemienne », *Transverse*, pp. 85-100.
- Eirick Prairat, 2009, *De la déontologie enseignante*, Paris, PUF.
- Michel Récopé, Hélène Fache, Jacques Fiard, 2011, « Sensibilité, conceptualisation et totalité [activité-expérience-corps-monde] », *Travail et Apprentissages*, n°7, pp. 11-32.
- Michel Récopé, Géraldine Rix-Lièvre, Hélène Fache, Simon Boyer, 2013, « La sensibilité à, organisatrice de l'expérience vécue » dans Luc Albarello, Jean-Marie Barbier, Etienne Bourgeois, Marc Durand, *Expérience, activité, apprentissage*, Paris, PUF, pp. 111-133

Michel Récopé, Géraldine Rix-Lièvre, Marion Kellin, Simon Boyer, 2014, « Une appropriation singulière par les STAPS des hypothèses de l'énaction » dans Matthieu Quidu, *Les Sciences du sport en mouvement Tome II*, Paris, L'harmattan, pp. 94-115.

Michel Récopé, (2015). « Sensibilité » dans Bernard Andrieu, *Vocabulaire international de philosophie du sport, Tome II*, Paris, L'Harmattan, pp. 145-156.

Théodule Ribot, 1896, *La psychologie des sentiments*, Paris, Alcan.

Jacques Roux, Florian Charvolin, Aurélie Dumain, 2009, « Les "passions cognitives" ou la dimension rebelle du connaître en régime de passion », *Revue d'anthropologie des connaissances*, Vol. 3, n°3, pp. 369-385.

Jean-Paul Sartre, [1945], 1996, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.

Yves Schwartz, Louis Durrive, 2009, *L'activité en Dialogues*, Toulouse, Octarès.

Michel Serres, 2002, *Variations sur le corps*, Paris, Editions Le Pommier.

Peter Sloterdijk, [1998], 2002, *Bulles – Sphère I*, Paris, Hachette Littérature.

Peter Sloterdijk, 2000, *La mobilisation infinie*, Paris, Seuil.

Francisco Varela, 1989, *Autonomie et connaissance*, Paris, Seuil.

Francisco Varela, [2000], 2010, *El fenomeno de la vida*, Santiago de Chile, J.C Saez.

Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil.

Georges Vigarello, 2014, *Le sentiment de soi : histoire de la perception du corps*, Paris, Le Seuil.

Yves-Marie Visetti, Victor Rosenthal, 2006, « Les contingences sensorimotrices de l'énaction », *Intellectica*, n°43, pp. 105-116.

Loïc Wacquant, 2014, « Réincarner la science - Préface » dans Matthieu Quidu, Brice Favier-Ambrosini, *Le corps du savant dans la recherche scientifique. Approches épistémologiques*, Paris, Editions ENS.

Loïc Wacquant, 2015, « Pour une sociologie de chair et de sang », *Terrains et Travaux*, n°26, pp. 239-256.

Andreas Weber, Francisco Varela, 2002, « Life after Kant, Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n°1, pp. 97-125.

Xavier Zubiri, [1962], 2010, *Traité de la réalité*, Paris, L'Harmattan.