LE CORPS COMME RELATION DANS UNE PERSPECTIVE POLITIQUE ET ESTHÉTIQUE DU CARE

TABLE DES MATIÈRES

- I - PRÉSENTATION DE LA PROPOSITION p°7-18

- *Une définition générale du care donnée par Joan Tronto et Berenice Fisher p°8-10*
- *Précis de l'atelier p°11*
- *Le care, un concept éthique et politique p°12-14*
- *Care et philosophie du corps p°15-18*

- II - PRATIQUES ET DISPOSITIFS p°19-40

- *Description des pratiques p°20-21*
- *Débattre sur le care à partir du film « Une seconde mère » p°22-25*
- *Textes théoriques et dispositifs de lectures p°26-27*
- *Le corps collectif, l'interdépendance, la collaboration p°28*
- *Corps à corps p°29*
- *Dispositif performatif de la Fake Therapy – (fausse thérapie) p°30-35*
- *Les gestes chorégraphiques du soin p°36-37*
- *La Fake therapy dans le workshop p°38-39*

- III - DIALOGUES ENTRE PROTAGONISTES DU WORKSHOP p°41-62

- *Présentation des protagonistes p°42-43*
- *Retours sur les Fake Therapy à partir du visionnage de l'enregistrement vidéo p°44-46*
- *Conversation sur la magie, la fake therapy et témoignage p°47-49*
- *Conversation sur la micropolitique p°50-51*
- *Conversations à propos des gestes de care p°52*
- *Conversation sur le travail de Mathilde Monfreux et le poème de Kathy Acker p°53-54*
- *Échanges et commentaires sur la séquence mêlant une expérience corporelle guidée en lien avec la lecture du texte de Merleau-Ponty : « la réversibilité du tangible » p°55-56*

• *Échanges après avoir revu la première séquence de la vidéo p°57-58*
• *Échanges sur le début de l'expérience dans laquelle chaque étudiant a choisi une chaise pour s'asseoir p°59-62*

- IV- CONCEPTS ET EXTENSION AU DOMAINE DU DESIGN p°63-78

• *Micropolitique p°64-70*
• *Corporéité et design des milieux p°71-72*
• *Design et usage du corps p°73-78*

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES DES TEXTES DU WORKSHOP p°79

- I -
PRÉSENTATION DE LA PROPOSITION

Contenu du workshop et premiers éléments théoriques du concept de Care.

Une définition générale du care donnée par Joan Tronto et Berenice Fisher

« Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie. »1
B. Fisher et Joan C. Tronto, 1990.

«Les quatre phases du care.
Nous avons noté qu'en tant que processus actif le *care* comportait quatre phases, analytiquement distinctes, mais intimement liées. Ce sont les suivantes : se soucier de, prendre en charge, prendre soin et recevoir le soin. Décrivons, l'une après l'autre, chacune de ces quatre phases.

Se soucier de (*caring about*) - le care implique en premier lieu la reconnaissance de sa nécessité. Il implique donc de constater l'existence d'un besoin et d'évaluer la possibilité d'y apporter une réponse. « Se soucier de » implique fréquemment d'assumer la position d'une autre personne ou d'un autre groupe pour identifier le besoin. Reconnaître que les personnes atteintes du sida pourraient avoir des problèmes de mobilité crée un besoin : comment pourront-elles se nourrir ? Faire leurs courses ? Le « souci des autres » est façonné culturellement et individuellement : certains ignorent les mendiants qui demandent de l'argent ; les images d'enfants affamés présentées dans les journaux télévisés pourraient nous faire envisager une contribution à une organisation humanitaire internationale. Aux États-Unis, nous pensons fréquemment le « souci des autres » en des termes fondamentalement individualistes : plusieurs universitaires ont soutenu que ce dont nous nous soucions définit ce que nous sommes en tant que personnes et en tant qu'individus singuliers. Néanmoins, nous pouvons également décrire ce « souci des autres » à un niveau social et politique et décrire l'approche adoptée par la société à l'égard des sans-abri, par exemple, en terme de *care*.

Prendre en charge (*taking care of*) - « prendre en charge » constitue l'étape suivante du processus du *care*. Elle implique d'assumer une certaine responsabilité par rapport à un besoin identifié et de déterminer la nature de la réponse à lui apporter. Au lieu de se contenter de se centrer sur les besoins d'une autre personne, la prise

1 Joan Tronto : un monde vulnérable, pour une politique du care. Editions la découverte, coll texte à l'appui/philosophie pratique, paris, 2009, P. 13.
Ouvrage original : Moral Boundaries. A political Argument for an ethic of Care, Routledge (New York, Londres), 1993.

en charge implique de reconnaître que l'on peut agir pour traiter ces besoins non satisfaits. Si l'on pense que rien ne peut être fait pour résoudre un problème, alors il n'est pas de manière appropriée de le « prendre en charge ». Si nous croyons qu'il est très malheureux que les enfants du tiers monde meurent de fin mais que toute nourriture envoyée là-bas sera volée, il ne sert à rien d'envoyer de l'argent pour acheter de la nourriture ; nous avons alors suggéré que ce besoin ne peut être satisfait et qu'aucune forme de prise en charge n'a lieu d'être. La prise en charge implique certaines conception de l'action et de la responsabilité dans le processus de soin. Ayant reconnu les besoins des personnes atteintes du sida, un certain nombre d'organisations sont apparues pour y pourvoir, telles le Gay Men's Health Crisis, le Project Open Hand et le Shanti Project. Visiblement, la tâche de prise en charge des besoins des personnes affectées par le sida va au-delà de la démarche consistant à se présenter à la porte de quelqu'un, à frapper et offrir un repas chaud. Il faut trouver une source régulière d'approvisionnement en nourriture, coordonner les bénévoles et trouver des fonds. Toutes ces taches font partie de la « prise en charge ».

Les quatre phases du care décrites par Tronto sont : « se soucier de », « prendre en charge », « prendre soin », « recevoir le soin », elles sont associées aux dispositions morales suivantes : l'attention, la responsabilité, la compétence et la capacité de réponse.

Prendre soin (*care giving*)- « prendre soin » suppose la rencontre directe des besoins de care. Ce qui implique un travail matériel et exige presque toujours de ceux qui prennent soin qu'ils aient un contact direct avec les objets du care. La distribution de nourriture dans les camps de Somalie, l'arrivée de bénévoles apportant des repas culturellement adaptés aux malades du sida, ou le fait de laver leur linge sont des exemples de soin. Il en est de même d'exemples qui se présentent plus spontanément à l'esprit : l'infirmière administrant des

médicaments, celle ou celui qui répare un objet détérioré, la mère qui parle à son enfant des évènements de la journée, la voisine aidant son amie à se coiffer, etc.
Il serait possible de concevoir le don d'argent comme une des formes sous lesquelles le soin est dispensé, encore que cette forme de don n'y aboutisse habituellement qu'en permettant la réalisation par quelqu'un d'autre du travail de soin nécessaire. Si je donne de l'argent dans la rue à un sans-abri, elle ou il devra convertir cet argent en autre chose qui répondra à un besoin. A cet égard, procurer de l'argent à quelqu'un correspond davantage à le prendre en charge qu'à prendre soin de lui. La raison qui amène à insister sur cette distinction est importante. L'argent n'apporte pas de solutions aux besoins humains, même s'il procure les ressources grâce auxquelles ils peuvent être satisfaits. Cependant, comme les économistes féministes l'ont depuis longtemps noté, une charge de travail importante est nécessaire pour convertir un chèque, ou toute autre forme de ressource monétaire, en satisfaction des besoins humains. Qu'aux États-Unis nous établissions trop rapidement une équivalence entre proposer de l'argent et satisfaire les besoins indique la sous-évaluation de la manière dont on prend soin des autres dans notre société.

Recevoir le soin (*care receiving*) – la dernière phase du care correspond à la reconnaissance de ce que l'objet de la sollicitude réagit au soin qu'il reçoit. Par exemple, le piano qui a été réaccordé sonne de nouveau agréablement, le patient se sent mieux ou les enfants affamés semblent en meilleure santé après avoir été nourris. Il est important d'inclure la réception du soin parmi les éléments du processus, parce que c'est la seule manière de savoir qu'il a été apporté une réponse aux besoins de soin. (jusqu'à ce point de notre description, nous avons supposé que la définition d'un besoin de soin, postulée dans la première phase du care par celui ou ceux qui « se soucient » d'un besoin était juste.) Mais les perceptions des besoins peuvent être fausses. Même si la perception d'un besoin est correcte, la manière dont ceux qui prennent soin des autres choisissent de le satisfaire peut être à l'origine de nouveaux problèmes. Une personne à mobilité réduite peut préférer se nourrir elle-même, même s'il est plus rapide pour le bénévole qui s'est présenté avec un repas chaud de le faire. Quelle évaluation du besoin le plus pressant – le besoin pour le bénévole d'arriver chez le client suivant ou le besoin pour le destinataire du repas de préserver sa dignité – est-elle préférable ? Quelle analyse des besoins des enfants dans les écoles pourvues de ressources insuffisantes orientera la manière dont elles dépensent leurs fonds ou le budget dont elles disposeront, etc ? Faute de réaliser que l'objet dont il a été pris soin réagit à la sollicitude qu'il a reçue, nous pouvons rester dans l'ignorance de ces dilemmes et perdre la capacité d'évaluer l'adéquation du soin proposé. **» 2**

2 Ibid. P 147-150

Précis de l'atelier

Le workshop propose d'expérimenter le « corps comme relation » dans la perspective du care en s'appuyant sur « une pratique corporelle particulière : le contact-improvisation ». La conception du « corps comme relation » met en avant les rapports de l'organisme avec son milieu vital et social, le corps est humain parce qu'il est en relation avec l'autre. Cette conception étaie les fondements théoriques de la pratique du care, ses dimensions éthiques et politiques.

Le workshop propose d'éprouver ou d'expériencer le « corps en relation » pour accéder à une intercorporéité, une intersubjectivité, d'utiliser des outils dont plusieurs portent déjà en soi un projet éthique. Les pratiques somatiques, le contact-improvisation permettent d'augmenter la conscience de soi, les premières par les perceptions internes de son propre corps, le second par le contact avec l'autre. Les dispositifs performatifs proposés comme la fake therapy offrent la possibilité de s'approprier la notion de care, de formuler un projet politique.

Les fondements théoriques du workshop sont constitués par des éléments provenant, d'une part de la philosophie du care et d' autre part de la philosophie du corps. Ces éléments brièvement présentés ci-dessous ont fait l'objet d'une sélection de textes courts distribués avant le workshop. Patrick Beaucé et Mathilde Monfreux

Le care, un concept éthique et politique

Pour les philosophes du *care* comme Joan Tronto, le *care* doit être envisagé comme une pratique, c'est à dire à la fois comme une action et une pensée, liées l'une et l'autre par une même fin qui fonde et limite l'action. Cette fin est de transformer la société pour mieux tenir compte des besoins de chacun dans un ordre démocratique intégrant tous les humains. Le *care* est alors un concept qui permet de construire une théorie morale et un concept politique capable de proposer de nouvelles règles de gouvernance.

C'est en analysant ses différentes phases que Tronto définit la pratique du *care* et déploie ses dimensions morales et politiques.
Chacune des phases nécessite des dispositions morales et pose des questions politiques. Dans la première phase du *care* il s'agit de « se soucier de l'autre » (*caring about*) car le *care* implique d'abord de constater l'existence d'un besoin et d'évaluer la possibilité d'y apporter une réponse. Cela peut nécessiter de se mettre à la place de l'autre, personne ou groupe ; Tronto cite l'exemple des personnes atteintes du sida : percevoir les problèmes de mobilité des malades du sida, c'est se rendre compte de leur difficulté à faire leurs courses et à se nourrir. Il est possible de répondre à ces besoins par l'organisation logistique d'approvisionnement en nourriture ou la préparation de repas livrés à domicile. A travers cette première phase du care nous pouvons voir comment se posent les questions éthiques et politiques. Dans le «soucis des besoins des autres » la disposition morale associée est l'attention, - je fais attention aux besoins des autres et j'identifie ces besoins. La pratique du *care* n'est pas une simple activité mais une relation éthique entre individus. Tronto refuse de qualifier de *care* une relation dont la dimension éthique serait absente (comme cela peut se trouver dans une relation de travail de soin effectué uniquement pour sa rémunération). Pour ce qui est de la question politique et sociale, dans cette première phase, elle concerne l'évaluation des besoins.
Le soucis de l'autre dépasse la relation interindividuelle personnelle, elle est élargie à la société dans son ensemble. Il s'agit de se préoccuper des besoins de personnes, de groupes divers (les jeunes enfants, les personnes âgées, les personnes sans travail, les handicapés, les migrants, etc.). Ces préoccupations sont éminemment politiques, elles trouvent leurs réponses dans l'organisation politique de la société.

Cette distribution en quatre phases est importante car suivant la thèse de Tronto la capacité politique de changer les institutions par le *care* ne peut advenir pleinement que si ses quatre phases pratiques sont mises en œuvre.

Cette condition n'est pas remplie au sein de notre société à cause de ce que Tronto nomme des frontières morales qui sont au nombre de trois : les frontières entre la morale et la politique, entre la sphère privée et la sphère publique, la séparation entre le « point de vue moral » universel et la morale contextuelle comme celle du *care*. La tache du philosophe et du militant est de montrer et de dénoncer ces frontières qui permettent de créer et conserver des positions sociales de domination.

Le *care* comme idéal politique propose de modifier certaines hypothèses sur l'humain, de changer les conceptions du soi et les relations avec les autres. Il propose d'en finir avec l'illusion de l'autonomie de l'individu forgée par les conceptions libérales et capitalistes, de reconnaître que nous sommes dépendant des autres, que notre autonomie s'acquiert après de longues années de dépendance à ceux qui nous ont nourris, éduqués, que nous demeurons sur beaucoup de plans dépendant des autres tout au long de notre vie. Le *care* ne renonce pas à faire de chacun des êtres autonomes mais pose comme principe que « tous les humains naissent dépendant mais apprennent à devenir autonome »3. La philosophie du *care* tire les conclusions de cette vision dynamique de la relation entre dépendance et autonomie. Tout le monde a besoin du soin des autres et la dépendance ne pourra être surmontée que par la pratique du *care* au sein d'un ordre social démocratique. Par exemple, la pratique du *care* par une attention aux besoins de chacun est en capacité de définir

«Tout le monde a besoin du soin des autres et la dépendance ne pourra être surmontée que par la pratique du care au sein d'un ordre social démocratique»

3 Joan Tronto, un monde vulnérable, pour une politique du care. Éditions la découverte, coll texte à l'appui/philosophie pratique, paris, 2009, p. 213.

les types d'égalités comme l'accès au soins, à la nourriture, à l'éducation, la parité, etc... L'égalité n'est plus un présupposé illusoire mais une disposition concrète valant comme objectif politique ; alors « le constat des inégalités deviendrait plus difficile à occulter. Des questions du type « dans quelle mesure les inégalités de ressources empêchent-elles les citoyens d'accéder à des pouvoirs égaux ? » deviendraient des enjeux politiques importants et non de simples dilemmes théoriques ».4
Patrick Beaucé



4. Ibid., p. 215.

Care et philosophie du corps

Ces réflexions sur la dépendance et l'autonomie trouve une confirmation dans de nombreux domaines des sciences humaines et sociales, en psychologie, dans l'étude du développement de l'enfant, dans la philosophie du corps. Cette dernière s'ancre dans une conception du corps inscrite dans une tradition phénoménologique qui a élaboré une conception du « corps comme relation », qui met en avant la relation de l'organisme avec son milieu environnant. Dans cette tradition la psychobiologie et son principal représentant Henry Wallon a mis en évidence ce que l'enfant doit à la relation avec celle ou celui qui s'occupe de lui, dans la prise de conscience de son corps propre comme réalité unique et distincte des autres et des objets. Cette relation est littéralement une relation de soin qui engage toutes les dimensions du *care*. Intégrant ces recherches cliniques Merleau-Ponty les a prolongées par son approche phénoménologique de l'expérience corporelle. Il a abouti à un effacement des limites entre le corps et le monde, le corps excède les limites de la peau pour englober le monde, ils s'entrelacent dans toute sensation et forment une seule et même texture qu'il nommait « la chair ». Ainsi « Notre corps non seulement est relation avec l'espace environnant, mais ne peut se vivre que dans et par le corps d'autrui. Loin de nous enfermer dans la citadelle inexpugnable d'un Moi suffisant et autonome, notre corps s'éprouve par la médiation de l'expérience corporelle de notre prochain. »3
La recherche dans le domaine de la philosophie du corps a poursuivi les travaux des phénoménologues comme Merleau-Ponty, Erwin Strauss et a assimilé les découvertes plus récentes des neurosciences. Bernard Andrieu dans un recueil de texte intitulé « Philosophie du corps » en a tracé une perspective : « rendre compte à la fois de la constitution biologique du soi corporel et de l'expérience phénoménologique et subjective du soi corporel, en échappant autant au modèle constructivisme du relativisme culturel qu'au modèle essentialiste du déterminisme matériel ou biologique. »4
Ainsi « la philosophie du corps étudie la manière dont les sujets élaborent de manière réflexive leurs propres expériences corporelles comme la maladie, la mort, les sensations ou les créations, mais aussi les expériences corporelles qu'ils ont des autres comme les relations, les sexualités et les institutions. [...] Ce que chacun vit en son corps est exemplaire d'une condition universelle, même si les variations culturelles exigent une intercorporéité plus empathique que compassionnelle ; et ce, afin de comprendre le point de vue

3 Michel Bernard, Le corps, Editions du Seuil, novembre 1995, p. 54.
4 Philosophie du corps. Expériences, interactions et écologie corporelle, textes réunis par Bernard Andrieu, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2010, p. 21.

de l'autre corps, toujours hors de moi, comme l'éthique et la philosophie du *care* l'atteste. »5
Les différentes recherches en philosophie du corps permettent de mieux conceptualiser le soi corporel, l'expérience corporelle, la conscience corporelle, la relation à l'autre et l'intercorporéité qui relie les hommes au monde et les hommes entre eux. C'est pourquoi la philosophie du corps, en particulier les conceptions du « corps comme relation », les concepts d'intercorporéité et d'intersubjectivité fournissent un corpus de connaissances essentielles à la pratique du *care*.
Expérimenter « le corps comme relation » dans la perspective du *care*, tel que nous le proposons dans le workshop, c'est faire l'expérience de ce corps par une pratique du contact-improvisation dans l'objectif de mieux comprendre le *care*, d'en développer une pensée incarnée. La philosophie du corps nourrit cette pensée incarnée du *care* et le *care* révèle les enjeux éthiques et politiques de la philosophie du corps. Pour cette raison, « expérimenter le corps dans la perspective du *care* » c'est déjà amorcer pour soi un projet éthique et politique.

La pratique du contact-improvisation

Fondée sur le contact physique entre deux personnes ou plus qui fait naître le mouvement et le nourrit, cette technique joue avec les lois physiques liées à la force de gravité, avec la gestion de l'élan des corps en mouvement, sur les relations établies entre les protagonistes. Véritable technique, le « contact-improvisation » bouleverse les relations sociales conventionnelles, balaie les tabous concernant le toucher et offre en même temps à tous un champ nouveau d'exploration du mouvement.
Patrick Beaucé et Mathilde Monfreux

« expérimenter le corps dans la perspective du care c'est déjà amorcer pour soi un projet éthique et politique »

5 Ibid., p. 58.



- II -
PRATIQUES ET DISPOSITIFS

Mise en place et
déroulement du
workshop

Le workshop est développé à partir de pratiques du corps et de pratiques orientées vers la théorie.
Les deux approches théoriques reposent sur, d'une part, un corpus de textes relevant du care et de la philosophie du corps, textes proposés à la lecture suivant de multiples dispositifs et, d'autre part, d'un débat sur le care à partir du film « Une seconde mère ». Les quatre domaines des pratiques corporelles sont : le corps collectif et l'interdépendance, le corps à corps (contact, tonicité, etc,), la fake therapy, les gestes chorégraphiques de soin.
L'ensemble des pratiques mettent en œuvre des dispositifs matériels comme le grand tissu englobant les performeurs ou immatériels comme des règles du jeu, des indications guidant le mouvement, etc....
La présentation du déroulement du workshop montre à travers des images les différentes pratiques et dispositifs. Certains dispositifs sont décrits et interrogés plus longuement, soit parce qu'ils nécessitent une description pour être bien compris, soit parce qu'ils doivent être interrogés et critiqués après leur expérimentation pendant le workshop.

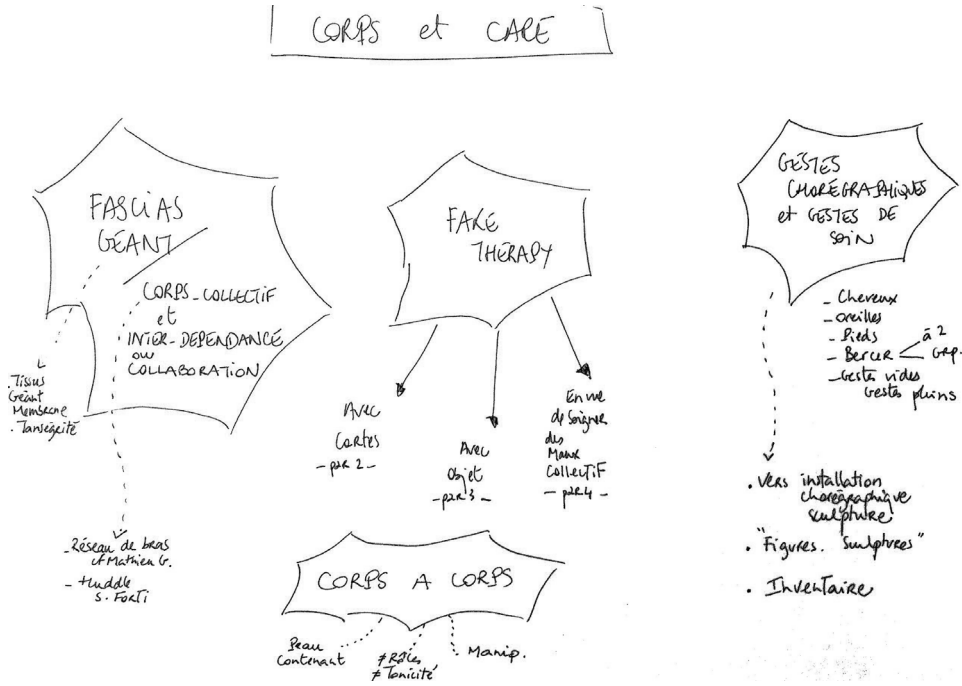
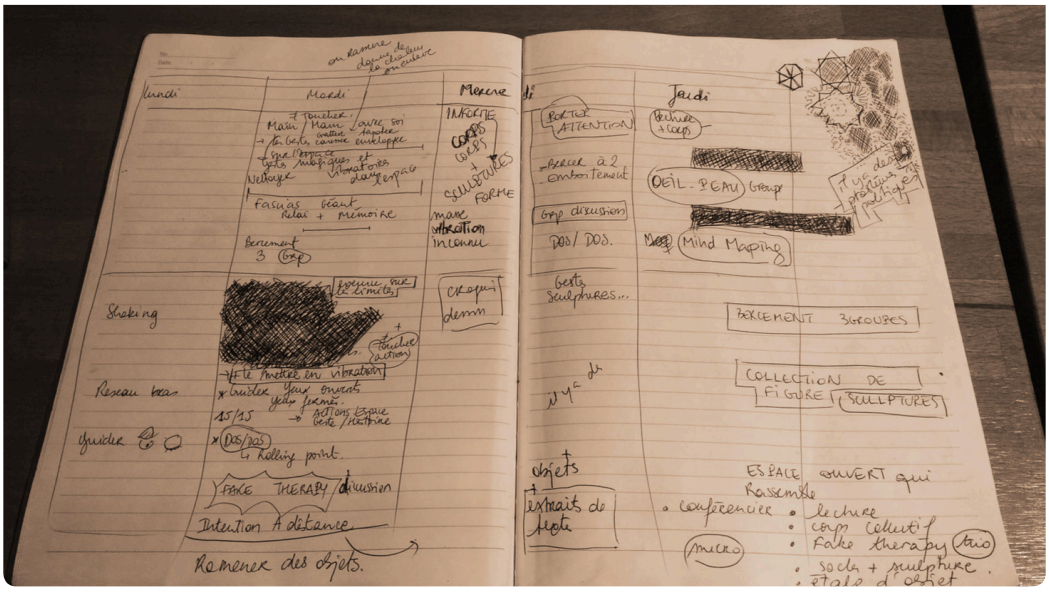


schéma réalisé par Mathilde Monfreux lors de la préparation du workshop



Planning du workshop. Cahier de Mathilde Monfreux

Débattre sur le care à partir du film « Une seconde mère »

Le film réalisé par Anna Muylaer met en scène de manière fictionnelle les concepts du *care*, les différentes phases du *care* et les « frontières morales » énoncées par Joan Tronto. Le film poursuit l'objectif de dénoncer les frontières qui permettent aux puissants de garder leur position sociale dominante et fournit une analyse politique du *care*.
Le film raconte l'histoire de Val une femme qui est bonne dans une famille riche au Brésil. Cette femme vit avec la famille, elle élève Fabinho le garçon de la maison. Elle a elle-même une fille Jessica qu'elle n'a pas vue depuis dix ans. Un jour Jessica revient auprès de sa mère car elle tente de rentrer à la faculté d'architecture de la ville. Carlos et Barbara les parents de Fabinho et patrons de Val l'accueillent provisoirement dans leur maison luxueuse.
Où trouve t-on le concept d'intercorporéité dans le film ? Nous le trouvons dans la relation entre Val et Fabinho, le garçon de la famille qu'elle élève depuis qu'il est né. Première scène du film dans le générique : le plan s'arrête sur les soins, les caresses, les baisés de la nourrice à l'enfant très jeune. La fiction débute quelques années plus tard, l'enfant est devenu adolescent. De nombreuse scènes montrent la relation charnelle entre Val et Fabinho jusqu'à la fin du film. La relation est intime, pleine d'affection et de connivence (cf. la scène du haschich jeté à la poubelle par la mère du garçon). Le corps du garçon est étroitement lié à celui de Val, dans son métabolisme même : le corps du garçon lorsqu'il ne trouve pas le sommeil a besoin du corps de Val. Le garçon vient dormir dans son lit alors qu'il est maintenant âgé. Cette dépendance est rendue un peu choquante dans la mesure où la fille de Val dort seule dans une chambre voisine.
Le *care* comme concept éthique et politique. Cette dimension est dévoilée à partir de l'irruption de la jeune fille dans le train-train de cette famille bourgeoise. Son arrivée est l'occasion d'une critique sociale à partir de la situation de sa mère dans la famille. Cette situation est celle de ceux qui prennent soin d'autrui dans la société et qui sont méprisés. C'est l'un des points de départ de la réflexion de Joan Tronto.
Le *care* implique en premier lieu la reconnaissance de sa nécessité. Il implique donc de « constater l'existence d'un besoin et d'évaluer la possibilité d'y apporter une réponse ». « Se soucier de » implique fréquemment d'assumer la position d'une autre personne (une seconde mère) ou d'un autre groupe pour identifier le besoin. Le film maintient une tension continue entre la nécessité du *care*, des soins dont la famille a besoin et la vision libérale des membres de la famille, qui se perçoivent comme appartenant à une élite qu'ils considèrent à tort comme autonome. Ils pensent que ce sont les autres (comme Val et sa fille) qui dépendent d'eux. Hors le film tend à montrer tous les soins constamment prodigués par Val envers le fils depuis sa naissance mais aussi aux parents Carlos

et Barbara. La fin du film exacerbe cet écart entre réalité et perception. A la fin du film la famille déploie ses pouvoirs de classe (argent, réseaux et connaissances) pour aider le fils à poursuivre ses études dans une école privée en Australie, après son échec à l'examen d'entrée de la faculté d'architecture de la ville. Dans le film la famille est totalement aveugle à la nécessité du *care*, c'est à dire à la prise en compte et l'évaluation des besoins des autres dans la famille et au delà.
La pratique du soin n'est pas une simple activité mais une relation éthique entre individus. Toutes les phases du *care* sont associées à des dispositions morales, pour « le soucis des besoins des autres », cette disposition est l'attention. Val fait preuve d'une attention permanente pour tous les membres de la famille (et du chien). Elle est constamment dans le soucis de l'autre, de leurs besoins. Le film dramatise cette absence d'attention des membres de la famille lorsque la mère Barbara, rentrant de l'hôpital après son accident, reproche à son fils de n'être pas venu la voir. Le film insiste sur cette dimension éthique en insistant sur les sentiments et les dispositions comme l'attention, la compétence et la responsabilité dont fait preuve Val et inversement leur absence totale chez les membres de la famille (cf. la scène du dîner ou chacun regarde son smartphone ou la scène de l'interview de Barbara qui donne des réponses très creuses aux questions qu'on lui pose montrant l'inconsistance de ses compétences.)
On remarquera que tout au long du film Val prendra progressivement conscience des besoins de sa fille. Elle se rend compte qu'envoyer de l'argent pour l'élever par quelqu'un d'autre a été une erreur morale. L'argent ne suffit pas à la « prise en charge du soin » (phase deux du *care* selon Tronto). Surtout, l'évolution de Val montre que la disposition morale, ici l'attention, n'est pas une disposition passive mais un processus actif. Si ce processus actif est éthique en tant qu'il développe des qualités morales, il est aussi politique en tant que processus modifiant la perception des besoins des autres, de ses responsabilités et de sa capacité à agir éthiquement et politiquement. La décision de Val de démissionner pour s'occuper de sa fille est exemplaire de ce point de vue. Elle répare une injustice morale.
Pour Tronto le *care* peut réorganiser politiquement la société, construire une

«Le care implique en premier lieu la reconnaissance de sa nécessité. Il implique donc de « constater l'existence d'un besoin et d'évaluer la possibilité d'y apporter une réponse ».»

société plus juste, plus égalitaire. Le développement de la société libérale, industrielle et capitaliste a séparé des domaines de pensée, des pratiques qui étaient unifiées afin de favoriser l' émergence d'une telle société. La tâche a accomplir est de dénoncer et de lutter contre ces séparations qu'elle nomme les « frontières morales » : entre la morale et la politique, entre le public et le privé, entre le point de vue moral (abstrait et désintéressé) et une éthique ancrée dans une relation, un contexte comme la morale du *care*.

Le film porte sur la dénonciation de ces « frontières » et montre leur acceptation par les personnes eux-mêmes. Elles sont intégrées dans les habitudes, la culture de ceux qui prodiguent le soin comme Val. Ils acceptent la faible valeur sociale du travail de soin, déterminée par sa faible rémunération, son faible prestige, sa nature instrumentale.

Le film montre un espace domestique parcouru de frontières immatérielles marquant la place de chacun dans la hiérarchie sociale. L'espace privé de la maison est d'une part le reflet de la société et d'autre part un espace de confinement pour les domestiques.

« Val n'a pas de maillot de bain »- (cf. la scène insérée dans le générique).

La piscine signe de richesse n'est pas accessible à Val, la piscine représente le modèle des frontières invisibles au sein de l'espace de la maison. Tout l'espace de la maison est parcouru de frontières invisibles intégrées par le personnel de maison : la table du petit déjeuner de Barbara, les glaces réservées au garçon, les chambres, etc.

Lorsque ces frontières invisibles sont transgressées elle sont rendues explicites par des interdictions comme celle que Barbara adresse à Jessica en lui interdisant de pénétrer dans la cuisine. La fille de Val joue le rôle de celle qui révèle et transgresse les frontières acceptées par tous. Cela commence par la manière dont elle s'impose dans la chambre d'ami.

Val a beaucoup de mal à accepter ces transgressions et est très inquiète de leurs conséquences. Quand sa fille est invitée à la table de Carlos le père de famille, elle surveille la scène, s'horrifie et s'inquiète.

Val formule verbalement son acceptation des limites en disant à sa fille que lorsque la famille propose quelque chose, ce n'est que par politesse, par conséquent en retour il faut refuser la proposition. Elle veut enseigner et transmettre sa propre aliénation à sa fille. Dans une autre scène avec le chien de la famille, Val dit à sa fille : « on sait ce qu'on a à faire dès notre naissance ».

La frontière privé/public. Pour Val les services de soins qu'elle prodigue à la famille est une activité purement domestique, ils n'ont aucune valeur sociale et encore moins politique. Elle ne se rend pas compte qu'elle contribue à la réussite de la famille (du fils en particulier), à sa position sociale. Privé et public sont séparés. Sa fille est beaucoup plus consciente de cette séparation, en particulier entre l'espace privé et l'espace public. A la première rencontre avec la famille, lorsqu'on lui demande pourquoi elle veut faire de l'architecture, elle répond que l'architecture peut être « un vecteur de transformation sociale ». Barbara lui répond : « le pays est en train de bien changer ».

La dépendance économique et l'injustice de cette situation est aussi dénoncée par Val elle-même dans la scène où Jessica

dormant dans la chambre de sa mère lui dit qu'elle n'est pas sa mère. Val se défend en disant qu'elle envoyait de l'argent pour l'élever. Plus tard la réussite de Jessica aux examens sera vécue par Val comme une revanche sociale, un affranchissement. Le film montre cet affranchissement par la transgression d'un interdit, le franchissement d'une frontière : Val va dans la piscine pour téléphoner à sa fille. Elle y fait une danse de joie et de provocation. La scène de la démission de Val à la fin du film pose clairement la valeur économique, sociale, politique du soin. Barbara lui propose une augmentation pour la retenir. Val refuse et privilégie explicitement sa volonté de diriger ses soins vers sa fille.

Débattre. Le film « Une seconde mère » est riche de tous ses personnages et situations que l'on peut analyser avec les concepts de la philosophie du *care*. Dans le débat sur le film les étudiants interrogent les comportements des personnages – Jessica est-elle insolente, incorrecte ? Un débat s'engage : qu'est-ce qu'un comportement éthique ? - Ils interrogent les situations, les scènes du film : Par quoi suis-je personnellement touché dans ce qui arrive aux personnages ? Qu'est-ce que le *care* ? Le débat révèle des significations multiples, des questionnements.

Plus tard dans le workshop, il sera proposé aux étudiants de performer une scène du film par petit groupe. L'ensemble constitue une série de six performances référencées au film, utilisant les gestes de soins travaillés pendant le workshop. Le film est aussi une référence pour échanger lors du mind mapping sur le *care*.



Textes théoriques et dispositifs de lectures

L'approche proposée dans ce workshop met en avant la pratique corporelle, lui donne la priorité ; la réflexion théorique sur le corps et la théorie du *care* n'est jamais en surplomb de l'activité, son explication. L'expérience corporelle doit permettre de mieux comprendre les concepts, inversement l'activité réflexive, les concepts doivent permettre une meilleure pratique corporelle.
Dans la mesure où les idées appartiennent à un corpus bien établi au sein de la philosophie du corps ou du *care*, qu'ils sont choisis en amont du workshop, la pratique proposée peut apparaître comme une philosophie appliquée. Néanmoins la pratique mise en place repose sur l'idée que la pensée relève de la corporéité et que l'activité cognitive est enracinée dans le corps, que c'est bien le corps qui pense. Dans ce workshop, le rapport entre la théorie et la pratique, tel qu'il est abordé est peut- être plus ambitieux qu'il n'y paraît à première vue. La méthode vise une incarnation de la connaissance.
Le choix des textes et les manières de les lire sont assimilables à autant de dispositifs performatifs. Onze textes étaient à la disposition des étudiants avant le début du workshop. Une lecture en amont constituait déjà un premier dispositif possible. Les onze textes imprimés étaient disponibles pendant le workshop. Une lecture au gré des envies formait un deuxième dispositif. La possibilité de lire les textes après le workhop constituait un troisième dispositif. Par ailleurs les textes ont été utilisés lors de pratiques corporelles. Le texte de Merleau Ponty intitulé « La réversibilité du tangible » a été lu en partie pendant une pratique guidée. Le texte a suscité une méthode d'exploration, méthode heuristique permettant d'accéder à des découvertes dans l'expérience corporelle. Les textes



étaient aussi utilisés pour la fake therapy politique constituant un cinquième dispositif de lecture.
Un sixième dispositif a été expérimenté à partir des textes dont toutes les feuilles, mélangées et répandues sur le sol étaient disponibles pour les performeurs. Ce dernier dispositif est une proposition à trois voix, même si tout le monde n'utilise pas la parole au même moment : Une personne A, explore sa voix en lisant un texte, et ce à l'adresse d'un de ses partenaires B allongé au départ au sol. B est à la fois témoin, récepteur et acteur de ses sensations internes tout en accueillant les contacts corporels et sonores de ses partenaires. Une troisième personne C propose à B plusieurs types de contacts et de mises en mouvement. Le détournement de la passivité est souvent proposé dans le workshop. L'idée étant de sortir au maximum d'une conception binaire passif-actif, de valoriser le fait que l'expérience est réussie parce qu'il y a un échange possible, parce que les parties participent. « Recevoir » c'est être en capacité de faire de la place en soi – en quelques sortes nous/ je chercherais aussi une forme de renversement de certaines idées préconçues sur la passivité. Après l'alternance des rôles, les rôles peuvent se confondre, le corps et la pensée s'emmêler. C'est une situation type pour entremêler la théorie et la pratique.
Patrick Beaucé & Mathilde Monfreux

Pour voir la séquence : https://design.ensa-nancy.net/

« Sortir au maximum d'une conception binaire passif-actif, valoriser le fait que l'expérience est réussie parce qu'il y a un échange possible, parce que les parties participent. « Recevoir » c'est être en capacité de faire de la place en soi »

Le corps collectif, l'interdépendance, la collaboration

Mise en relation d'un objet plastique (un tissu en lycra) et d'un groupe de personnes.
Les participants sont invités à venir prendre appui dans le tissu et à suivre les mouvements du groupe à travers le tissu. Cette fibre, à l'image des fascias, ces tissus conjonctifs du corps qui sont en lien avec tous les autres systèmes du corps, système squelettique, organique, etc. fait office de membrane liante, intermédiaire entre les individus.
Si on développe une perception fine dans l'appui du corps à travers ce tissu, nous pouvons percevoir les mouvements induits par les autres participants. Ils sont aussi invités à ne pas lâcher la tension du tissu, à respecter en quelques sortes l'intégrité de cette structure souple composée à la fois des hommes et de ce lien tissulaire. Le déséquilibre d'un individu aura une conséquence sur l'équilibre de tout le groupe. C'est à la fois une situation qui permet de traverser le concept d'interdépendance et de tenségrité.
Ce tissu, c'est aussi un contenant, à la fois suffisamment solide pour englober, envelopper, protéger à la fois l'individu et le groupe, suffisamment souple pour adsorber les corps et leurs transformations mouvantes sans les enfermer dans une seule posture. Mathilde Monfreux



Pour voir la séquence : https://design.ensa-nancy.net/

Corps à corps

Cet exercice a été proposé pour stimuler l'ancrage au sol, la résistance, le réveil de la tonicité.
La proposition est de résister à la poussée de son partenaire. En mettant à l'épreuve sa résistance, le participant peut éprouver sa puissance grâce à la complémentarité des forces entre son partenaire et lui. Mathilde Monfreux



«L'équilibre entre deux corps ou entre plusieurs corps dans une relation d'interdépendance crée la collaboration»

Dispositif performatif de la Fake Therapy – (fausse thérapie)

Le workshop propose des dispositifs performatifs de *fake therapy* questionnant la prise en charge collective du *care* dans une perspective esthétique et politique. Les dispositifs performatifs sont des cadres de jeux qui incluent l'improvisation, canalisée par des partitions. Ces règles de jeux sont proposées aux participants afin de faire émerger des qualités singulières et une présence orientée vers la notion de *care*, d'attention, de soin. Nous pensons que le dispositif de *fake therapy* s'inscrit dans les pratiques de désenvoûtement conceptualisées par Philippe Pignarre et Isabelle Stengers dans leur ouvrage « La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement »1.
Pour les auteurs une telle pratique est une technique d'*empowerment*, de *reclaim* : reconquête et récupération de soi, d'un pouvoir d'agir politique.

Description du dispositif de *Fake Therapy*
L'ensemble des lignes ci dessous sont issues du blog :
https://faketherapy.wordpress.com/

« *Fake Therapy* et *Political Therapy* » sont des pratiques initiées par Valentina Desideri, le jeu de cartes a été développé à l'été 2010 au K3-Hambourg lors d'une résidence collective d'artistes de Sweet & Tender Collaborations. Chaque jour, un groupe de personnes se réunissait pour faire des séances individuelles de 20 minutes dans lesquelles une personne essayait de «guérir» l'autre, sans savoir comment. Chaque fois les rôles ont été inversés et les dix dernières minutes ont été consacrées à décrire de la manière la plus détaillée ce que les «thérapeutes» ont fait. Les indications sur les cartes proviennent de ces descriptions.
N'importe qui est invité à utiliser, copier, modifier, imprimer ces cartes ou créer son propre jeu de cartes.

« Pour les auteurs une telle pratique est une technique d'empowerment, de reclaim : reconquête et récupération de soi, d'un pouvoir d'agir politique»

Comment donner et recevoir une fausse thérapie ?
• Une personne prend le rôle du thérapeute (T) et l'autre prend le rôle du patient (P)
• P se couche ou trouve une autre position plus confortable et détendue et ferme les yeux.

1 Philippe Pignarre, Isabelle Stengers, La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement, Éditions La découverte/ Poche, Paris, 2005, 2007.
2 Ibid., p. 215.
3 Michel Bernard, Le corps, Editions du Seuil, novembre 1995, p. 54.
4 Philosophie du corps. Expériences, interactions et écologie corporelle, textes réunis par Bernard Andrieu, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2010, p. 21.

• T mélange les cartes *Fake Therapy* tout en définissant l'intention de guérir P
• T prend 4 cartes du paquet, les place l'une à côté de l'autre et les lit.
• T peux commencer à partir de l'indication écrite dans les cartes pour donner la thérapie à P jusqu'à ce que T pense que la séance est terminée.

Qu'est ce que la *fake therapy* ? C'est une pratique entre deux personnes qui stimule et réactive les capacités parfois cachées de n'importe qui pour guérir quelqu'un (ou n'importe quoi) d'autre. C'est une pratique autonome et qui refuse l'expertise ou toute forme de savoir-autorité. L'objectif principal pour le thérapeute est de se maintenir dans un état où il ne sait pas ce qu'il fait en établissant l'intention de guérir l'autre personne. Définir l'intention signifie simplement que le thérapeute assume tout ce qu'il fait ou se passe en tant que guérison. Le rôle du thérapeute et du patient est toujours interchangeable.

Qu'est-ce que la thérapie politique? C'est une pratique entre deux personnes qui traite des problèmes de nature politique et crée les conditions pour développer d'autres langues pour parler et faire de la politique. La session est structurée autour d'un problème politique soulevé par celui qui reçoit la session. Un «problème politique» est un problème, une pensée ou une question que la personne expérimente directement formulée comme une question politique. Ce peut être quelque chose qui la dérange ou la préoccupe, qu'elle soit principalement vécue sur le plan pratique, personnel, idéologique, conceptuel ou existentiel. Ni le thérapeute ni le patient n'est responsable d'aucune sorte de «solution» au problème. Le problème est plutôt traité comme une occasion de développement du langage, de spéculation et de politique. C'est une thérapie pour ceux qui n'ont pas besoin ou ne veulent pas être réparés. Le rôle du thérapeute et du patient est toujours interchangeable. »

Fake therapy, pratique de désenvoûtement, nouvel agir politique

Le capitalisme est un système sorcier, car il nous capture et nous enferme dans ce que Pignarre et Stengers nomment des « alternatives infernales » définies comme « ces situations qui ne semblent laisser d'autres choix que la résignation ou une dénonciation qui sonne un peu creux, comme marquée d'impuissance, parce qu'elle ne donne aucune prise, parce qu'elle revient toujours au même : c'est tout « le système » qui devrait être détruit. »6
Pour les auteurs « le capitalisme tue la politique ». Là où se constitue une « alternative infernale » la politique se résout à une dialectique impuissante imposant soit la soumission (- On n'a pas le choix, laissons faire le moins pire) ou la dénonciation (- Dénonçons les aliénations et tout le système s'écroulera de lui-même). Pour en sortir il faut adopter une position pragmatique, trouver comment faire « prise » collectivement contre ces alternatives. Il s'agit de « reprendre la main » sur ce qui dans notre vie, dans notre situation, localement, nous échappe. La position

5 Ibid., p. 58.
6 Philippe Pignarre, Isabelle Stengers, La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement, Éditions La découverte

pragmatique repousse tout dessein général, tout programme pour un monde meilleur (celui que nous voulons) pour laisser la place à l'inconnue de la situation lorsque les gens s'emparent d'un problème qui les concernent, qu'ils pensent part eux mêmes. C'est pourquoi Pignarre et Stengers ont « tenté de poser le problème sur un mode qui ne soit pas celui d'un diagnostic séparant celui qui le porte de celui sur qui il est porté, mais d'un diagnostic pragmatique, inséparable de la question des moyens adéquats. »2. Ce mode répond au mode

affaire de croyance ou de symbolique mais de technique pour sortir de la capture, cette dernière étant toujours relayée par ceux qui savent (les experts, les théoriciens) opposés à ceux qui croient.
La *Fake therapy* repousse tout savoir surplombant et autoritaire ou revendication d'agir en qualité d'expert, notons que ce sont là des caractéristiques appartenant à la pratique de désenvoûtement selon Pignarre et Stengers. Mieux encore, pour eux les pratiques de désenvoûtement



sorcier du capitalisme. « Nommer la sorcellerie, c'est utiliser un mot que nul ne peut prononcer impunément, en se tenant à distance de ce qu'il ou elle diagnostique. C'est initier un processus sur un mode dont la vérité ne tient pas à l'accord des spécialistes, mais à la manière dont le diagnostic oblige celui qui le porte. »8 La sorcellerie n'est pas ici une

sont également des techniques d'*empowerment*. Qu'en est-il alors pour la *fake thérapy* ?
Défini brièvement, l'*empowerment* individuel est un processus d'autonomisation par l'acquisition d'une estime de soi, de la confiance en soi, du contrôle de sa vie, de la motivation à l'action sociale. Il comporte une forte

2 Ibid., p. 143.

dimension transactionnelle impliquant la relation aux autres, le soutien mutuel de groupe et d'organisation. L'*empowerment* peut prendre une dimension collective et communautaire liée à un milieu de vie. Sur le plan politique, il permet de changer les relations de pouvoir, de domination. Dans la logique de faire « prise » pour s'opposer à ce qui nous capture, nous comprenons l'intérêt des techniques d'*empowerment* pour les pratiques de désenvoûtement.

Échapper à la capture, à « l'alternative infernale », c'est retrouver une capacité de création verbale pour se raconter, poser autrement les problèmes, pour transformer sa situation privée en question politique. Pignarre et Stengers donnent l'exemple de groupe de femmes : «Que n'a-t-on glosé, disserté, ricané à propos de ces groupes de femmes qui, dans les années 1970, ont appris qu'il leur fallait, parfois, se réunir « sans hommes » ! On les nomma « sorcières », et c'était une insulte, mais, de fait, elles accomplissait là, sans le nommer, le premier geste des sorcières : tracer le cercle, créer l'espace de protection nécessaire à la pratique de ce qui expose, de ce qui met en risque pour transformer. Inlassablement, dans ces groupes toutes écoutaient chacune raconter une histoire personnelle qui était jusque là le trésor secret, intime, de ses souffrances privées. Et il ne s'agissait pas de dénoncer, puisqu'elles étaient entre elles, mais d'assister, au sens fort, à la venue à l'existence d'une version nouvelle de ce qui leur était à toutes arrivé. Il s'agissait de participer à un événement dont la pensée, le « devenir capable de penser ensemble » ce que chacune avait cru unique, honteux, inavouable, était l'enjeu. [...] A l'intérieur des cercles de femmes, il s'agissait d'un devenir, d'une recréation de la puissance de penser et d'agir là où n'existaient jusque-là que des victimes. »3

Pratiquer le désenvoûtement c'est aussi ne pas se laisser capturer par ce qui prétend nous expliquer. « Il est d'ailleurs assez extraordinaire que plus une description nous caractérise comme soumis (à nos gènes, nos circuits neuronaux, nos idéologies, nos systèmes de domination, notre position dans le champ social, notre inconscient, nos croyance culturelles, etc.), plus elle semble « scientifique. » En contraste, une technique d'*empowerment* ne se présente pas comme dérivant d'une théorie qui la légitimerait. Elles s'expérimente, et ne vaut que dans la mesure où elle est efficace, où elle rend possible ce qu'elle ne peut pourtant pas expliquer : l'événement d'un devenir capable de penser et sentir sur un mode qui échappe aux généralités demandant l'adhésion. »4

« La Fake therapy repousse tout savoir surplombant et autoritaire ou revendication d'agir en qualité d'expert»

3 Ibid., p. 177.
4 Ibid., p. 178.

« Chacun fait de son mieux et cette position éthique permet d'accroître sa perception de la situation »

Ces techniques qui n'ont pas le pouvoir d'expliquer leur efficacité sont des recettes, elles ne sont pas généralisables à d'autres situations, « elles peuvent faire relais (ou être volées) : chacune ne peut être empruntée qu'à être reprise, réinventée, modifiée, ou, si l'on tente une autre recette, interrogée pour apprendre à quoi il convient de faire attention. »5 À partir de cette réflexion sur les techniques d'*empowerment* qualifiées de recettes, Pignarre et Stengers reformulent leur proposition : « Nous devons donc reformuler notre énoncé. La création politique, le peuple des relayeurs, appelle une culture des recettes, inassimilables à des théories. Des recettes qui pourraient bien être ce qu'un groupe qui expérimente devrait se rendre capable de raconter, sur un mode pragmatique, intéressé tant par les succès que par les échecs, afin qu'elles catalysent les imaginations et fabriquent une expérience « de milieu » qui évite que chaque nouveau groupe ait à « tout réinventer » ».6

Défendre le mot *empowerment* c'est aussi le soustraire à la capture (des techniques de marketing par exemple), c'est aussi employer des mots qui résistent, qui ne puissent être prononcés impunément. « Le mot « magie » est de ceux-là. Comme l'écrit la sorcière néopaienne Starhawk, prononcer le mot magie est déjà un acte de magie : le mot fait épreuve, compromet, expose au ricanement. Il force à sentir ce qui, en nous, se cabre, et qui est peut-être précisément ce qui nous rend vulnérables à la capture. »7 Pignarre et Stengers ajoute : « Nous, qui ne sommes pas sorcières, pouvons entendre la manière dont elles invoquent cette déesse immanente à laquelle il ne s'agit pas de croire, mais à qui sont attribués les pouvoirs du changement : « Elle change tout ce qu'elle touche, et tout ce qu'elle touche change. » Cette ritournelle a pour efficace de lui attribuer le pouvoir du changement, pour ne pas, surtout pas, se l'attribuer à soi-même ; d'honorer le changement comme création, au lieu d'en faire quelque chose de « naturel » : tu n'as qu'à parler, si tu as quelque chose à dire ; et de résister au jugement, devenir capable de discerner par où un changement peut passer. »8

L'absence de savoir et de théorie autoritaire, d'exigence de résultat, de volonté d'accaparement et de domination, oser agir sans connaissance et même sans but, tout cela c'est : « « Faire le travail de la déesse », c'est à la fois apprendre à saisir les opportunités, par où un changement peut passer, et apprendre à « laisser à la déesse » ce qui n'appartient à personne. La déesse n'est pas «

5 Ibid., p. 179.
6 Ibid., p. 179.
7 Ibid., p. 181.
8 Ibid., p. 189.

surnaturelle », elle ne « sait pas mieux », elle ne tient pas lieu de théorie et ne fait pas référence dans une argumentation. L'efficace propre au recettes qui la convoquent est la capacité de résister aux manières de parler qui attribuent à ceux et celles qui luttent la responsabilité écrasante, désespérante, de concevoir une action « à la hauteur ». »9
On reconnaît dans ce « travail de la déesse », les ingrédients de la recette de la *fake therapy*. Rappelons que « L'objectif principal pour le thérapeute est de se maintenir dans un état où il ne sait pas ce qu'il fait en établissant l'intention de guérir l'autre personne. Définir l'intention signifie simplement que le thérapeute assume tout ce qu'il fait ou se passe en tant que guérison. Le rôle du thérapeute et du patient est toujours interchangeable. »10 Comme dans la situation de « travail de la déesse », ni le thérapeute, ni le patient n'ont la « responsabilité écrasante » de la guérison, la situation ne les met pas en demeure de prouver une compétence, un savoir qui sera jugé à son efficacité. Mais ils sont engagés éthiquement, c'est à dire dans une relation à l'autre pour leur bien mutuel. Chacun fait de son mieux et cette position éthique permet d'accroître sa perception de la situation, de soi et de ses capacités (par conséquent de ces savoirs vus à travers le filtre de l'éthique), augmente la confiance en soi. Nous sommes bien en présence d'un processus d'*empowerment*.
Patrick Beaucé



9 Ibid., p. 190.`
10 https://faketherapy.wordpress.com/

Les gestes chorégraphiques de soin







Les gestes chorégraphiques du soin que nous avons appliqués reposent sur *le collectif, le bercement, le massage, le soin à deux ou la coiffure collective.*

«Les Mind Mapping sont des espaces de pensées partagées par les mots, le graphisme, la mise en lien des concepts. Exercice également de contextualisation de ses propres connaissances, mise à l'épreuve de sa capacité à passer d'un témoignage personnel à une pensée où l'intime est politique.» Mathilde Monfreux.

La Fake therapy dans le workshop

Pendant le workshop de l'automne 2017 le dispositif de « *Fake thérapie* » à été expérimenté une première fois. Cette première expérience a mis en évidence la facilité par laquelle un groupe qui a déjà travaillé corporellement s'engage dans un tel dispositif de soin et comment il en retire une grande satisfaction. La *fake therapy* a été suivie par un mind mapping dont le but était de réfléchir sur les dimensions éthiques et politiques du *care* ; ensuite les étudiants ont fait un repérage dans l'espace public des métiers relevant possiblement du *care*. La discussion qui a prolongé la collecte des métiers a fait ressortir deux points importants : tous les métiers sont potentiellement concernés par l'éthique et il est nécessaire de discerner les éthiques professionnelles de l'éthique du *care*.
Cette séquence s'est poursuivie par une *fake therapy* politique dans laquelle chaque étudiant à formuler une problématique politique en lien avec le *care* (écrite sur un post-it accroché dans un espace choisi par l'étudiant).
La problématique s'inscrivait dans l'une des phases du *care* décrites par Yoan Tronto : « la prise en charge » du *care*, elle répondait à la question : quel problème de *care* prenez vous en charge ? Aux cartes habituelles du dispositif ont été ajouté : deux objets domestiques amenés par chaque étudiant, l'un en rapport avec le *care* l'autre non, les textes théoriques de références. En quelque minutes les groupes d'étudiants (2 thérapeutes pour 1 patient) ont transformé l'espace, « tracer le cercle, créer l'espace de protection nécessaire à la pratique de ce qui expose, de ce qui met en risque pour transformer. »

Ibid., p. 177.



- III -
DIALOGUES ENTRE PROTAGONISTES DU WORKSHOP

Dialogues pendant et après worshop

Présentation des protagonistes

Mathide Monfreux

Mathilde Monfreux est performeuse, danseuse, chorégraphe. Elle développe une démarche organique, contextuelle, faite de glissements, zooms ou extractions entre des pièces pour le théâtre et des pièces IN SITU. Son écriture chorégraphique est instinctive, empreinte de son expérience performative du contact-improvisation et du butoh. Son engagement acrobatique et poétique dans le corps et le corps à corps l'amène à collaborer avec des circassiens (Camille Boitel, Laurent Chanel), des chorégraphes (Anja Hempel, Karim Sebbar, Didier Silhol, Anne-Catherine Nicoladzé, Pé Vermeesh), des plasticiens (Rémi Uchéda, Robin Decourcy, et en particulier depuis 2008 avec Elizabeth Saint-Jalmes) et le collectif d'artiste Ici-Même [Grenoble].
Elle est régulièrement invitée en regard extérieur sur des créations où elle participe à l'écriture chorégraphique (Cie Libertivore, Cie LLE, Cie Rouge Elea, Rara Woulib). Elle donne régulièrement des laboratoires autour de sa démarche artistique et des recherches en cours. Elle participe au développement du Contact-Improvisation depuis plus de 10 ans, en France. A Marseille, avec d'autres artistes, elle co-organise des évènements autour de la pratique du danseur.
Des rencontres marquantes dans son parcours : une immersion à San Francisco et de nombreux stages auprès d'enseignements de Contact-Improvisation (Ray Chung, Daniel Lepkof, Nancy Stark Smith, Lisa Nelson, Kirstie Simson, Mark Tompkins, Jörg Hassman,...), la pratique du butoh-européen auprès de Richard Cayre, un stage avec Yves-Noël Genot, un autre avec Michel Schweizer, la performance queer américaine.

Patrick Beaucé

Coordinateur de l'option design et de l'Unité de recherche sur le Design des milieux de l'ENSAD Nancy, Il développe au sein de l'Unité un programme de recherche intitulée Corps et écologie plurielle.

Les Étudiants

AUGIS-OBERLE Maurine
BAILLY Margaux
BENITO Ophélie
CAMMARATA Léa
DEGLISE Alice
DELAPORTE Julie
FARRON Gianni
FERY Lucile
GRIVAUD Marine

JOBARD Emmanuelle
LOURY Iris
MAKHLOUF Mélina
MERCELOT Eloi
MOREL Gladys
MORITZ Margaux
MUNICH Amélie
NICOLAY Manon
PETIOT Pierre
PETIT Hugo
PILLOT Arthur
POIREL Charlotte
REVAILLOT Agathe
SCHIAVONE Léa
TAPIAU Louise
TICHIT Dylan
VIEILLARD Aurélien

Retours sur les Fake Therapy à partir du visionnage de l'enregistrement vidéo

Ophélie. B - On voit sur la vidéo, que certaines personnes sont absorbées par ce qu'elles font, d'autres moins. Peut-être que c'était dû à l'espace. Nous étions beaucoup dans cet espace. On était forcément perturbé par les agissements des autres qui faisaient du bruit, qui riaient. On voit très bien à l'image quand on était dedans et quand on n'était plus dedans, on faisant des allers-retours.
Je pense que cela a été un plaisir pour tout le monde mais c'est vrai que, moi dans mes souvenirs, il y avait plus de concentration, plus de conscience mise dans ce que l'on était en train de faire, dans la première *fake therapy* au Ballet de Lorraine. Alors que pourtant là, il y avait plus d'éléments qui nous permettaient d'être libre et d'aller vers de nouvelles choses.

Maurine. A - Au Ballet de Lorraine on était plus sérieux, on osait moins. Là on arrivait à faire beaucoup plus de choses au patient. On a plus osé toucher l'autre. En le revoyant, tout ce qu'on a fait, même si c'est de l'expérimentation, c'est assez sérieux, consciencieux, bienveillant.

Ophélie. B - Oui

Maurine. A`- On voit que c'est pour se faire du bien. On ne voit pas une expérimentation, c'est comme si les actions étaient normales, comme si il était normal de faire toutes ces choses.

Patrick. B - Je suis d'accord avec toi. En regardant la vidéo, nous voyons une très très grande inventivité et une sûreté des gestes, comme si nous avions l'habitude de les faire..
Maurine. A. - Oui

Patrick. B - Il n'y avait pas de doute, c'était affirmé. J'ai trouvé les intentions esthétiques très précises sur le plan plastique. Par exemple lorsque le corps du patient était recouvert des cartes, des feuilles des textes, ou emballé dans un tapis ou avec un fil rouge. Pour les gestes, j'ai vu des gestes inventés avec une intention précise et sûre. C'est aussi la même chose pour le son. On voit une grande attention dans la création des sons avec les objets et les corps. C'était très maîtrisé. Je ne suis pas d'accord avec Ophélie, pour moi ce n'était pas une perturbation d'entendre les autres. Même je pense qu'il y a eu un chant à un moment, il y a eu une composition sonore qui reliait le groupe. On dispose d'un enregistrement sonore que Margaux à fait et c'est très beau. Dans la vidéo on voit très bien qu'il y a eu un chant avec des réponses, pour moi ce n'est pas tant une perturbation qu'une sorte d'action collective s'ajoutant aux actions personnelles. Cela passait par le son parce qu'on avait beaucoup les yeux fermés quand on était patient. Le son était ce qui nous reliait au niveau sensoriel. Tout ça était une grande surprise avec tout cet inconnu. Il y avait aussi des gestes

connus, certains gestes de massage, de caresse comme ceux faits avec le pinceau. Il avait des attitudes assez différentes, les gens qui par exemple jouaient, n'étaient pas forcément extérieurs. Dès fois les situations étaient tellement surprenantes que les gens riaient, mais ce n'est pas parce qu'ils riaient qu'ils étaient à l'extérieur. Les gens ont vécus cela de manières différentes.
.....

Patrick. B - Pour la *fake therapy* politique il vous avait été demandé de formuler une intention politique répondant à la question « Quel soin prenez vous en charge ? ». Vous deviez répondre par une phrase commençant par la formule « je prends en charge... », cette phrase devant être écrite sur un post-it et donnée à lire aux thérapeutes par le patient. Comment avez vous vécu cette intention donnée à la *fake therapy* ?

Léa S. - Je ne me souviens plus de ce que j'ai marqué sur le post-it. Mais j'ai le souvenir, en tant que patient, de m'être dit plusieurs fois : « - Oui, cela m'aide, c'est sûr ! ». Voir ce que les autres prenaient en charge, m'a beaucoup aidé à leur donner du soin. Je ne les aidais pas de la même manière selon ce qu'ils prenaient en charge. Toutes les trois faisions des choses différentes en lien avec les intentions de chacune. Je me rappelle avoir voulu vraiment aider chacune en fonction de leur intention. L'une d'entre elle a fait ce retour que l'on voit dans la vidéo indiquant qu'elle était dans une réelle disposition pour « prendre en charge » le problème qu'elle avait choisi. Nous lui avons donné la force de le faire. Je trouve qu'elle est là la magie, dans cette ouverture et le don.



Marine. - J'ai oublié l'intention du patient au bout de quelques minutes. Ensuite, j'avais envie que ce soit pour elle, juste qu'elle se sente bien. Je pense que je n'avais pas envie de penser à des problèmes. Lorsque j'étais patiente je n'ai pas pensé à ce que j'avais écrit sur le post-it, je voulais me faire du bien, à moi-même. Donc, je pense ne pas avoir vraiment pris en charge ce que j'avais écrit, j'ai pris en charge ma propre personne...

Ophélie. B - Il y a quelque chose qui m'a interpellé, c'est le rituel, le rite. On a l'impression qu'il y a un rituel qui se passe. En regardant la vidéo on a cette impression là. C'était aussi le cas du bercement à neuf personnes, c'était comme un rituel spontané. J'ai eu l'impression en le faisant de répondre à un besoin. Il y avait comme un passage. Quand on portait la personne, tous les porteurs formaient un tout avec leurs respirations liées. On essayait de faire en sorte que la personne que l'on soulevait, berçait et reposait, n'était pas la même. Comme si on lui avait enlevé un poids ou donner quelque chose. Pour revenir au post-it et sur la question de ce que nous prenions en charge, je vous rejoins un peu toutes sur le fait qu'à certains moments j'y ai pensé et à d'autres non. Mon post-it j'y ai pensé lorsque j'étais patiente. Le fait que nous étions très concentrés, que c'était tellement bienveillant m'a mise dans un état très inspirant, je me suis dite que ce que l'on me faisait permettait de prendre en charge ce que j'avais écrit et qui concernait les inégalités. Je me souviens d'avoir reconnu que plusieurs gestes permettaient de répondre à ce que j'avais écrit.

Maurine. A - Oui je suis d'accord avec vous. On oublie le post-it et cela devient spontanée. J'étais dans un état un peu flottant, « nuageux ». Cela avait un rapport avec le problème que j'avais nommé, il s'agissait de la maltraitance du corps dans l'enseignement de la danse. J'ai retrouvé un ancrage au sol, un état liquide de mon corps, des balancements. Sur le moment j'étais dans une bulle, juste occupée à ressentir ce que l'on me donnait.

« J'ai oublié l'intention du patient au bout de quelques minutes. Ensuite, j'avais envie que ce soit pour elle, juste qu'elle se sente bien »

Conversation sur la magie, la fake therapy et témoignage

PB - Je repensais à la *fake therapy* et à ce que nous disions sur le simulacre et la magie, cela mériterait d'être partagé avec les étudiants.

MF - Oui, je n'étais pas tout à fait à l'aise dans ma prise de parole pour présenter l'exercice. Oui, la question de la magie ; il faut renommer cet endroit là.
- Demain nous allons refaire la *fake therapy* avec des objets
PB - Le *care* est-il un acte magique ? (Rire) Cela pourrait-être très mal compris. - Tu ne parles plus du soin de l'espace ?

MF - Non. Là j'allais parler d'un bercement en groupe . C'est le mode opératoire qui fait la magie des choses. C'est presque une opération magique de bercement. L'homme qui me l'a transmise c'est un homme qui a beaucoup de charisme. On était 50 et il nous a expliqué une fois par des gestes, tout le monde s'est mis en place et tout le monde l'a fait.
On se met par groupe de neuf, il y en a un qui s'allonge au sol, il y en a quatre de chaque coté, les quatre de chaque coté se regardent, entrent ensemble en mouvement ; ce qu'ils doivent faire en même temps sans parler c'est soulever la personne au sol, la bercer et la reposer, tout ça sur un même rythme respiratoire.
- Il fait partie des performeurs américains qui m'ont appris beaucoup de choses. Il s'appelle Kieth Henessy.
- Lors d'un workshop, toute la semaine il nous a préparé à mourir. L'idée c'était de dire que dans la vie on ne meurt pas assez, qu'il faudrait pratiquer pour avoir moins peur au moment où on va mourir et pour savoir faire face à la mort des autres ; donc il faudrait pratiquer des rituels mortuaires et travailler le sentiment de sa propre disparition. Toutes les expériences physiques était axées là-dessus. Par exemple tu montes sur une table, tu chutes à l'envers et tu as des gens qui te récupèrent. Je l'avais déjà fait, mais là il te fait monter sur une petite estrade un peu plus haut, il y a tout un groupe en bas qui t'attend, positionné. Il te demande d'expérimenter une disposition dans laquelle tu es amené à chuter et à disparaître ; du coup tu montes la haut et tu te dis que c'est la dernière fois et tu tombes. Tu vis plein de petites morts. Tu en as une autre où tu t'allonges sur le dos et quelqu'un s'allonge sur toi et t'écrase de tout son poids. Bien sûr cela on le fait plein de fois en « contact impro », mais on ne le fait pas du tout dans la perspective de mourir, d'étouffement ou d'enterrement. Mais comme là on est dans la perspective de mourir cette expérience physique devient un passage. Dans la semaine tu vis des petits passages comme ça. Je me souviens dans cette expérience, lorsque j'étais dessous, d'explorer ma propre fin. La première pensée que j'ai eue c'est qu'enfin je pouvais me reposer, j'ai le droit de me reposer, c'était très fort. Cette expérience était très bonne, d'autres n'ont pas été plaisantes .
Il nous a fabriqué toute une semaine pour que le dernier jour soit le grand jour d'un passage pour certaines personnes. A la fin de la semaine certains d'entre nous

allaient peut-être mourir ; au début de la semaine on était peut-être 50, à la fin peut-être moins. Au début de l'après-midi il nous a demandé : « Qui est candidat pour faire la dernière expérience de la semaine ? » Nous étions trop nombreux pour l'expérience proposée. Il a demandé si des gens voulaient se retirer. Je me suis retirée, c'était intéressant de décider de ne pas faire une nouvelle expérience de la mort. Certains voulaient vraiment le faire. Je ne sais plus comment le choix c'est fait pour qu'il reste une dizaine de personnes. Ensuite il nous a proposé une partition. Il a demandé à ces personnes de s'allonger, les autres devaient s'organiser en tant que famille pour reconnaître le mort de leur famille, se retrouver autour d'un corps ; là tu pouvais choisir auprès de qui, pour qui, tu allais faire ce rituel. C'était très intéressant car soit tu choisissais le mort et tu voulais vivre ça en relation avec la personne au sol, soit tu choisissais la famille parce que tu te reconnaissais appartenir à ce groupe.
Nous n'avions pas le droit à la parole. C'était une expérience pour se réinventer des rituels et c'était en même temps hyper-dur, je n'ai fait qu'observer une tension entre « est-ce que c'est vraiment possible de réinventer ? Et est-ce que je peux exercer cette liberté ? Alors que j'étais dans le jugement et que je me jugeais moi-même...
- C'est quelqu'un qui a des propositions assez audacieuses.

PB - C'est aussi un très beau témoignage sur le jeu, comment tu es touché.

MF - Dans les personnes élues il y avait la personne la plus âgée du stage, c'était un homme. Il y avait des gens à coté de lui qui ne le connaissaient pas beaucoup et qui ont dit : « Saviez-vous si il avait un jardin ? Saviez-vous si il avait encore sa femme ? » C'était des questions un peu attendues dans le contexte mais l'homme a explosé en sanglots. Ceux qui sont sortis de l'expérience cela devait être quelque chose d'incroyable. Tu as tout le monde autour de toi et tu les entends (rire).

PB – Pour la *fake therapy*, veux-tu créer des situations un peu narratives comme celle-là avec des objets ?

MF - Oui, cela va dans ce sens là. Refaire une fois la *fake thérapy* mais après avoir fait des choses de corps à corps qui donnent plus de liberté.

PB - Tu soignes avec les objets et avec les mêmes cartes ?

MF - Oui, car il y a plein de cartes qui n'ont pas été découvertes, soit en inventant d'autres cartes,

PB - Tu veux lier une carte, par exemple la carte « avec empathie », avec un objet ? Moi ce que j'ai trouvé très intéressant, c'est d'y croire et donc de ne pas faire n'importe quoi.

MF - En fait, c'est un détournement pour l'objet.

PB - C'était intéressant la façon dont tu as fait choisir les objets. Prendre deux objets dans l'espace domestique dont l'un est concerné par le *care*, l'autre ne l'étant pas. Lorsque l'on demande des objets sans indication c'est souvent pas terrible. Un truc qui va dans la poche cela leur convient bien parce que ça ne les embête

pas. Tandis que là, les objets ils ont une histoire déjà.

MF - Oui, mais il ne s'agit pas de les utiliser en tenant compte de cette histoire.

PB - Oui, je le comprends bien, néanmoins ils sont porteurs de plein de virtualités.

MF - Oui. Cela vient jouer avec la notion de potentiel,

MF - Les objets ont une histoire, l'idée est à la fois de tenir compte de cette histoire mais de produire aussi des détournements. Je suis passé au mot potentiel, je ne suis pas sûr que ce soit le bon. Les objets, il faut peut-être les accumuler pour le dernier jour.
- Le dernier jour, j'aimerai bien qu'il y ait une heure où il y ait des activités différentes qui coexistent et que les gens puissent passer du tissu (le grand tissu), à d'autres espaces, d'autres sculptures-corps, reprendre des matériaux travaillés dans la semaine. Pendant une heure, passer d'une activité à une autre. J'imagine un espace de lecture... Cela rejoint ta question du *care* de l'espace. Comment fabriquer vraiment un espace collectif ? Amener des matériaux, transformer cet espace en créant des zones de confort, il faut trouver des variables en fait, il faut un endroit ouvert pour qu'il y ait le tissu, des endroits de confort et d'intimité. Est-ce que l'on veut que ce soit une lecture, enfin quel dispositif de lecture voulons nous ?



Conversation sur la micropolitique

PB - Nous faisons tout pour intégrer cette dimension politique dans notre pratique du design, nous le nommons « design des milieux ». C'est une démarche située, contextualisée, localisée....
- On croise la question de l'organisation sociale, la prise en compte d'individus que l'on ne connaît pas et donc du politique qui n'est plus une question individuelle dans la mesure où mon engagement prend en compte des individus qui me sont inconnus, avec qui je ne suis pas en relation dans ma vie quotidienne, professionnelle. Cette manière de penser l'organisation politique c'est celle inventée par les démocraties modernes et notre modèle républicain. Ce modèle est aujourd'hui en crise. Aujourd'hui beaucoup de gens veulent reprendre leur vie en main et transformer leur environnement social, économique. Cette action est envisagée dans une relation de proximité à l'autre, localement, elle vise à créer un milieu de vie. Cela prend parfois des aspects communautaires.
Je m'interroge malgré mon adhésion aux propos de Félix Guattari qui voyait dans la production de la subjectivité la possibilité d'une « révolution moléculaire », c'est à dire dans un petit groupe, qui disait également que toute révolution au niveau macropolitique concerne aussi la production de subjectivité, je m'interroge sur ce passage du micro au macro.
Je comprends très bien ce que veut dire Judith Butler, lorsqu'elle dit que dormir et manger sur une place publique peut être considérés comme une action politique, que cela transforme la frontière politique entre privé et public, la manière de concevoir et de faire de la politique. Mais je désespère, de voir souvent que cette action n'a pas de résultat sur la décision politique.

MF - A quelle échelle ?

PB - Oui, c'est une question d'échelle, locale, nationale. Je vais donner un exemple. Il y a un groupe d'architectes à St Denis qui ont organisé un espace qui était une friche avec des bâtiments, ils gèrent le lieu qui s'appelle le 6B, ils ont organisé de nombreux événements avec des citoyens. Ils ont réussi à faire venir le maire, le représentant du pouvoir politique local, à ces événements intitulés La fabrique des rêves. Cette démarche a permis de mener une concertation sur le plan d'urbanisme et de modifier l'affectation d'une partie de l'espace public sur lequel était envisagé de construire un immeuble. Finalement cet espace restera une place publique. Il y a là une action politique qui aboutit à un résultat politique efficient, disons : institutionnel. Ça m'intéresse de penser l'action politique comme une action qui provoque une décision politique institutionnelle, qui soit appliquée. En ce sens, je trouve que Joan Tronto essaye de montrer cette voie là, comment le *care* peut transformer les institutions, le travail des ONG, les mentalités.

MF - Si je parle de mon endroit à moi, je ne sens pas deux cotés, ni une confusion entre une transformation politique privée et un agir dans le monde. J'observe simplement. Cela pose les questions

de l'évaluation, du résultat. Qui cela concerne ? Qui a accès à certains endroits où les actions sont visibles ? Est-ce par choix ou non-choix que certains font des actions moins visibles ? J'exerce régulièrement une reconnaissance sur des actions politiques qui sont invisibles pour beaucoup, qui se pratiquent dans des milieux qui ne sont pas dominants mais en marge. J'y accorde une valeur, c'est très éloigné d'un rapport institutionnel et d'un résultat institutionnalisé. Des places publiques dont personne ne s'empare cela existe aussi, des places publiques ratées.
Cela pose aussi la question du nombre de gens concernés, par exemple la communauté de Tarnac en Creuse mène une expérience politique. Elle crée des dispositifs qui parfois la concerne assez peu, mais qui sont vus par d'autres, penser et critiquer par d'autres. J'ai vu des gens critiquer cette expérience mais en même temps habités par le désir de participer à cette expérience. J'aime lire le « Comité invisible », pour certains c'est un texte presque trop poétique pour être politique. J'ai participé à des événements pendant quelques jours, une sorte d'université d'été. Je pense qu'il y a là-bas des gens qui manquent d'affection, d'art,... Il y plein de manques parce qu'ils se spécialisent, ils font une tentative. Il y a eu beaucoup de mouvements, de gens qui sont partis... Ce n'est pas parce que certaines actions ne concerneraient pas tout le monde tout de suite qu'elles n'ont pas de valeur politique. L'évaluation par le critère de visibilité est trop réductrice, cela ne laisse pas la place à de nombreuses tentatives et expériences. Il y a une gamme de possibilités entre sa révolution personnelle et l'espace public.

PB - Oui. Tu me remontes le moral !

MF - Pour moi aussi la question de l'échelle de l' action est importante. Je ne la minimise pas.



Conversations à propos des gestes de care

MF - Il y a tout ce qui est de l'ordre de l'expérience du bercé, tenir quelqu'un dans les bras, pendant
assez longtemps, dans un rapport de face à face, mais ce n'est pas évident

PB - Il y a aussi ces positions qui produisent des formes chorégraphiques...
MF - Du coup, il y aurait tout ce travail de corps à corps permettant d'en inventer d'autres.

PB - Là tu me parles de bercer quelqu'un pendant longtemps, préparer un creux et ensuite comment l'autre vient dans ce creux ; il y a cette position assise au sol avec quelqu'un sur ta cuisse et comment prolonger cette position ?

MF - C'est comme si les gestes chorégraphiques et ce que j'appelle sculpter mon corps, je le positionne comme un design du *care*, et du coup l'autre peut l'utiliser comme il le veut. Moi je connais de tels gestes, mais il y en a qui sont assez normatifs comme bercer, prendre dans les bras. Mais je peux déjà partager ceux-ci et juste les vivre. Pour en inventer d'autre il faut passer par quelque chose d'exploratoire. L'intérêt de procéder comme ça c'est que tu tombes moins dans des tonicités basses, et tu ne rentres pas dans un grand moment exploratoire car le sol ne le permet pas. Ce sont des positions de corps réversibles, tu est en face quelqu'un tu lui masses le pied et il te fait la même chose. Cela crée un rapport de puzzle... j'en ai à plusieurs, chacun met son pied derrière la tête de quelqu'un et cela forme un « fauteuil ». Cela devient assez drôle.
Le matin je peux proposer plusieurs de ces gestes, ils appliquent, ils les vivent, ce qui est intéressant après c'est d'en inventer.
- Il y a aussi le massage de tête, ce n'est pas un massage mais une sculpture de cheveux.
C'est plus subtil que le rapport corps à corps / matière. Tu es tête à tête, tu commences à masser les cheveux de l'autre qui masse tes cheveux, petit à petit tu emmêles les cheveux et cela peut devenir très beau. On peut faire ça, travailler les extrémités du corps : têtes, pieds, mains. Cela peut être augmenter si il y a un rapport à l'espace. Il faut que je vois si il y a d'autres variables possibles. Est-ce que cela ne peut pas raisonner avec le film, le bonus qui est l'interview de la réalisatrice.

PB - Non je ne crois pas.

Conversation sur le travail de Mathilde Monfreux et le poème de Kathy Acker

PB – Parle-moi de ton travail sur le texte de Kathy Acker, c'est aussi un processus de subjectivation collectif avec les performeurs ?

MF - Dans le poème de K. Acker il y a des phrases comme : « Regarde ceci est mon père
mon père est bleu,
mon père est mort,
ceci est mon père. »
- Je propose une partition de jeu sur le texte, je veux faire surgir par le touché une mémoire à partir de la couleur, de la lumière, ... Mathilde se lève et se dirige vers une porte et touche le mur de la pièce, elle dit :« Ceci est la Simca 1000 de mon grand-père ». Rires...
-Nous avons beaucoup pratiqué cela, pour faire surgir des mémoires familiales...
- Il y a une deuxième structure : poil / femme. En jouant avec le poème on s'est retrouvé à dire des choses comme :
« Il y a des poils frais et il y a des nouvelles femmes,
il y des nouveaux poils et il y a des femmes fraîches ».
- Après dans son poème, K. Acker utilise pas mal l'ambiance de New York, une ville noire : « une nuit noire, une femme rouge ».
- Il y a des couleurs avec un impact très fort, des équivalences entre couleur et état de corps femme/rouge, père/ bleu. Cela impact très vite l'inconscient. On sait qu'il y a un rapport à la couleur. Partir d'une architecture vide et faire surgir un rapport au corps. L'idée sait que lorsque tu vas trouver un cheveu qui traîne, tu va évoquer les bigoudis de ta grand-mère. (Rires)...

Conversation sur la manière d'amener une réflexion sur l'éthique du *care*.

MF - Moi j'aurais un intérêt à faire avancer les étudiants sur leur prise de conscience du *care*, à les amener vers la question de l'éthique du *care*.

PB - Dans ce cas là le chemin c'est la disposition éthique...

MF- Quel dispositifs proposés pour les y amener. Il y a celui dans lequel nous pouvons leur demander de répertorier les métiers ayant un rapport au *care*, pratiquant le *care*.
Il faut donner des pistes pour qu'à quatre ou cinq ils réfléchissent, posent des mots, fassent une cartographie, il faut trouver une question de départ pour les amener à débattre, à reformuler les choses par rapport au film.
- La *fake therapy* permet de considérer qu'il y a des problématiques qui nous concernent. Dans le premier grand tour de discussion sur le film, le premier feed back, il a été dit que c'était des blancs qui faisaient appel à une population métisse, il y a eu quelques remarques sur les rapport entres les hommes et les femmes, sur les rapports de classe. J'aimerai les faire revenir la-dessus. Au bout de trois jours il faut reformuler les problématiques

éthiques. Quand on se questionne sur l'éthique du *care*, qu'est-ce qu'on observe ?

PB -Tu veux les faire passer par les métiers, pour avoir un regard sociologique. Où voient-ils du *care* si ils regardent autour d'eux ?

MF - Oui. Qui ? Où ? Comment s'exerce le *care* ? Que faut-il regarder pour que cette pratique du *care* réponde à une certaine éthique ?

PB - Par exemple dans le film on regarde depuis la cuisine. Qu'est-ce qu'on déplace dans notre regard pour voir les choses ?

MF - Pour moi, ça ce n'est pas très concret....Comment exercer le *care* sans reproduire des inégalités de genre, de classe ....

PB - Là où j'ai du mal ce n'est pas sur le contenu mais c'est sur la manière de le faire au moyen d'une pratique corporelle.

MF - Là ce que j'imaginais ce n'était pas forcement à travers une pratique corporelle. C'est peut-être se retrouver autour d'un papier et réorganiser, cartographier et reformuler cette pensée là.

PB - Ce qu'on va leur demander c'est une carte mentale, un *mind mapping*. Nous pouvons utiliser ce grand rouleau de papier qui est dans l'atelier ... Pour les guider nous pouvons leur poser les questions : « qui, où, quoi... ».

MF - Ils peuvent poser des questions, des problématiques. Ça c'est quelque chose qui peut être fait en fin de matinée.

Échanges et commentaires sur la séquence mêlant une expérience corporelle guidée en lien avec la lecture du texte de Merleau-Ponty : « la réversibilité du tangible ».

Premiers échanges avant de revoir la vidéo de la séquence, à partir des souvenirs que les étudiants ont gardés de l'expérience vécue

Ophélie B. - Je me souviens d'avoir entendu des phrases.
J'ai eu l'impression que c'était fait exprès, je ne sais pas si c'est le le texte ou ta voix ou la mise en situation, j'imagine les trois, mais on était amené à réagir, à penser et à faire par soi-même certaines choses. C'était vraiment un mélange.
J'ai conscience que la situation, les paroles, le texte ont vraiment influencé ce que j'ai fait, mais en même temps j'ai vraiment eu l'impression de le faire par moi-même. C'est moi qui décidait de ce que je faisait quand même.

Patrick B.- C'est cela que je voudrais mettre à jour, il y a à la fois un texte, (c'est donc la pensée de quelqu'un), il y a moi qui propose une médiation, je dis de faire telle et telle chose comme de toucher la chaise sur laquelle chacun est assis. Je posais beaucoup de questions : la chaise est-elle froide, humide ? etc. J'ai lu une partie du texte « La réversibilité du tangible » de Merleau-Ponty en l'intégrant le plus possible à mes propositions corporelles et en introduisant les parties du texte par l'expression « Merleau-Ponty dirait : ... » pour signifier qu'à ce moment là je lisais Merleau- Ponty.
Ophélie, tu me dis que dans cette situations tu pensais par toi-même. Est-ce que tu peux préciser ?

Ophélie B.- Sur le moment j'ai eu l'impression que c'était du hasard, mais après avoir vécu tout l'exercice, j'ai eu l'impression d'avoir vérifié ce qui se disait dans le texte, pas malgré moi, mais naturellement sans avoir voulu le faire. J'ai eu l'impression d'être dans une expérimentation vivante de ce qui se disait dans le texte, mais du coup avec ma pleine conscience et ma façon de faire et voir les choses. Au final j'ai quand même vérifié les propos du texte.
Alors que parallèlement je ne pourrais absolument pas ressortir les expressions du texte. C'est vraiment une question d'impression et de ressenti. J'ai eu l'impression de coller à l'ambiance et au texte et aux significations des choses, sans pleinement les lire, les étudier et m'en souvenir.

Patrick B - C'est super intéressant ça. Non ? C'est la question du rapport entre la pensée et son énonciation verbale. Tu es en train de me dire que tu comprends le texte, tu le vis, mais que tu n'est pas capable de le restituer verbalement, du

moins avec le vocabulaire de l'auteur. C'est important de constater que vous avez vécu, compris ce qui a été dit par une expérience corporelle, que vous avez incorporé le sens en quelque sorte. Et cette compréhension ne vas pas forcément avec la capacité de l'énoncer verbalement.



Échanges après avoir revu la première séquence de la vidéo

Patrick B.- vous redécouvrez ce que vous avez vécu, quel effet cela vous fait-il ?`

Maurine A.- Le texte n'est pas si compliqué avec l'application directe. Je ne m'en souvenais pas, je me souvenais de ce que l'on avait fait, de l'action, pas de ta voix et du texte.

Patrick B.- C'est très curieux, c'est la même chose pour toutes les trois. On se souvient davantage de ce qu'on a fait ; ce qui marque la mémoire c'est l'action, ce n'est pas la pensée. Cependant en creusant un peu vous dites que vous avez pensé.

Lea S.- Le texte parait simple

Patrick B - Vous m'étonnez en évoquant la simplicité. [...] Cette histoire du touché-touchant est quand même assez compliquée.

Maurine A. - Par l'action j'ai compris le texte.
Si je lisais le texte sans expérimenter le touché je ne le comprendrais pas.

Lea S.- Sur le moment, je n'avais pas vraiment entendu, compris le texte. Alors qu'en voyant l'enregistrement, le texte prend sens assez facilement.

Ophélie B. - Il y différentes consciences là-dedans. Lorsque j'ai touché ma main j'ai regardé physiologiquement ce qui se passait dans ma main car je bougeais, j'ai eu l'impression d'être deux personnes ; d'être le spectateur qui regarde, qui a l'impression de voir quelque chose qui se passe extérieurement, et en même temps, j'ai eu l'impression de sentir ce qui se passait vraiment en moi. J'ai réussi à me rendre compte de ce qui se passait à ce moment là, il y avait deux états de conscience ensemble
....

Patrick B. - Après avoir fait cette expérience du touché-touchant avec les deux mains, je vous ai demandé de toucher la chaise avec tout votre corps, le dos, les cuisses... Je voulais arriver à l'idée qu'il n'y a pas de perception sans motricité, que nous sommes toujours entrain de nous adapter à des situations, à notre milieux. C'est dans la mesure où je suis en contact avec le monde que je sens mon corps. Par conséquent nous sommes toujours en train d'exprimer notre relation au monde à travers notre corps. Je trouve intéressant pour des étudiants en école d'art de s'interroger sur ce mode d'expression primaire.
- Je constate que vous n'avez pas entendu ces choses là en regardant la vidéo

Ophélie B. - Ce n'est pas une question de concentration, mais en regardant la vidéo, là aujourd'hui je divaguais.
J'ai l'impression d'avoir compris ce qui se disait, les choses que j'ai intégrées ce sont les actions, à travers ton guidage, et j'ai intégré toute cette idée de la perception, de la conscience, où on se situe, le fait que ceux qui sont assis en face de moi

font l'expérience du monde, mais tout à coup je suis capté par un détail, je vais et je viens.

Patrick B - la vidéo ne t'aide pas à conceptualiser
Ophélie B. - Oui, c'est plus clair en regardant la vidéo
Léa S. - Oui, là je t'entends alors qu'en le faisant je ne t'entendais pas. L'image ne m'aide pas , mais ce que tu dis dans la vidéo, oui. Je n'avais pas fait le lien entre la motricité et la perception.
....



Échanges sur le début de l'expérience dans laquelle chaque étudiant a choisi une chaise pour s'asseoir

Patrick B. - Je vous ai fait choisir votre chaise pour mettre en évidence l'action de choisir et le fait qu'en le faisant vous avez donné une valeur à la chaise particulière choisie. En éthologie on parle de tonalité, tel espace peut avoir la tonalité d'un refuge, tel chose avoir la tonalité de la nourriture par son aspect, même si *in fine* cela n'en n'est pas. Votre corps est engagé dans le monde parce qu'il a une certaine valeur, tonalité pour vous...

Maurine A.- j'ai retenu dans le choix de la chaise autre chose que simplement le geste machinal de s'asseoir ; vraiment, l'appréhension du corps, le fait de souligner la pliure des jambes ; ai-je un dossier ? En fait, on le fait machinalement parce que cela se passe très vite à l'intérieur, mais on fait quand même un choix pour que notre corps soit bien sur l'objet. On essaie de voir notre corps et l'objet ensemble, je ne sais pas comment dire...C'est intéressant de se rendre compte de ça, cela s'est fait sur un laps de temps très court et finalement c'est quand même quelque chose d'important de se dire que je vais être là pendant un certain temps, pour un exercice qui sera peut-être assez long... Quelle chaise ? Quelle assise ? Quel confort ?

Ophélie B.- J'ai entendu ces choses aussi mais quand on a du choisir notre chaise, on l'a certainement choisie pour des raisons de confort comme tu l'as dit, mais je me suis rendu compte que je perçois les choses par l'action. On fait des choix qui sont liés à nos souvenirs, notre connaissance de l'espace et des choses, ici la chaise. On comprends ce qu'on fait parce qu'il y a cet espace, que cela va nous procurer certaines choses. Je connaissait personnellement toutes ces assises et j'en ai choisi une pour son confort mais je me rends compte que ma perception est complètement liée à l'action, à ce que je vais faire. Tout ce qu'on fait est lié à nos souvenirs et lorsque l'on choisit un objet on a tous nos souvenirs qui entrent en jeu et nous permettent de faire cette action ; cela confirme aussi ce que l'on disait que la perception existe dans la motricité.

Léa S.- J'ai eu conscience d'une première perception de l'objet dans l'espace et ensuite de la manière dont j'ai abordé la chaise avec le corps. Tu nous a fait nous rendre compte de tout ça de manière très simple en nous posant des questions. Du coup, on a réfléchi : on a fait comme ceci puis après on a fait cela...Ce sont des choses que l'on fait naturellement, avec un choix, mais sans connaître ce choix. Tu nous as fait prendre conscience des gestes et des choix qu'on a faits, on en a pris conscience et cela a fait sens. Oui, il y a une conscience du choix parce qu'il y a un espace et que l'on va se sentir mieux là plutôt qu'ailleurs. On a choisi et notre corps est déjà en train de se mettre au

mieux sur la chaise...

La question de l'expression

Patrick B. - La question de l'expression je la posais par rapport à votre discipline. C'est quoi s'exprimer ? Ça commence où ? Le fait d'être là est déjà une expression. Un *siting* c'est une expression politique par un corps assis. C'est quoi s'exprimer ? C'est important pour les disciplines comme la notre de voir où cela commence. Ophélie, toi qui travaille avec les autistes, ce serait peut-être intéressant de noter ce que les enfants expriment dans leurs gestes à chaque instant.

Ophélie B. - je voulais juste dire que j'essaye dans la vie de ne pas trop penser à ce que j'exprime tout le temps car il y a un moment où cela devient une contrainte, la perception. Du coup, avec cette contrainte je n'exprime pas ce que naturellement j'exprimerai, je suis alors plutôt influencée par ce que je pense. A chaud, sur le moment cela me retire des choses si je me demande trop ce que j'exprime. Cela me retire de la qualité dans l'expérience. Dans le workshop il y a eu des petits moments où je me demandais : mais là qu'est-ce que je ressens, qu'est-ce que cela veut dire sur moi, ce que je suis dans le monde ? Cela me « prenait la tête », ce n'était pas comme un encombrement, mais je vivais moins l'expérience en me posant la question.

Patrick B.- Personnellement, avant de lire Merleau-Ponty je ne m'étais pas posé la question : qu'est-ce que c'est que s'exprimer, où cela commence-t-il ? Ce que j'en tire, c'est que « nous sommes expression », c'est la première chose que l'on fait. D'abord je constate et interroge cela. L'interroger ce n'est pas tellement me juger, c'est prendre conscience que j'exprime des choses. Cette conscience là ne me sert pas à juger, mais à me dire que j'ai des outils auxquels je n'ai pas assez réfléchi et une conscience que je n'ai pas assez travaillée.

Ophélie B. - Ce que je dis... Un exemple : à partir du moment où on prend conscience de la respiration, là, c'est un problème, cela nous perturbe (rires), il y a certains moments si j'essaye d'avoir conscience de tout ce que je ressens cela peut me faire cet effet là.

Patrick B.- Ah, oui, mais là tu parles un peu d'autres choses. Tu parles du rapport entre l'esprit et le corps et comment l'esprit veut gouverner le corps. C'est un peu un autre sujet. Ce n'est pas tellement la question de l'expression. Effectivement on acquiert des techniques. Quelqu'un qui fait du ski parfaitement, au début il réfléchit puis après cela devient instinctif... C'est la question de l'apprentissage, il faut parfois réfléchir à un geste parce qu'on n'arrive pas à le faire, et lorsqu'il est acquis, il devient instinctif, ne nécessite pas une conscience réfléchie.

Après la visionnage de la partie sur le regard

Ophélie B.- Là, dans cette partie j'ai senti un message politique que je n'avais pas ressenti avant. On existe au monde par le regard de l'autre. Le fait que je ne reconnaît l'autre qu'à partir du moment où je me suis reconnu moi.
Patrick B.- Merleau-Ponty ne dit pas tout





à fait ça, il dit plutôt que je ne peux me reconnaître qu'en passant par l'autre.

Ophélie B.- Le fait qu'on n'existe pas au monde sans l'autre, qu'on n' a pas une perception totale du monde sans l'autre ; que seule notre perception est incomplète ; cela est un message politique évident que je n'avais pas ressenti avant.
Lorsqu'on observe quelqu'un, on observe l'expression de ce qu'il a vu ou voit.
Percevoir quelqu'un c'est percevoir ce qu'il a vécu, perçu. Ça c'est intéressant, je n'avais pas vu cela avant, le sens politique.
Dire qu'on ne comprend pas le monde sans regarder l'autre, sans comprendre l'autre et profiter de son expérience ; politiquement cela veut dire que si l'on n'est pas avec d'autres personnes et qu'on n'a pas différentes expériences et façons de penser, différentes histoires, en fait, on ne connaît pas suffisamment le monde.

Maurine A- Cela augmente ta vision.

Patrick B.- Oui, la question était de savoir si toutes ces visions de chacun se cumulent....Je pense que oui. C'est l'argument du workshop, toutes ces interactions c'est le corps collectif, mais aussi la « chair » du monde pour reprendre le terme de Merleau-Ponty

Lea S.-Se sentir à travers l'autre, je l'ai ressenti et vécu dans l'exercice à deux où l'un était allongé et touché par l'autre, il fallait mettre sa respiration là où on était touché. Clairement je me sentais moi-même plus intensément grâce au touché de l'autre.
.....

Ophélie B. - Dans l'exercice avec le guideur et le guidé, quand j'étais les yeux fermés, au bout d'un moment j'avais l'impression de percevoir où étaient les murs et les personnes autour de moi

Maurine A.- Tu étais impressionnante, c'était moi qui te guidait, cela me faisait flipper. Tu semblais avoir les yeux ouverts.

Ophélie B.-Je n'aurais jamais pensé qu'en retirant la vue je pourrais être aussi consciente de l'espace, des gens, des choses.

Maurine A.- Tu les ressentais par autre chose que la vision

Ophélie B. - J'ai senti que l'autre était vraiment présent et que je pouvais le ressentir de plein de manières différentes

1h28mn : Dialogue sur l'expérience menée et sur le visionnage de l'expérience vécue

Il ressort de la discussion que pour comprendre l'expérience il faudrait imaginer cet exercice en 3 étapes :
le faire, le revoir et en débattre et peut-être refaire l'expérience à nouveau.

- IV-
CONCEPTS ET EXTENSION AU DOMAINE DU DESIGN

Micropolitique

Toutes les citations sont tirées du livre : Félix Guattari, Suely Rolnik, Micropolitiques, Éditions Les Empêcheurs de penser en rond / le seuil, Paris, 2007.

Page 25
J'opposerais à cette machine de production [capitalistique] de subjectivité l'idée qu'il est possible de développer des modes de subjectivation singuliers, ce que nous pourrions appeler « processus de singularisation » : une manière de refuser tous ces modes d'encodage préétablis, tous ces modes de manipulation et de télécommande, les refuser pour construire des modes de sensibilité, des modes de relation avec l'autre, des modes de productions, des modes de créativité qui produisent une subjectivité singulière. Une singularisation existentielle qui coïncide avec un désir, avec un goût de vivre, avec une volonté de construire le monde dans lequel nous nous trouvons, avec l'instauration de dispositifs pour changer les types de société, les types de valeur qui ne sont pas les nôtres. Il y a ainsi quelques mots piège (comme le mot « culture »), des notions rempart qui nous empêchent de penser la réalité des processus en question.

Page 27
Ainsi, on finit par déboucher sur une situation où cela que je nomme « activités de sémiotisation » - toute la production de sens, d'efficacité sémiotique – est séparé dans une sphère qui en vient à être désignée comme celle de la « culture » ».

Page 33
Comment faire en sorte que ces catégories dites « de la culture » puissent être en même temps hautement spécialisées, singularisées, comme c'est le cas dans la peinture, que je viens de mentionner, sans qu'il y ait pour autant une espèce de possession hégémonique par les élites capitalistiques ? Comment faire en sorte que la musique, la danse, la création, toutes les formes de sensibilités appartiennent de plein droit à l'ensemble des composantes sociales ? [...] Comment produire de nouveaux agencements de singularisation qui travaillent pour une sensibilité esthétique, pour le changement de la vie à un plan plus quotidien et, en même temps, pour les transformations sociales au niveau des grands ensembles économiques et sociaux ?

«La problématique micropolitique ne se situe pas au niveau de la représentation, mais au niveau de la production de subjectivité. Elle se réfère aux modes d'expression qui passent non seulement par le langage, mais aussi par des niveaux sémiotiques»

Page 37
Le sujet, selon toute une tradition de la philosophie et des sciences humaines, est quelque chose que nous rencontrons comme un être là, quelque chose de l'ordre d'une supposée nature humaine. Je propose au contraire l'idée d'une subjectivité de nature industrielle, machinique, c'est-à-dire essentiellement fabriquée, modelée, reçue, consommée. Les machines de production de la subjectivité varient. Dans des systèmes traditionnels, par exemple, la subjectivité est fabriquée par des machines territorialisées, à l'échelle d'une ethnie, d'une corporation professionnelle, d'une caste. En revanche, dans le système capitalistique, la production est industrielle et a lieu à l'échelle internationale.

Pages 37-38
Pour parler schématiquement, je dirais que, de même que l'on fabrique du lait sous forme de lait concentré, avec toutes les molécules qui lui sont propres, de même on injecte des représentations chez les mères, les enfants, comme une partie du processus de production subjective. Beaucoup de pères, de mères, d'œdipes et de triangulations sont requis pour recomposer une structure de famille restreinte. Il a une espèce de recyclage ou de formation permanente pour être à nouveau femme ou mère, pour être à nouveau enfant ou, mieux, pour en venir à être enfant car ce sont les adultes qui sont infantiles. Les enfants arrivent à ne pas être infantiles quelque temps, tant qu'ils ne succombent pas à cette production de subjectivité.



Page 41
La problématique micropolitique ne se situe pas au niveau de la représentation, mais au niveau de la production de subjectivité. Elle se réfère aux modes d'expression qui passent non seulement par le langage, mais aussi par des niveaux sémiotiques hétérogènes. Alors, il ne s'agit pas d'élaborer une espèce de référent général interstructurel, une structure générale de signifiants de l'inconscient à laquelle se réduiraient tous les nivaux structurels spécifiques. Il s'agit en fait de faire exactement l'opération inverse, qui, malgré les systèmes d'équivalence et traductibilité structurels, va porter sur les points de singularité, sur des processus de singularisation qui sont les racines productives de la subjectivité en sa pluralité.

Page 43
Nous sommes embarqués dans ce processus de division sociale générale de la production de subjectivité et il n'y a pas de retour. Mais, pour cette raison même, nous devons interpeller tout ceux qui occupent une position d'enseignement dans les sciences sociales et psychologiques, ou dans le champ du travail social, tous ceux dont la profession consiste à s'intéresser au discours de l'autre. Ils se trouvent à un carrefour politique et micropolitique fondamental. Ou bien ils vont faire le jeu de cette reproduction de modèles qui ne nous permettent pas de créer de sorties pour les processus de singularisation, ou bien, au contraire, ils vont travailler pour le fonctionnement de ces processus dans la mesure de leurs possibilités et des agencements qu'ils réussiront à faire fonctionner. Cela veut dire qu'il n'y a aucune objectivité scientifique dans ce champ, ni même une supposé neutralité de relation, comme la supposée neutralité





analytique.

Page 44
Mauricio Lissovski – Une des grandes questions actuelles de la pratique politique est celle de savoir comment investir « de manière désirante » les processus de production capitaliste de la subjectivité. Cette question était traditionnellement liée à la notion d'idéologie. Si nous nous souvenons de Brecht, son projet comporte une critique qui part d'une conscience de l'acteur politique pour atteindre la prise de conscience des masses. Mais si nous voulons subvertir la subjectivité, nous devons agir de manière critique et abandonner des propositions comme celle de Brecht. Nous devons abandonner la notion d'idéologie et, avec elle, la problématique de la conscience.
Trouver une nouvelle manière de poser la question morale ?

Page 45
Toute révolution au niveau macropolitique concerne aussi la production de subjectivité.

Page 50
L'individu, selon moi, est au carrefour de multiples composantes de la subjectivité. Parmi ces composantes certaines sont inconscientes. D'autres sont plus du domaine du corps, territoire dans lequel nous nous sentons bien. D'autres sont plutôt du domaine de ce que les sociologues américains appellent « groupes primaires » (le clan, la bande, le groupe). D'autres encore sont du domaine de la production de pouvoir : ils se situent par rapport à la loi, à la police et aux instances de ce genre. Mon hypothèse est qu'il existe aussi une subjectivité encore plus large : c'est ce que je nomme subjectivité capitalistique.
-

Il conviendrait de définir d'une autre manière la notion de subjectivité, en renonçant totalement à l'idée que la société, les phénomènes d'expression sociale sont la résultante d'un simple agglomérat, d'une simple addition de subjectivités individuelles. Je pense au contraire que c'est la subjectivité individuelle qui résulte d'un entrecroisement de détermination collectives de différentes espèces, non seulement sociales mais économiques, technologiques, des médias et d'autres encore.

Page 56
Quand je parle de « processus de subjectivation », de « singularisation », cela n'a rien à voir avec l'individu. Selon moi, il n'existe pas d'unité évidente de la personne : l'individu, l'ego ou la politique de l'ego, la politique de l'individuation de la subjectivité sont corrélatifs de systèmes d'identification qui sont modélisant.

Pages 65-66
L'idée de révolution moléculaire concerne synchroniquement tous les niveaux : infra personnels (ce qui est en jeu dans le rêve, dans la création etc.), personnels (comme les relations d'auto- domination, ce que les psychanalystes appellent Surmoi) et inter-personnels (comme l'invention de nouvelles formes de sociabilité dans la vie domestique, amoureuse et professionnelle, et dans les relations avec le voisinage et l'école).

Page 67
Ce que j'appelle processus de singularisation est quelque chose qui met en échec ces mécanismes d'intériorisation des valeurs capitalistiques, quelque chose qui peut conduire à l'affirmation de valeurs dans un registre particulier, indépendamment des échelles de valeurs qui nous entourent et nous guettent de tous les cotés.

Page 67
Les microprocessus révolutionnaires peuvent ne pas être de l'ordre des relations sociales. Par exemple, la relation d'un individu avec la musique ou la peinture peut entraîner un processus de perception et de sensibilité entièrement nouveau.

Page 71
Il faut que chacun s'affirme dans la position singulière qu'il occupe, qu'il fasse vivre, qu'il l'articule avec d'autres processus de singularisation, et qu'il résiste à toutes les entreprises de nivellement de la subjectivité. Car ces entreprises sont responsables du fait que l'impérialisme s'affirme aujourd'hui à travers la manipulation de la subjectivité collective, au moins autant qu'à travers la domination économique. Quelle que soit l'échelle à laquelle ces luttes s'expriment ou s'agencent, elles ont une portée politique, car elles tendent à questionner ce système de production de la subjectivité.

Page 78
Je crois réellement que des organisations comme des partis ou des syndicats peuvent être des terrains d'exercice de la fonction d'autonomie, Il y a aussi d'autres terrains, microscopiques : les relations de vie quotidienne dans un quartier, dans une communauté, dans une école, dans un groupe qui fait du théâtre ou qui fabrique une radio libre. Ou encore, les relations

entre militants de toute espèce, entre hommes et femmes, entre races ou entre générations.
Alors, en quoi consiste au juste cette « fonction d'autonomie » qui peut réunir tant de nivaux différents de la vie sociale ? Je ne la définirais pas comme quelque chose qui part d'un programme ou d'une axiomatique générale, mais comme quelque chose qui s'exprime à un niveau micropolitique – précisément, celui de la production de subjectivité.

Page 92-93
José Miguel Wisnick : D'autre part, au Brésil, la question qui concerne la pertinence du désir comme production collective me paraît avoir été travaillée et élaborée dans diverses manifestations de l'art et de la musique populaire, avant d'être proprement discutée dans le champ des penseurs, de l'université, des politiques ; de là l'état avancé de la discussion aujourd'hui au Brésil. La musique populaire, d'une certaine manière, pose la question du désir sous de multiples formes, non seulement d'expression verbale mais d'expression gestuelle et corporelle. Cela, avec une capacité de pénétration qui crée une situation neuve, une situation singulière : la possibilité (ambivalente aussi) de discuter, de poser et d'élaborer cette question moléculaire à l'intérieur de ce que l'on appelle l'industrie culturelle. Il y a une musique de Caetano Veloso qui s'appelle Ele me deu um beijo na boca (il m'a donné un baiser sur la bouche), qui est d'une certaine manière un condensé ou une variation de la discussion philosophique qui se trouve dans l'Anti-Œdipe. Je crois qu'au Brésil cette théorie peut plus facilement entrer en dialogue avec ce type de chanson qu'avec les essais qui ont été écrits. Cette question s'exprime souvent poétiquement d'une manière irréductible, dans la musique et dans la danse. En outre, la musique populaire brésilienne pose ce problème à partir d'autres sources (par exemple les forces et les flux de la musique noire), à partir d'autres matrices, éloignées de la matrice européenne, qui produit cette théorie.

« L'individu, selon moi, est au carrefour de multiples composantes de la subjectivité. Parmi ces composantes certaines sont inconscientes. D'autres sont plus du domaine du corps, territoire dans lequel nous nous sentons bien »

Pages 117-118
Partons d'une table rase, d'une réduction générale de toutes les significations dominantes, qui débouchent sur l'affirmation selon laquelle il y aurait des

hommes et des femmes, des adultes et des enfants, un ordre animal et un ordre végétal. Jetons tout cela et considérons qu'il n'y a pas de corps, qu'il n'y a pas d'identité, car tout cela est catégorisé dans un certain mode de représentation. En revanche, considérons qu'il y a des objets singuliers, impliqués dans un processus général de déterritorialisation, objets poétiques en tant que ruptures de perception, en tant que compositions de processus des sensibilités et des représentations hétérogènes, qui à un moment donné vont s'organiser selon un profil déterminé qui ne pourra pas être rapporté aux références ordinaires des significations dominantes.
Ce que j'aime dans mon devenir-femme, ce peut-être une manière de taper le talon de la chaussure sur le sol, une manière de saisir l'intensité d'une relation d'organe (dans le sens le plus indéfinissable d'« organe »), une manière de territorialiser quelque chose, de se tourner vers un regard. Ce sont différents système d'intensité qui ne s'articulent pas nécessairement dans une signification de femme, qui ne sont pas nécessairement catégorisables dans un mode de représentation de femme. Mais il peut arriver qu'en même temps je sois dans un « trip masochiste », et que, dans ce cas, je demande à mon amante qu'elle articule et incorpore à la scène ces différents systèmes d'intensité. D'ailleurs, dans ce cas particulièrement, j'ai de grandes chances de ne pas réussir à réaliser cette articulation, étant donné la nature même du contrat sadomasochiste : il s'agit d'un processus dont la finalité est exactement se s'abolir en tant que tel. Tels systèmes d'intensité, tels types d'objets, pris dans ces différents processus relatifs, peuvent appartenir à des singularités totalement hétérogènes. Ils peuvent être du domaine d'une sémiotique éthologique : il s'agit de capturer quelque chose (comme un objet complètement déterritorialisé) et avoir l'intensité de cette capture, ce qui en éthologie, serait appelé fonction de *grasping*. Ils peuvent aussi appartenir au domaine d'une représentation plastique, ou musicale, au domaine d'une sémiotique corporelle, d'une caresse, ou encore ils peuvent être incorporés à une scène fantasmatique, ce qui fait qu'on répète toujours les mêmes scènes (même au sens de « faire une scène », ... toujours la même).
En d'autres termes, ces éléments de singularité moléculaire peuvent coexister et être impliqués à des niveaux totalement hétérogènes, selon la nature des processus auxquels ils se trouvent incorporés. C'est la même chose que piloter et mettre en œuvre une singularité qui va jouer un rôle dans un devenir-poétique, dans un devenir homosexuel, mais qui va aussi jouer un rôle dans un devenir-homme-de-lettres, dans un devenir-pouvoir dans un groupe social donné.

Corporéité et design des milieux

Pourquoi se préoccuper de la question du corps dans des études de design et d'art plastique ?
Le département design de l'École nationale supérieure d'art et de design de Nancy propose de repenser la place du corps dans la production des objets, des espaces, des services.
Le monde contemporain caractérisé par l'automatisation des activités, les moyens de communication numériques et virtuels, la délégation de notre activité perceptive à des objets techniques, de nos actions à des robots, nous offre de moins en moins l'occasion d'éprouver notre corps dans notre vie quotidienne. Sur ce constat déficitaire il y a lieu de poser à nouveaux frais la question de la corporéité dans notre manière de vivre, de la poser dans le champ du design, dans la formation des designers et plasticiens.
Comment se pose cette question dans une pratique de conception des espaces, des objets, des services, des images ? Quelle pédagogie faut-il mettre en œuvre pour y répondre ? Le design conçoit des artefacts tenant compte des usages, de l'écologie, des technologies nouvelles, des diverses formes de l'économie, des moyens de production et d'échange, des rapports sociaux.
Malgré la multiplicité des facteurs considérés, force est de constater que la majorité des productions suivent la tendance imposée par la sphère économique et productive de nos sociétés libérales, c'est à dire un accroissement de l'automatisation, de la robotisation, de la virtualisation et de la disparition des usages du corps. Dans certains domaines



comme le sport et les loisirs le design conçoit des produits augmentant les possibilités des usages du corps. Dans ce cas le design suit et abonde dans le sens des transformations sociales qui ont transféré les activités corporelles autrefois liées au travail et aux activités domestiques vers ces domaines. Cette situation interroge le design. Ne fait-il qu'entériner les transformations sociales existantes ou bien est-il capable d'initier des transformations nouvelles. Autrement dit, le design est-il en mesure de redonner à la corporéité une place qui ne soit pas celle que les forces conservatrices de la société lui assigne ?
Notre projet tente de répondre à cette question par une recherche projet en design. Le design n'est pas seulement une pratique de la conception mais une science qui réfléchit les modalités de sa mise en œuvre. Dans le prolongement des réflexions de Victor Papanek sur les besoins réels opposés à la création de besoins fictifs pour satisfaire une consommation sans limite, nous voulons reformuler la question de l'usage du corps et plus largement de l'expérience corporelle selon les besoins du corps. Sans même analyser davantage le lien réglant les usages du corps et les conditions sociétales cette recherche postule comme une évidence la nécessité d'une transformation des manières de vivre et de la société et par conséquent envisage sa dimension politique. Intitulé « Corporéité et écologie plurielle » la recherche souscrit au courant de pensée de l'écosophie liant les trois registres de l'environnement, de la subjectivité humaine et des rapports sociaux.

« le design est-il en mesure de redonner à la corporéité une place qui ne soit pas celle que les forces conservatrices de la société lui assigne ? »

Design et usage du corps

L'anthropologue Marcel Mauss distinguait les techniques du corps des techniques utilisant un outil ou un instrument. Ces dernières qui font usage d'un objet recouvrent presque la totalité de nos activités professionnelles, de loisir, que l'on effectue dans des espaces naturels, domestiques, de travail. Ce sont des actions faites de gestes qui ont une finalité pratique : façonner, cueillir et cuisiner un aliment, conduire une voiture, faire et payer ses courses, etc. Ces activités nous mettent en contact avec le monde artificiel contemporain et ses artefacts conçus par le design.



La tendance générale imposée par l'économie de la production industrielle est celle d'une disparition de ces gestes, d'une automatisation faisant disparaître les usages du corps, en particulier les usages collectifs des corps.
La robotisation accentue la tendance et rend la présence du corps inutile. Nous pouvons songer à l'évolution du travail agricole sur un demi-siècle pour voir comment nous sommes passés d'un travail collectif, à un travail individualisé puis à un travail robotisé. Inutile de décrire les conséquences psychologiques, sociales et écologiques tant elles sont patentes. Dans ce contexte, la recherche d'une réintroduction de la question de la corporéité dans le processus de conception du monde artificiel est évidement urgente et indispensable.
Le design contribue également aux évolutions des techniques du corps. Suivant la définition qu'en a donnée M. Mauss en 1934, elles désignent les façons de faire comme la marche, la nage, le sommeil, l'accouchement,.. Mauss a montré que ces techniques sont socialement déterminées, elles varient suivant les sociétés et se transforment avec le temps. Elles sont apprises par imitation des modèles sociaux proposés à l'enfant et perfectionnées par l'éducation, l'enseignement physique. Ces techniques déterminent le langage corporel, les gestes, les postures en intégrant les normes sociales. Elles sont alors incorporées et appartiennent à notre inconscient corporel. Ce sont nos habitudes, les gestes auxquels on ne pense plus. Le corps est déterminé par l'environnement social qui l'entoure et transformé par l'éducation.

Cette observation pose la question de la liberté que conserve le sujet corporel dans son éducation et par conséquent dans ses gestes, ses postures ; ou si au contraire il est définitivement aliéné par celle-ci. Mauss, Merleau-Ponty et Bourdieu en faisant appel à la notion d'habitus pour désigner ces dispositions et manières d'être constantes dans un groupe social ont montré comment nous pouvions échapper à son déterminisme, comment nous pouvions mener des actions relativement libres tout en assumant nos habitus. Chez Bourdieu par exemple, il s'agira d'exercer une liberté conçue comme une objectivation de soi par l'analyse sociologique et une capacité d'autodétermination.
Si Marcel Mauss distingue les techniques du corps des techniques qui utilisent des outils, des instruments, susceptibles d'avoir été conçus par un processus de design, nous pouvons néanmoins constater que les techniques du corps sont transformées dans notre monde contemporain par des objets du design. Nous pouvons prendre l'exemple de la transformation de la marche occasionnée par la création quasi-continue des nouvelles chaussures avec des matières ayant des caractéristiques modifiant fortement la nature du contact avec le sol, le déroulé du pied, etc. La question de la liberté éducative évoquée ci-dessus s'adresse également au processus de conception des objets. Les objets du design permettent-il d'échapper aux normes, proposent-ils des apprentissages inédits, des gestes exploratoires, des libertés d'action ?
Que ce soit dans les techniques du corps ou les autres activités de la vie quotidienne, le design détermine

« Les corps en cuillère ». Confort d'un agencement collectif. Cette figure chorégraphique a été reprise par Mathilde Monfreux pour une performance collective créée à Marseille dans le cadre du festival Dansem 2017. Pour voir la performance : https://vimeo.com/250583088





par ses productions une partie des conditions de l'usage du corps. Ses productions recouvrent le champ immense des artefacts et les possibilités de réintroduction de ces usages sont multiples. Où faut-il réintroduire des pratiques corporelles ? Est-ce dans les interfaces avec les objets, dans les nouveaux services (comme le Vélib), dans les comportements dans de nouveaux espaces ? Pour qui faut-il les réintroduire et selon quels critères ? Est-ce en fonction de l'age, de l'état de santé, etc ? Faut-il réfléchir à partir des objets et de leur fonctionnement ? Réintroduire des gestes anciens, par exemple : est-il mieux de tourner un robinet et de renoncer au détecteur de présence qui déclenche automatiquement l'écoulement ? Faut-il créer de nouveaux gestes comme les mouvements des doigts sur les écrans de notre smartphone ?
Mais, comment ne pas limiter les gestes par la fonction ? Une telle démarche focalisée sur la fonction garantie t-elle un usage du corps suffisant et épanouissant corporellement et mentalement ? Ou bien, faut-il réinventer l'usage du corps à partir de gestes simples comme marcher, dormir, s'asseoir, se tenir debout, tenir dans la main, en considérant ces gestes comme des habitus mais aussi comme des gestes potentiellement ouverts à la nouveauté, en cherchant à ne pas les limiter par la fonctionnalité des objets, des espaces, des modèles culturels et sociaux, en les considérant comme un langage du corps ? Cette méthode ne pourrait-elle pas mieux aboutir à un épanouissement corporel au sein de notre environnement contemporain ? Au lieu de distribuer les usages du corps dans une myriade de mouvements indexés sur les fonctionnalités il s'agirait de retourner radicalement la proposition, de partir des mouvements du corps pour redessiner les objets, les services, les espaces, les usages, les comportements. Que serait un quartier, un territoire conçus à partir de la marche ? Si nous n'excluons pas d'emprunter les deux types de démarches (partir de la fonction ou partir des gestes) exposées ci-dessus suivant les projets, la deuxième voie nous semble plus adéquate à notre postulat de départ dans lequel nous soulignions une disparition des usages du corps due à l'évolution de notre société caractérisée par un fonctionnalisme envahissant tous les aspects de la vie humaine.

«La tendance générale imposée par l'économie de la production industrielle est celle d'une disparition de ces gestes, d'une automatisation faisant disparaître les usages du corps, en particulier les usages collectifs des corps.»

Usage du corps et danse.
Pour mettre en œuvre cette démarche, la formation du département design propose dans ses programmes d'enseignement des wokshops faisant intervenir des danseurs et des chorégraphes. Les gestes humains et la conscience corporelle sont les thématiques de travail de cette démarche. Les étudiants sont alors engagés dans une expérimentation incluant leur propre corps et le corps d'autrui. Comme toute action pédagogique, elle vise à transmettre des connaissances, des savoir- faire, des savoir-être. La discipline de la danse, qui a pour objet le corps en mouvement et parmi ses champs d'étude et de recherche : l'analyse du mouvement, est la discipline de référence en ce domaine. Elle fournit le socle de compétences nécessaires à un tel projet pédagogique. Les études en danse sont riches d'un corpus théorique important, la diversité des manières de danser reflète la fertilité de la recherche pratique menée par les danseurs, les chorégraphes. Mais surtout, la danse partage avec le design sa finalité artistique, c'est une pratique sociale critique, créative et politique dans laquelle le geste n'est pas réduit aux codes et aux normes mais ouvert à l'invention. La danse est ici envisagée comme un champ de compétences sur le geste humain et la conscience de notre unité somato-psychique, compétences à partir de quoi une pédagogie peut-être déployée. Par conséquent, on l'aura compris il ne s'agira pas dans ces workshops forcément de danser et de produire une danse.
Patrick Beaucé

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES DES TEXTES DU WORKSHOP

Batson Glenna. «*L'éducation somatique dans le milieu de la danse*». Copyright © 2009-2010 International Association for Dance Medicine and Science. http://www.iadms.org/?294

Bernard Michel. *« L'approche psychobiologique du corps. La genèse de la conscience du corps propre », « L'approche phénoménologique du corps : mon corps comme être au monde »,* in Le corps, Éditions du Seuil, 1995, pp. 33-53.

Cizeron Marc, Huet Benoit. *« Regard phénoménologique sur l'expérience corporelle. »***,** N. Gal-Petitfaux et B. Huet, pp.11-24. L'expérience corporelle, revue EP.S, 2011.

Merleau-Ponty Maurice. *« La réversibilité du tangible », « La spatialité du corps propre et la motricité »* in Philosophie du corps. Expériences, interactions et écologie corporelle, textes réunis par Bernard Andrieu, 68-75 ; 278-286. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2010.

Merleau-Ponty Maurice, «*L'Oeil et l'Esprit*», collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1964.

Ogien Ruwen. *« Les dangers du particularisme moral »*, in Mon dîner chez les cannibales et autres chroniques sur le monde d'aujourd'hui. Éditions Grasset, 2016, pp. 121-131.

Pattaroni Luca. *« Le care est-il institutionnalisable ? »*, in Le soucis des autres. Éthique et politique du care., sous la dir. Patricia Paperman et Sandra Laugier, 209-232. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociale, Paris, 2011.

Tronto Joan. «*Un monde vulnérable, pour une politique du care*». Éditions la découverte, coll texte à l'appui/philosophie pratique, paris, 2009.

Un workshop qui s'est déroulé du 20 novembre au 23 novembre 2017 à l'École Nationale Supérieure d'Art et de Design de Nancy

Une publication de l'Unité de recherche sur le design des milieux de l'ENSAD Nancy

Assemblage et mise en page des éléments par Ophélie Benito