



**HAL**  
open science

## Les Sciences Humaines comme sciences du singulier : analyser, prédire, comprendre, interpréter ?

Frédérique Lerbet-Sereni

### ► To cite this version:

Frédérique Lerbet-Sereni. Les Sciences Humaines comme sciences du singulier : analyser, prédire, comprendre, interpréter ?. La recherche en éducation : épistémologies et méthodologies, Jun 2014, Mexico, Mexique. halshs-03500932

**HAL Id: halshs-03500932**

**<https://shs.hal.science/halshs-03500932>**

Submitted on 22 Dec 2021

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

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

## **Les Sciences Humaines comme sciences du singulier : analyser, prédire, comprendre, interpréter ?**

Frédérique Lerbet-Sereni

Professeur, UPPA

Laboratoire Experice

Par ces tristes et sombres temps où la calculette et les tableaux Excel disent la vérité de l'action humaine, - car celle-ci ne peut être que comptable -, où ce qui n'est pas gros ou grand ne vaut pas, je suis très contente de pouvoir ici dire quelques mots d'un autre regard possible sur le monde humain, et sur la recherche à laquelle je m'efforce de contribuer. Je vous remercie vivement de m'avoir invitée à le faire, et je crois que l'AFIRSE fait partie des quelques lieux (de plus en plus rares) où la fonction critique peut encore s'exercer à l'égard de l'ordre convenu du monde auquel il nous faut, nous dit-on, nous adapter. S'il existe des recherches, qui produisent éventuellement des résultats, c'est parce qu'il y a un chercheur en chair, en os, en émotions, en réflexions, en imagination, et pas une machine à produire des résultats. Essayons de ne pas le refouler, mais de penser au mieux, au plus loin, avec cette situation heuristique de fait.

### Prémisses

Les Sciences Humaines sont des sciences produites par des hommes à propos des hommes, c'est-à-dire également d'eux-mêmes : il n'existe pas de discours possible extérieur aux hommes à propos des hommes, pas de méta-discours qui ne contiendrait pas son énonciateur.

Les Sciences Humaines sont des sciences du vivant. Le vivant n'est pas la somme de ses éventuelles « caractéristiques », mais est animé des dynamiques d'interactions internes composées à des dynamiques d'interactions avec un environnement socialisé/socialisant, dynamiques toujours singulières car en contexte, historicisées et jamais reproductibles à l'identique.

Bref, en Sciences Humaines, l'expression « toutes choses égales par ailleurs », qui autorise les généralisations, n'a pas grand sens, car rien n'y est jamais égal. Les contextes ne sont jamais semblables, les situations que l'on s'efforce de comprendre

sont toujours déjà en mouvement et en transformation, et observer, écouter, parler avec ceux ou cela que nous essayons de comprendre, c'est le transformer et se transformer.

Fortes à la fois des grandes traditions et des avancées de la physique du XX siècle, comment les sciences humaines peuvent-elles demeurer humaines, et, en somme, résister à alimenter les tableaux Excel, c'est-à-dire comment peuvent-elles produire un autre discours que celui qui autorise à faire entrer le monde humain dans des cases comptées/comptables, celles des machines nommées *computers* ?

La question du sens (sens de l'action humaine, sens de la pensée, sens du savoir, sens de l'existence, et sens de la recherche aussi) est celle qui spontanément vient se dresser devant les lois comptables : ajouter, soustraire, multiplier des comportements, des émotions, des représentations, des cognitions, des interactions n'a aucun sens. Nous le savons, et pourtant tel est encore et encore le critère de scientificité des sciences humaines : compter, et interpréter statistiquement les comptages en faisant comme s'ils parlaient d'eux-mêmes (« les chiffres ne mentent pas », se targuent d'ailleurs les décideurs d'aujourd'hui), c'est-à-dire tenter d'effacer la trace de sens humainement produit ; et parfois, transformer même au passage les corrélations statistiques en liens de cause à effet dont on ignore pourtant tout. Quel *cogito* pourrait donc bousculer le bel ordre pur de l'illusoire *computo* ? A moins que ce ne soit la capacité à lâcher provisoirement *et l'un et l'autre* qui nous permettrait d'envisager d'autres possibilités de sens, moins convenus, mais peut-être plus créatifs ?

Comment opère la boucle outillage conceptuel/observation du singulier pour que le chercheur soit légitime à produire des savoirs nouveaux, qui ne soient pas que la description de l'observation, ni que la confirmation de théories antérieures, mais contribue à un renouvellement théorique méthodologiquement ancré, c'est-à-dire aussi à des audaces méthodologiques à l'égard des normes scientifiques en vigueur ?

Parler de « singulier », c'est parler de « clinique ». Que peut signifier la recherche clinique en sciences humaines ? Cherchons-nous à y guérir, à y soigner, à y réparer quelqu'un ? Cherchons-nous à établir des remèdes ? La recherche en éducation relève-t-elle de recherche de solutions à des problèmes d'apprentissage, comme la recherche médicale serait recherche de nouveaux outils de diagnostics et de traitements ?

« Clinique », c'est *kliné*, c'est le lit, devant lequel on s'incline, avec respect, ou avec condescendance, comme on veut, comme on peut, près duquel on se tient « au chevet ». Comment savoir se tenir au chevet de notre terrain, pour qu'il nous révèle du sens à interpréter ? De quoi s'agit-il dans le « se tenir » ? Que serait, pour chacun d'entre nous, « bien se tenir » méthodologiquement ? Quelle serait donc, au fond, notre épistémologie de référence, la relation qui nous semble possible, souhaitable avec notre terrain, à nous chercheur, pour produire du savoir nouveau sur ce monde humain qui est le nôtre ? Entre cognition, perception, sensation, quelle clinique privilégions-nous ? Comment les faisons-nous jouer ensemble ? La cognition, la perception, la sensation de qui considérons-nous ? Celle d'autrui ? Celle qui émerge de la relation qui nous lie à lui ? La nôtre ? S'agit-il que nous sachions le faire parler ? Que nous soyons professionnels de la perception affûtée car exercée d'autrui, dans ses manifestations jamais similaires ? Se peut-il que ce singulier, ce « un seul » puisse faire vaciller nos savoirs savants, nous ouvrir vers d'autres à inventer ? Se peut-il qu'à lui seul il nous aide à faire lâcher en nous même des résistances à comprendre, sentir, imaginer, oser se voir ça ?

Suffit-il de remplacer la grammaire des nombres par celle des mots, le multiple par l'un, pour être assuré d'échapper au modèle scientifique dominant des sciences exactes, quand elles-mêmes n'osent plus s'appeler ainsi d'ailleurs ?

Les sciences du singulier sont souvent des sciences « du cours des choses », de l'expérience vécue, de *l'Erlebnis*, quand celles plus délibérément comptables renvoient à l'expérimentation, *l'Erfahrung*, qui arrête le cours ordinaire de la vie pour fabriquer des situations multiples, mesurables, reproductibles, comparables entre elles. Je vais exposer trois chemins, trois façons d'appréhender ce singulier comme sujet de son expérience, et je développerai davantage le troisième temps, celui où la recherche elle-même est aussi considérée comme expérience-épreuve pour le chercheur :

I Expliquer le sens de l'expérience de l'autre au service de l'orientation-hypothèse du chercheur : le singulier y est l'autre, le cas.

II Partager avec autrui la signification de son expérience, par une ana-synthèse à visée de co-naissance : le singulier y est la relation entre le chercheur et du terrain

III L'expérience de recherche est épreuve sensible du chercheur : cesser de vouloir comprendre et se laisser faire autre : le singulier y est le chercheur.

## **I - Expliquer le sens de l'expérience de l'autre au service de l'orientation-hypothèse du chercheur**

Etablie sur les traces existantes, l'observation et/ou le discours recueilli d'un vécu singulier (une personne, un groupe, une entreprise), l'ambition est de collecter le maximum d'informations possibles à propos du cas sur lequel nous nous penchons, traces hétérogènes entre elles mais dans lesquelles le « cas » est impliqué.

Leur analyse est construite en fonction de l'hypothèse du chercheur : ce que l'on a vu, entendu est réorganisé dans une autre logique, une grille au service de la problématique. Bien souvent, ce matériau à la fois singulier et pluriel fait l'objet d'une transformation quantitative, de comptages d'occurrences de type analyse de contenu, et c'est à l'intérieur du « cas » que l'on va chercher des ressorts de comparaison interne, entre telles ou telles tendances repérées, régularités, ou contradictions..

Le singulier s'y trouve ainsi expliqué, par une sorte de dépliement des caractéristiques vers leur exhaustivité, et l'ambition de détailler chacune d'elles. C'est le tout de l'un qui accorderait alors un statut de science à cette démarche, un tout que le chercheur, parce qu'il n'en fait pas partie, serait à même de percevoir et comprendre, car conceptuellement outillé pour le faire.

On peut ici voir la quête de vérité satisfaite dans la preuve apportée par la confrontation répétée d'éléments jusque là épars, qui convergent vers un sens à la fois caractéristique et généralisable. Mais comprendre veut, bien souvent, signifier comparer avec les modèles théoriques pré-existants, qui ont valeur de norme, et la recherche tend vers la mesure de l'écart à la norme, le repérage des « ratés » de la situation, plutôt que vers la quête de ce qui s'est joué, dissimulé derrière l'hypothèse. L'interprétation, le sens proposé, est en quelque sorte pré-orienté par l'hypothèse. Il donne en retour l'orientation à tenir pour d'autres situations à venir, et satisfait alors aussi à la visée de prédiction, soutenue par la norme.

Ce que l'on appelle les études de cas (*cases studies*) relève de la même épistémologie. La méthode s'y efforce alors à une exhaustivité de données à propos de ce cas, dont le nombre toujours plus grand de données assurerait la scientificité de l'analyse. C'est en prétendant tout connaître de l'un que se justifierait la légitimité scientifique de la généralisation, voire de la prédiction, dans une fidélité à l'adage du « toutes choses égales par ailleurs ». Le nouveau savoir produit, dans sa généralisation, contribue alors à la production de nouvelles normes, références scientifiques d'où se déclineront les « bonnes pratiques » sociales.

Chaque fois, le chercheur est le re-compositeur des traces d'un autre (individu, entreprise, famille, institution) au service d'une théorie, de la vérification de ses hypothèses, ou de son intuition. Si ce « cas » sert à la vérification d'hypothèses qualitatives, il me semble qu'il penche vers le « un » : il est un parmi tous les autres, « ordinaire, moyen, commun ». Si ce « cas » génère un savoir d'un nouveau genre, je le vois comme « singulier ». Rien n'est, en soi-même, « un » ou « singulier » : c'est la façon dont le chercheur s'adresse à lui du point de vue de son projet heuristique, qui l'identifie comme « un » (il est alors représentant du général) ou comme « singulier » (il ouvre sur du sens propre).

Si je regarde avec le recul et au prisme des travaux suivants ce que j'ai fait dans ma thèse il y a 20 ans, j'y vois un mixte de ces deux postures, peu élucidées bien sûr dans l'instant. Je n'ai pas cherché à noyer le « cas » dans une multitude d'informations le concernant, je me suis bien efforcée de le regarder aussi profondément que possible tel qu'en lui-même, dans le moment même de son « apparaître » (il s'agissait d'une situation de jeu entre deux frères, enregistrée sur le vif et à leur insu, et transcrite). L'analyse du corpus, puis son interprétation, m'ont permis de produire une modélisation générique de la relation, indépendamment de sa connotation de jeu ou de fratrie. De ce point de vue, j'y ai bien reconnu du singulier universalisable. Mais j'y avais aussi une intention, à défaut d'hypothèse, celle de formaliser la « bonne relation complexe », en cherchant les traces, y compris comptables, dans mon corpus de 40 minutes, même si je prétendais seulement chercher à comprendre ce qui s'y passait. Et là, je ne le regardais plus comme « ce » cas, mais comme « un » cas auquel les autres, tous les autres, pouvaient devoir se comparer, qui pouvait faire référence, et, si je n'y prenais pas garde, norme.

Quand le cas unique semble permettre/contenir une explication définitive à la question du chercheur, il me semble que l'illusion de savoir fini-finissable y est comme encore plus grande encore que dans les travaux quantitatifs. Car eux savent que leur validité ultime n'est que statistique, et que le nombre dissimule l'absence de sens. Enfin, parfois, ils l'oublient aussi, c'est vrai. Mais dans les processus heuristiques de dévoilement du sens, d'interprétation assumée, l'essentiel à ne pas oublier serait que tout dévoilement, tout dépliement, en même temps, voile et replie, ailleurs, autrement. Toute lumière génère son ombre propre, la lumière du sens y compris.

La limite, alors, ne réside pas dans l'unicité du cas, mais dans ce que le chercheur s'impose ou non comme regard auto-critique, méthodologique et épistémologique, sur le chemin qu'il a parcouru.

Parce qu'elle est souvent invisibilisée (bien qu'opérante), la question de la norme dans les sciences du singulier me semble particulièrement importante, car elle se heurte à ce qui fait la puissance du singulier : son autonomie (Varela), sa perpétuelle auto-éco-réorganisation (Morin), sa normativité (Canguilhem), sa subjectivité, sa liberté. Les sciences du singulier seraient ainsi des sciences tendues vers l'élucidation des normativités en jeu, des sciences, au fond, a-normales, hors champ de la norme, et sont en cela précieuses, y compris politiquement.

## **II L'expérience de recherche est un partage de signification entre le chercheur et le terrain : comprendre par l'autre qui se comprend**

Le deuxième chemin d'expérience de recherche s'efforce de reconnaître la limite de l'interprétation des observations, traces, discours d'autrui en extériorité pseudo-objective (quand la quête n'est que celle du chercheur pourtant) pour envisager une recherche partagée de sens entre le chercheur et son terrain, une herméneutique co-construite.

On peut envisager là au moins deux grands courants méthodologiques : la recherche-action et les histoires de vie. Ces méthodes ont en commun de reconnaître que le dispositif de recherche crée une nouvelle entité, un nouveau système-recherche, constitué du « cas », du chercheur et de leur relation. Jean-Louis Le Grand et Gaston Pineau parlent à ce propos, de modèle dialogique de co-investissement : « son option

épistémologique est que l'explicitation du savoir implicite est une œuvre conjointe, nécessitant un co-investissement des acteurs impliqués dans les deux opérations d'énonciation et de travail sur l'énoncé. Le sens n'est pas réductible à la conscience qu'en ont les acteurs. Mais il ne l'est pas davantage à l'analyse des chercheurs. Chacun, de par sa position, en possède une partie ». On serait, selon les auteurs, en présence d' « une situation heuristique exceptionnelle de communication et de confrontation entre ces différents porteurs de sens, courants et savants, à condition de laisser jouer les rapports d'échange selon leur dynamique intrinsèque et non selon les règles empruntées » (*Les histoires de vie*, p 102).

L'expérience de recherche est une expérience relationnelle, et le critère de vérité résiderait dans le fait que les résultats d'analyse, de synthèse, d'interprétation sont validés conjointement par le « cas » (ici le narrateur de sa vie) et par le chercheur, chacun de sa place propre, dans une double implication toujours à tisser-se tissant. Ce qui peut y devenir singulier, c'est le tissage, l'entrecroisement, l'enchevêtrement des voix, et le « cas » devient alors celui du couple chercheur-narrateur, dans une clinique co-construite, disponible à l'émergence du sens plutôt qu'à sa construction.

Comme dans la recherche-action existentielle telle que R. Barbier l'a travaillée, l'écoute est à la fois « scientifique, philosophique et poétique », mais finalement chez l'un comme chez l'autre, si le dialogue réussit à se nouer, et pas seulement une négociation. En même temps, le chercheur est seul garant du cadre heuristique qui rendra le travail partageable avec la communauté de chercheurs, c'est-à-dire questionnable, critiquable, transformable. Le signera-t-il seul, ce travail, ou à deux ? Les aventures à rebondissements de Gaston Pineau et Marie-Michèle à la suite de *Produire sa vie*, sont à cet égard intéressantes.

La recherche-action me semble assez voisine méthodologiquement des histoires de vie : dispositif construit, négociation du sens, pas d'hypothèses de recherche préalable mais une disponibilité à la parole qui vient, à ce qui se passe, et la puissante question du trait d'union entre recherche et action, c'est-à-dire aussi des trait(s) de séparation, bien sûr nécessaires à l'union, avant, pendant, après.

Quel est le « nous » possible,- celui de la relation et de la séparation-, tant des histoires de vie que de la recherche-action, qui dirait en quelque sorte la singularité de la relation ? Peut-être que ce serait là l'idéal de ce que Foucault (*Naissance de la clinique*,

p x-xi) appelle avec critique le « colloque singulier » du médecin et du patient, témoin pour lui de « la formulation la plus serrée d'un vieil humanisme médical, aussi vieux que la pitié des hommes, (...) par quoi deux individus sont « engagés » dans une situation commune mais non réciproque. ».

Le fait que le sens produit soit le fruit d'explicitations permanentes de l'un à l'autre, que l'on décide d'arrêter de façon négociée à un moment, est peut-être une façon d'y reconnaître plus aisément le caractère provisoire, et donc inachevable de toute entreprise herméneutique. Pour autant, imaginer, comme certains voudraient le croire, que l'autre y devient le garde-fou des projections de sens du chercheur, parce que le processus d'élucidation y serait réciproque et non plus seulement refoulé ou réflexif, que les résultats y seraient en somme « plus vrais », car plus proches du « pur » que contient la co-élucidation de l'un par l'autre, ces considérations ne me semblent que témoigner qu'alors, la méthode demeure sous le sceau d'une herméneutique explicative, ce que peut suggérer le terme « ana-synthèse » des histoires de vie.

Pour ma part, lorsque j'ai essayé, sous la direction de Gaston Pineau, avant la thèse, de m'employer à cette méthode des histoires de vie dans mon travail de chercheur, je n'y suis pas parvenue. J'ai longtemps pensé que c'était l'objet même de ma quête qui la rendait impossible : un couple ne peut pas se dire, sauf au risque de se perdre. Il me semble en fait que peut-être je ne pouvais pas l'entendre au sens des histoires de vie : je ne pouvais pas m'immiscer dans la production de sens partagé d'une histoire qui n'était pas la mienne, je n'avais aucune légitimité à interpréter, même dans le cadre d'une co-interprétation, ce qui trouve son sens dans ce qui ne peut pas s'élucider. La perspective d'élucidation, même partagée, de la vie d'autrui, demeure à mes yeux un leurre épistémologique.

Cependant, la non réciprocity relationnelle dénoncée par Foucault, la même qui, entre le chercheur et son terrain, a pu me gêner à l'égard des histoires de vie, est celle qui m'incite aujourd'hui à opérer un retournement où le terrain interpelle le chercheur, sans attente de réciprocity, vers sa propre singularité. C'est cette singularité qui devient alors susceptible, sous certaines conditions, de perspectives autopoïétiques, créatrices de sens.

### III La recherche comme épreuve du chercheur : le sensible in-signifiant scientifique

J'évoquerai mon aventure mytho heuristique pour finir, mais je voudrais d'abord inscrire ce retournement dans un chemin ouvert par Georges Devereux et par Jeanne Favret-Saada.

#### Un chemin déjà ouvert...

A Devereux, nous devons d'avoir lui aussi fait retour de réciprocité en réflexivité, et reconnu que le chercheur en sciences humaines est à lui-même son propre sujet d'étude, guidé par les clignotants de son contre-transfert. Voici par exemple ce qu'il écrit dans *De l'angoisse à la méthode* (p 15-16) : « A la lumière de l'idée d'Einstein selon laquelle nous ne pouvons observer que des événements survenus auprès de l'observateur – que nous ne connaissons que ce qui a lieu auprès de et dans l'appareil d'expérimentation, dont l'élément le plus important est l'observateur – (...), j'affirme que c'est le contre transfert, plutôt que le transfert, qui constitue la donnée la plus cruciale de toute science du comportement, parce que l'information fournie par le transfert peut en général être également obtenue par d'autres moyens, tandis que ce n'est pas le cas pour celle que livre le contre transfert (...). L'analyse du contre-transfert est scientifiquement plus productive en données sur la nature humaine ». Plutôt que de nous demander comment comprendre ce qui se passe en l'autre (le terrain), demandons nous ce qui se passe en nous dans notre observation/rencontre avec le terrain, dit-il en substance. Devenons le clinicien de nous-même chercheur, écoutons nos signes intérieurs, réveillés par ce qui nous demeure difficile à comprendre/interpréter de notre terrain. Ce qui suppose, bien sûr, d'accepter de reconnaître que nous ne comprenons pas tout de l'autre, et qu'il nous met sur notre voie de chercheur quand il nous échappe.

L'observateur comme faisant partie de l'observation, absolument, est également la position épistémologique et méthodologique soutenue par Jeanne Favret-Saada dans son travail déjà ancien sur la sorcellerie dans le bocage normand, repris en 2009 dans *Désorceler*. Elle y critique de façon virulente l'usurpation ethnologique d'observation-participante (quand on participe, on n'observe pas, et quand on observe on ne participe pas, dit-elle en substance, ce que disait déjà Tchouang Tseu sous la forme « quand on parle, on ne perçoit pas, quand on perçoit, on ne parle pas »), ainsi que celle d'empathie. Par exemple p. 155-156 « Une deuxième acception de l'empathie – *Einführung*, qu'on

pourrait traduire par communion affective- insiste au contraire sur l'immédiateté de la communication, sur la fusion avec l'autre qu'on atteindrait par identification avec lui. Cette conception est muette sur le processus d'identification, mais elle insiste sur son résultat, le fait qu'elle permette de connaître les affects d'autrui. Je dis, au contraire, qu'occuper telle place dans le système sorcellaire ne me renseigne en rien sur les affects de l'autre ; occuper telle place m'affecte, moi, c'est-à-dire mobilise ou modifie mon stock d'images, sans pour autant m'instruire sur celui de mes partenaires. Mais – et j'insiste sur ce point, car c'est là que devient éventuellement possible le genre de connaissance que je vise – le seul fait que j'accepte d'occuper cette place et d'en être affectée ouvre une communication spécifique avec les indigènes : une communication toujours involontaire et dépourvue d'intentionnalité, et qui peut être verbale ou non.

Quand elle est verbale, il se passe à peu près ceci : quelque chose me pousse à parler (disons, de l'affect non représenté), mais je ne sais pas quoi, pas plus que je ne sais pourquoi cela me pousse à dire justement cela. » (...)

« Quand cette communication n'est pas verbale, qu'est-ce donc qui est communiqué et comment ? Il s'agit bien de la communication immédiate qu'évoque le terme d'*Einfühlung*. Pourtant ce qui m'est communiqué, c'est seulement l'intensité dont l'autre est affecté (le premier Freud parlerait d'un « quantum d'affect », ou d'une charge énergétique). Les images qui, pour lui et pour lui seul, sont associées à cette intensité échappent à cette communication. De mon côté, j'encaisse cette charge énergétique à ma façon, personnelle : j'ai, mettons, un trouble provisoire de la perception, une quasi-hallucination, ou une modification des dimensions ; ou encore, je suis submergée par un sentiment de panique ou d'angoisse massive. »

Elle poursuit (p 158-159) sur cette dimension sensible du chercheur de la façon suivante : « Comme on le voit, qu'un ethnographe accepte d'être affecté n'implique pas qu'il s'identifie au point de vue indigène, ni qu'il profite de l'expérience du terrain pour se chatouiller l'égo. Accepter d'être affecté suppose toutefois qu'on prenne le risque de voir s'évanouir son projet de connaissance. Car si le projet de connaissance est omniprésent, il ne se passe rien. Mais s'il se passe quelque chose et que le projet de connaissance n'a pas sombré dans l'aventure, alors une ethnographie est possible », dont elle précise ensuite ce qu'elle nomme les « quatre traits distinctifs », qui sont une

façon d'inscrire dans la recherche des temporalités nettement différenciées à l'intérieur desquelles se jouent des processus heuristiques eux aussi clairement « schizés ».

Accepter cette affectation personnelle sans chercher à la comprendre ; tenter de transcrire l'expérience vécue par le chercheur sans jugement (un clin d'œil à la phénoménologie) ; et, ensuite, tenter une analyse de ses propres traces qui rend plausible une compréhension nouvelle du phénomène, *via* l'interprétation de sa propre expérience impliquée, par exemple en occupant ici une place de « sorcière » dans les situations de sorcellerie vécues : telle est, grossièrement résumée, la méthode clinique restituée par Jeanne Favret-Saada. Celle qui lui a valu à l'époque les foudres de ses collègues anthropologues, car au lieu d'y rémunérer ses indicateurs pour qu'ils acceptent de dire leur expérience, elle acceptait d'y être rémunérée pour ses actions de sorcellerie, comme les autres, une parmi d'autres, et pourtant pas exactement la même.

De mon point de vue, ce que disent en commun Georges Devereux et Jeanne Favret-Saada est de deux ordres : d'une part le fait que le chercheur « en est », de ce qui le préoccupe, de sa problématique (contre transfert chez l'un ; implication chez l'autre) ; d'autre part que la recherche est une expérience d'autant plus aboutie qu'on s'y laisse aller aussi pleinement que possible, qu'on s'y laisse toucher par toutes les possibilités de sensibilité propres à un être humain (être affecté, corporellement et imaginativement, c'est-à-dire accepter, pendant un temps, de ne plus être tenu par son armature conceptuelle parfois rationalisante) et qu'elle devient événement faisant épreuve. Epreuve personnelle reconnue, et donc épreuve heuristique, quand on est chercheur. Si l'on accepte la dimension créatrice de la recherche, il n'y a rien d'exceptionnel là-dedans : sommes-nous choqués quand un artiste rapporte sa mise en jeu profonde dans son œuvre ?

Il s'agirait alors de concevoir la clinique comme, par delà le sens perceptif aiguïté du « coup d'œil » et du *kaïros*, la capacité à oublier les sens pour laisser faire le sensible. Il ne s'agit plus de collecter des informations à l'extérieur de soi, dans son terrain, ni de bien comprendre l'autre pour un beau dialogue herméneutique, mais de se laisser toucher, sans chercher à savoir ce qui se passe, ni ce qui va en advenir, se faire en quelque sorte étranger à ce soi-même que l'on connaît bien, se laisser altérer, et se laisser faire. Accepter, en suivant Varela (*L'inscription corporelle de l'esprit*, p 207), que « la connaissance dépend d'un monde inséparable de nos corps, de notre langage et

de notre histoire culturelle –bref, de notre corporéité ». C'est mon corps qui me signale que je suis touchée, que je n'y vois plus très clair, bref que quelque chose du monde me fait signe de manière inconnue, c'est-à-dire non encore connue et dont la connaissance se situe au-dedans de moi. C'est mon corps qui m'indique un nouveau passage, peut-être d'intelligence renouvelée.

... qui se poursuit

Je terminerai donc par mon propre témoignage de mon épreuve mytho heuristique avec Antigone, aventure des dix dernières années, ouvrant et ré ouvrant des passages de sens renouvelés avec ce que je ne parviens plus à appeler un « objet de recherche », mais plutôt un « embarras de chercheur », cette affaire dont on ne se débarrasse pas, à savoir, en ce qui me concerne, la question de l'autonomie en relation, qu'on peut appeler « accompagnement ».

Quand je regarde dans mon rétroviseur personnel, j'ai toujours travaillé avec des corpus singuliers, et les travaux de recherche que j'encadre recourent rarement aux statistiques. Pour autant, ils satisfont aux exigences popperiennes, apportent les preuves des résultats, produisent des renouvellements théoriques. Méthode clinique classique où un cas, peu importe lequel, celui qui vient, est reconnu comme porteur d'universaux que le chercheur a en charge de débusquer et d'argumenter. Pourtant, quand Antigone est venue cogner à ma porte de chercheur et s'est invitée dans mes embarras, j'avoue que j'en ai été contente, soulagée presque : si ça marche, je vais pouvoir inscrire mes « colloques singuliers » avec mes corpus antérieurs dans un ordre universel, celui du mythe, et m'évader un peu, aussi, avec mes collègues de l'ouvrage *Mythes et éducation*, du carcan que véhicule le mot « science » dans « sciences de l'éducation », pour flirter avec quelque chose comme une anthropologie de l'éducation, une réhumanisation de l'éducation, puisqu'affiliée à l'ordre humain de la tradition occidentale, toujours présent et réactualisé.

En fait, il me semble que j'ai alors organisé un colloque singulier entre mes propres travaux antérieurs et le mythe, colloque dont j'assurais les deux voix, mais qui n'était possible qu'à la condition que je me taise, et que je me laisse traverser, toucher, bousculer, habiter par elles. Et qu'ensuite je me le réfléchisse :

- Comment suis-je touchée, dans mon histoire, dans ma vie, dans mon *Erlebnis*, qui m'autorise absolument à accorder du crédit de savoir éducatif à cette connaissance incarnée, pour reprendre les mots de Varela, qui pourtant me vient d'ailleurs que de moi, et de si loin ?
- Quels sont mes points de résistance, c'est-à-dire mon contre transfert, donc, ou quelque chose comme cela : que (me) signifient-ils d'un inimaginable-impensable éducatif qui pourtant s'impose ?

La méthode, s'il faut tenter de l'élucider, pourrait tenir en ceci : il m'a fallu cesser d'avoir une intention heuristique de quelque nature que ce soit, et laisser venir ce qui venait, aussi bizarre que cela puisse m'apparaître. Lâcher le contrôle des sens pour que ça parle à un autre niveau de conscience, accueillir les images d'une Thèbes que je n'ai jamais vue, et sentir que du nouveau était possible quand j'étais ennuyée, quand je ne comprenais pas ce qui se passait, ce qui se disait, ce qui se jouait. Ne pas évacuer ce qui nous dérange, ce qui ne s'inscrit pas dans notre antérieur si savamment construit et reconnu, voilà, à mes yeux, la professionnalité du chercheur. Le chercheur est la recherche, sauf à se faire technicien consciencieux dans l'application des méthodes du marché, celles encouragées au nom...de l'innovation, comme s'il n'y avait pas là une contradiction majeure.

« Quiconque n'a jamais été visité par son spectre n'est pas tout à fait humain », m'a un jour renvoyé un collègue à propos de mon histoire avec Antigone. Comment peut-on être chercheur en sciences humaines, si l'on ne cherche pas à être aussi humain que possible ? Il suffit juste, quand le spectre bienfaiteur arrive en nous, de ne pas le craindre. De ce point de vue, Georges Gusdorf aide à comprendre ce qui peut se jouer dans le rapport au mythe (*Mythe et métaphysique*, p. 308) « Le mythe se développe au niveau de la présence au monde originaire, dont il s'efforce d'assurer la signification matérielle, alors que la raison poursuit son effort dans le sens de l'élucidation formelle. Le signe de la raison est la transparence, la réductibilité. Le mythe au contraire apparaît opaque à l'esprit, ce qui n'empêche pas cette opacité de se donner elle-même comme une évidence intrinsèque. Le mythe est à la fois obscur et clair. Il tranquillise l'esprit par la liquidation de l'angoisse, localisée et compensée par des modes appropriés de conjuration. La raison ne fait pas sa part à l'angoisse ; elle prétend la nier en montrant qu'elle n'a pas de fondement. Au contraire, dans la perspective du mythe, l'angoisse

paraît elle-même une sorte de fondement. Elle est revêtue d'une validité existentielle, et doit donc être en quelque sorte reprise et assumée par l'être dans le monde ».

Cette aventure de dialogue entre un travail de recherche antérieur et le mythe, pour laquelle Gusdorf, par exemple, donne quelques clefs, peut aussi s'entendre à travers les propos de Gadamer, quand il termine son ouvrage *Vérité et méthode*, ainsi (p 327-328) : « Une situation herméneutique est déterminée par les préjugés que nous apportons avec nous. En ce sens, ils forment l'horizon d'un présent, car ils représentent ce au-delà de quoi on n'est plus capable de voir. (...) En réalité, l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relève, elle aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. (...) *La compréhension consiste (...) dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre.* »

La fusion, c'est-à-dire le refus intérieur d'une prise de pouvoir de l'un sur l'autre, -ce que les hiérarchies enchevêtrées d'un Barel tradiraient assurément mieux -, m'a certainement été facilitée par la fréquentation de Varela et de l'orient, avec des passeurs et particulièrement Billeter.

La familiarité avec les concepts, la fermeté théorique, leur densité, saurait ainsi s'acquérir de notre disponibilité de chercheur à les incarner, et non à les appliquer. Alors, de se laisser bousculer comme chercheur par les événements de la recherche, les concepts que nous portons sont à leur tour bousculés, chamboulés, transformés, et peut-être augmentés, non pas comme des objets que nous manipulons, transformons, augmentons, mais comme cette part de nous-même qui nous fait vivre et que nous faisons vivre. Entre un chercheur et sa recherche, pas de début pas de fin, mais une clôture opérationnelle, au sens de Varela, d'où émergent et le chercheur comme renouvelé à lui-même, et les savoirs renouvelés car incarnés. La recherche est une épreuve du chercheur. A lui d'en témoigner, comme, dans un autre paradigme, il y a lieu d'apporter la preuve objectivée de ses résultats. Le passage de la preuve à l'épreuve signe la méthode clinique de sciences humaines affranchies du fantasme de sciences reproductibles à l'identique par quelqu'un d'autre, « toutes choses égales par ailleurs ». Mais leur niveau d'exigence expérientielle est bien plus terrible, n'est soluble dans

aucun appel d'offre de recherche, ni susceptible de se résumer en de « bonnes pratiques » applicables linéairement par des praticiens. La « bonne pratique » possible serait celle in-possible que le praticien chercheur laisse advenir en lui, quand son corpus parle en lui, image et résonne en lui.

L'imagination, dès lors qu'elle sert des herméneutiques instauratives (Durand) génère la pensée qui génère l'imagination qui génère la pensée, dans une divagation infinie...

Pour Gusdorf toujours (p 318-319), « la conscience mythique ne saurait être condamnée comme un ordre de l'irrationnel ou de l'arbitraire, comme une source de représentations frauduleuses qui abusent notre confiance. Si la validation discursive fait défaut, cela ne signifie pas pour autant que le mythe ne comporte aucun critère. La force même de sa prise sur l'homme prouve qu'il doit impliquer avec lui sa preuve. (...) Le mythe, principe de compréhension en forme d'homme, est le seul chiffre possible de la spécificité humaine. (...) « La persistance inéliminable du mythe prouve qu'il n'est pas d'autre clef de l'homme que l'homme lui-même. » (...)

« Le mythe est le seul chiffre possible de la spécificité humaine » (c'est toujours Gusdorf qui parle), comme un retour au début de mon propos. Les calembres ne nous disent rien de ce que c'est qu'être humain. Mais elles tentent de nous imposer à nous, humains, un ordre non humain de vivre ensemble.

« Il n'est pas d'autre clef de l'homme que lui-même » : Quelque chose qui vient en quelque sorte lui faire signe à l'intérieur de lui-même, qui, s'il l'entend, c'est-à-dire s'il le laisse résonner en lui sans vouloir immédiatement l'arraisonner, sera susceptible de s'élaborer sous une nouvelle forme : in-signi-fiant.

Au IV siècle avant JC, en Chine, TchouangTseu, philosophe dit taoïste, décrit ceci : « Je laisse aller mes membres, je congédie la vue et l'ouïe, je perds conscience de moi-même et des choses, je suis complètement désentravé : voilà ce que j'appelle être assis dans l'oubli », ce qui, pour l'observateur, se traduit ainsi « vous étiez comme un arbre mort ». Si, en grec, la vérité est « ce qui est privé d'oubli » (*aletheia*), elle s'approcherait alors de celui qui sait s'oublier lui-même, tout en ne comptant que sur lui-même et sa corporéité (singulière, expérientielle) pour avancer vers le connaître.

Quand il s'agit de préciser, non seulement comment la connaissance est une pratique d'abandon du corps, mais aussi comment la pratique est une connaissance incorporée, incarnée, enactée pour reprendre les termes de Varela, TchouangTseu

raconte par exemple l'histoire du découpage du bœuf : «(...) Je trouve le bœuf par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf ». Le bœuf, alors, n'existe plus en tant qu'objet, et l'abolition de l'objet va de pair avec celle du sujet. C'est en se tenant au plus près des choses, ou plutôt de ce qui se passe, « au commencement des phénomènes », dit TchouangTseu, qu'un autre mode de connaissance, c'est-à-dire de relation au monde, devient possible. Ce mode de relation est aussi immédiat que possible, c'est-à-dire hors médiation de la perception, de la représentation, du langage, disons immédiatement sensible, (in)corporellement vivant et vibrant.

Cette expérience-là de ce mode de connaissance du monde, où paradoxalement la plus grande coïncidence provient de la capacité à ne plus y être, est certainement la plus cohérente avec une épistémologie fondée sur son absence de fondement, dans la mesure où c'est ici l'absentification qui fait éveil. C'est par cette absentification mentale, psychique et physique qu'il devient possible de voir et d'entendre ce à quoi la conscience et les sens faisaient obstacle : l'immédiat de l'inconnu.

### **Chercheur et praticien : la rencontre avec l'inconnu**

Se laisser aller à ce qui se passe, accepter que cela est en train de nous arriver à nous-même, sans savoir cependant de quoi il s'agit, et nous laisser « dériver naturellement », pour reprendre l'expression de Varela, n'est pas l'expérience convenue, attendue d'un chercheur. Il est au contraire reconnu comme tel par sa maîtrise de l'objet qui est le sien, qu'il a mis d'ailleurs tant de temps à faire sien. Pourtant, accepter que le corps peut/doit venir nous réhumaniser quand la raison et ses violences cérébrales nous rendent aveugles et sourds à nous-mêmes comme au monde, est une sorte de pari heuristique. Ce pari envisage la possibilité du corps touché comme embrayeur de nouvelles questions posées au « cas », à la problématique avec lesquels nous cheminons, et donc, promesse de nouveaux savoirs. Les savoirs nouveaux issus de cette mise-à-l'épreuve de soi réfèrent eux aussi à l'herméneutique : ce qui advient par nos sens (sensibilité) touchés, à nous de le transformer en sens (signification) renouvelés. Encore une fois, la condition en est peut-être de s'y mettre soi-même hors sens (direction).

Accepter l'épreuve c'est alors accepter la confrontation à nos limites : jusqu'où suis-je capable de lâcher le contrôle de mes savoirs, voire de m'en départir, de cesser de

penser, de réfléchir, de ne plus maîtriser ce qui pourrait se produire ? Jusqu'où et comment ? Qu'aurais-je donc peur de rencontrer, à me laisser surprendre par ce qui me dérange ? Se laisser envahir et déposséder de soi comme penseur-scientifique-rationnel-comptable pour se rencontrer imaginant, vibrant, tremblant, et même de ne plus s'y retrouver du tout sans pour autant s'y chercher, bref de ne pas avoir peur de perdre pied ni au dehors ni au-dedans de soi, mais se laisser le vivre : voilà aussi qui ouvre sur des savoirs « nouveaux ». Corporellement inscrits, ceux-ci se donnent forme après-coup, forme provisoire qui devient elle-même matrice suggestive et génératrice, dans une boucle qui n'a pas de raison de s'arrêter tant que le désir de connaître considéré comme une expérience du monde est toujours vivant.

Chercher, être chercheur, à travers l'expérience heuristique comme mise à l'épreuve de soi par l'autre, devient l'expérience de sa propre altération comme une régénérescence. Elle renvoie également à cette expérience de la recherche comme action incarnée, *enaction* dit Varela : mon corps qui se branche me fait dépasser certaines de mes limites à comprendre en me faisant éprouver d'autres modes d'être-au-monde et mon corps qui se branche constitue mes limites à comprendre. C'est quand je n'y suis plus, quand ce que l'on nomme « passivité » prend toute sa/la place, que de nouveaux espaces de voir et d'entendre (m') apparaissent, bref quand l'oubli l'emporte sur la mémoire, le non savoir sur le savoir. Ensuite, dans un second temps, réflexif et méditatif, des savoirs re-deviennent de cette advenue.

L'école s'emploie à comprendre, formaliser, voire didactiser le rapport au savoir. Elle travaille dur, très dur, pour que la relation pédagogique soit une réussite communicationnelle, et que l'ordre institutionnel et cognitif règne en maître, pour le maître et pour les élèves. Cette aventure avec Antigone, ici au fond mon « cas », m'a donné quelques armes éprouvées, qui me permettent d'avancer que, pour apprendre, c'est-à-dire aussi pour chercher :

- Le rapport au non savoir est un ressort puissant
- Le quiproquo réussi en tant que quiproquo nourrit la relation et les sujets reconnus comme autonomes
- La folie (c'est-à-dire le fait de ne pas comprendre l'autre et de ne pas être compris de lui) nous assure d'un ordre humain

## Conclusion

La vie humaine n'a pas d'autre sens que de faire l'expérience de la vie. S'attacher à organiser des discours savants à son propos c'est, en tant que chercheur, faire l'expérience de cette expérience, sous les modes différents proposés ici, et sûrement d'autres. Les sciences du singulier, dans ces aventures expérientielles, semblent permettre aux Sciences Humaines d'échapper à l'illusion nomothétique que la méthode expérimentale contient génériquement. Je dis « semblent », parce qu'il y a d'autres voies que celle du grand nombre pour s'autoriser à produire un discours scientifique qui voudrait dicter les conduites d'autrui et normaliser l'aventure humaine, et la clinique peut aussi y contribuer. Faire le savant parce que l'on sait un peu, plutôt que s'obliger à faire retour sur sa propre entreprise scientifique, ce qu'elle a transformé pour nous-même, ce que l'on peut en dire et ce qui nous en demeure obscur, et nous y voilà, à imposer nos projections de chercheur singulier comme règles de vie à d'autres, sous couvert de progrès de la connaissance. Quelle place, dans nos propos de chercheur sur le monde humain, laissons-nous à ce qui nous échappe irrémédiablement de l'autre et de nous-même, c'est-à-dire :

- comment subordonnons-nous, ou non, sa liberté, et donc la nôtre ?
- dans quelle épistémologie inscrivons-nous notre travail de chercheur, voire à quelle épistémologie non encore formalisée contribuons-nous ?

Mais au fond, méthode, épistémologie, pratique professionnelle, et politique, en sciences humaines, marchent du même pas : elles traduisent, chacune dans sa propre langue, ce que Bayard appelle le « paradigme intérieur du chercheur », celui du moment, au fil de son histoire.

## Eléments de bibliographie

- AMBROSIO T. et LERBET-SERENI F., 2006, *Les sciences de l'éducation à la croisée des chemins de l'auto-organisation*, Paris, L'Harmattan
- BARBIER R., 1997, *L'Approche Transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos.
- BAYARD P., 2002, *Enquête sur Hamlet. Le dialogue de sourds*, Ed. de Minuit.
- BILLETER F., 2002, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Editions Allia.
- CANGUILHEM G., 2005, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF.
- DEVEREUX G., 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.
- DURAND G. 1964, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.
- FAVRET-SAADA J., 2009, *Désorceler*, Paris, Editions de l'Olivier.
- GADAMER H-G, 1976, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GUSDORF G., 1984, *Mythe et métaphysique*, Champs, Flammarion.
- KRISHNAMURTI, 1977, *Se libérer du connu*, Paris, Stock.
- SALEM J., 1999, *Hippocrate. Connaître, aimer, soigner. Le serment et autres textes*, Points Seuil.
- LE MOIGNE J.-L., 2003, *Le constructivisme (3 tomes)*, Paris, L'Harmattan.
- LERBET-SERENI F. et VIALLE F., 2002, *Mythes et Education*, Paris, L'Harmattan.
- MORIN E., 1980, *La méthode 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil.
- PINEAU G. et LE GRAND J.L, 1993, *Les histoires de vie*, PUF, Que sais-je ?
- TCHOUANG TSEU, *Œuvre complète*, La Pléiade.
- VARELA *et al*, 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil.