

Intériorités / Sensations / Consciences :

Sociologie des expérimentations somatiques du Contact Improvisation et du Body Mind Centering.

Damian, Jérémy

Thèse dirigée par Florent GAUDEZ, co-encadrée par Vinciane DESPRET

I- Résumé de l'ouvrage

Dans cette thèse, Jérémy Damian s'appuie sur la description des 3 pratiques (qu'elles soient de danse, ou somatiques) que sont le Body Mind Centering (BMC), le Contact Improvisation (CI) et la Composition Instantanée (et en particulier le Tuning Score), pour éclairer les notions d'intériorité(s), de conscience(s), de sensation(s). Par un cheminement à travers ces notions et ces pratiques, il nous propose de visiter et de considérer des versions nouvelles de ce que Bruno Latour nomme le « Body/Mind Problem », à savoir l'étude du lien, de la relation entre corps et esprit. Se faisant, il positionne la danse et les pratiques somatiques, classées habituellement dans le champs des plaisirs et de l'esthétique dans une perspective du savoir, de l'étude, de l'expérimentation, en se posant la question de ce que les pratiques somatiques étudiées peuvent apporter comme éclairages épistémologiques, sur le fonctionnement de l'esprit humain.

Se plaçant dans le sillon d'Isabelle Stengers et de Bruno Latour, il tente dans cette étude, de faire se croiser le champs des « pratiques somatiques » avec celui des sciences modernes expérimentales.

Aux courants matérialistes, naturalistes modernes cherchant à expliquer les liens entre le corps et l'esprit, le « Body/Mind problem », soit par une organisation corporelle, soit par l'organisation neuronale, cette thèse propose donc un autre matérialisme, celui des « praticiens » : danseurs, improvisateurs, contacteurs, praticiens BMC. Un matérialisme renvoyant aux « matières » du corps avec lesquelles ils apprennent à rentrer en contact. Dans quelle mesure le BMC, le Contact Improvisation, et la Composition Instantanée favorisent-ils la mise en variation intraculturelle de ce que D. Premack et G. Woodruff nomment en 1978 « Theorie of Mind »? Ce faisant, Jérémy Damian s'engage en faveur des pratiques qu'il se propose de décrire, endossant « le double habit d'ethnographe et d'avocat », tout en précisant qu'« il ne s'agit pas de défendre une cause, mais de construire ce qui en elles, serait susceptible de nous intéresser ». Or, cette présente étude se détache progressivement du corps comme point central pour se porter vers l'expérience elle-même, s'interrogeant sur la force qu'ont les dispositifs particuliers du BMC et du Contact impro d'en proposer des « sentirs » spécifiques.

INTERIORITES

Dans une première partie qu'il nomme « INTERIORITES », centrée sur la description du Body Mind Centering, et de son « concept » central, si compliqué à définir, qu'est l'« embodiment », il tente d'explorer la modalité scientifique que cette pratique met en jeu en terme de production de connaissance(s), en la confrontant aux modalités de production de savoir scientifiques identifiés par Bruno Latour.

Le premier chapitre, « la conscience corporelle dans tous ses états », tente d'articuler une « **archéologie de la conscience** » (par un historique des philosophies de la consciences puis des approches scientifiques « expérimentales » de celles-ci), à la « généalogie » des pratiques d'éducation somatiques, afin de resituer le contexte scientifique dans lesquelles ces dernières naissent et se développent. Ainsi, en prenant appui sur le laboratoire expérimental somatique de Delsartre, praticien somatique de la fin du XIXème siècle, il montre comment les pratiques somatiques introduisent un rapport nouveau à la conscience en l'envisageant du point de vue, non pas d'une science qui observe le fonctionnement de cette conscience, mais d'une pratique qui cherche à descendre les seuils de perception, à placer le praticien dans la situation qui lui permettrait de rendre conscientes et remarquables des sensations restées non conscientes. Il démontre ainsi comment le studio devient un **laboratoire expérimental somatique**, mettant en parallèle l'observation relative aux pratiques somatiques, avec l'observation scientifique.

De même il tire dans un deuxième chapitre, intitulé « de l'autre côté du miroir », le fil de la notion d'« **intériorité** », et de la manière dont elle est traitée par les sciences humaines – principalement la philosophie, la sociologie, pour s'arrêter finalement sur les théories de l'anthropologie cognitive, et notamment celles de la cognition distribuée de Edwin Hutchins. Il positionne ainsi les travaux de sa thèse dans le prolongement de ceux de Tanya Lurhmann, prenant appui sur les orientations d'une anthropologie qu'il qualifie de « somatique ». Apparaissent ici les notions d'apprentissage, d'entraînement et de pratiques liées à ce que Lurhmann nomme une « **culture des sens intérieurs** » lors de son étude des modes de religiosités aux USA. Autant de notions qui invitent à considérer l'intériorité comme un effet cultivé, étant le résultat à la fois d'un « travail », d'un effort, d'un entraînement (training), et d'une certaine inclination à se laisser « absorber » dans et par des mondes intérieurs. En sortant donc ce qu'il nomme « l(es)' anthropologie(s) somatique(s) » du contexte de la guérison et du religieux, il s'agit pour lui de décrire comment certaines pratiques corporelles jouent un rôle d'accès et de prise en charge de l'intériorité en la faisant exister différemment, en proposant l'élaboration d'un rapport intérieur à soi par la mise en mouvement du corps.

Il poursuit dans un troisième chapitre par la description du Body Mind Centering, pratique développée par Bonnie Bainbridge Cohen aux USA depuis les années 60, et démontre comment cette pratique invite les praticiens, par l'exploration des systèmes du corps, à une « mise en culture des sens intérieurs », telle que définie par Lurhmann. Comment l'exploration par le toucher, le mouvement, la confrontation aux planches anatomiques, la production de dessins crée un jeu de supports et de médiation qui rendent saillant un ensemble de différences dans le corps, faisant émerger des « **partenaires intérieurs** » dont chaque praticien est invité à « faire l'expérience » : organes, liquides, système nerveux, système musculo-squelettique... A partir de ce chapitre, une nouvelle version de l'Intériorité est proposée, version qui ne considérerait plus celle-ci comme un centre ou un noyau, comme une réalité diffuse et uniforme, mais comme un « nouveau monde avec ses continents, ses lieux très souvent visités et ses terres inexplorées »...

Enfin, tout en étant très prudent sur la manière dont parole somatique et parole philosophique peuvent s'articuler¹, il décrit dans un dernier chapitre la manière dont les praticiens somatiques produisent des « vérités », s'alignant tour à tour sur le registre de la preuve scientifique, de l'évocation imaginaire, de l'expérience ordinaire. Il termine enfin cette partie par un clin d'oeil à Lévi-Strauss², en proposant au BMC d'honorer les divergences avec les modes de production de savoirs scientifiques, en se définissant comme une « pratique sorcière », produisant des « métamorphoses ».

SENSATIONS

Dans une seconde partie, qu'il nomme « SENSATIONS », il s'attèle à décrire la manière dont la pratique du Contact Improvisation, en proposant une mise en partage des intériorités, un appariement des consciences, fait exister des versions de ce que nous nommons « sensations » et « signes », déjouant les acceptations courantes de ces termes. Comment, par cette pratique, se construisent des sensations au mode d'existence paradoxal, à la fois intérieures et publiques ? Comment le Contact Improvisation et la Composition Instantanée peuvent nous permettre de penser une version du partage et de la communication des expériences intérieurs entre 2 individus.

Dans un premier chapitre portant le titre de « la sensation est politique », il replace le Contact Improvisation dans son contexte historique et politique de l'émergence la post modern danse dans les années 70 aux Etats Unis, éclairant ainsi la figure et les intentions de son fondateur : Steve Paxton. Il démontre comment celui-ci ancre le Contact Improvisation dans une recherche centrée sur la sensation physique et se donne le domaine de l'exploration comme cadre de pratique, considérant à la manière d'un empiriste radical, l'« expérience » sous ses formes physiques, tangibles et sensorielles.

Dans un second chapitre orienté sur la « transmission du Contact Improvisation », il tente de décrire comment les improvisateurs apprennent à répondre aux exigences des « réalités de l'improvisation », en se rendant sensibles à ce que requiert une situation d'improvisation. L'entraînement du danseur reviendrait ainsi à fabriquer un « corps équipé », c'est à dire réceptif à des « réquisits » en s'entraînant à pluraliser les ressources de l'action, perturber les modalités d'actions et « improviser l'improvisation ». Il fait ainsi de l'apprentissage de l'improvisation, non pas un « remplissage » relatif aux notions de capacités et de compétences, mais un « accordage », nécessitant une « éducation de l'attention », selon l'acceptation de l'anthropologue Tim Ingold. Apprendre à improviser désignerait donc nos manières d'augmenter nos facultés, notre habileté ou aptitude à accorder un mouvement, une intention à une tâche et un contexte émergent. Il s'agirait non pas d'apprendre à faire,

¹ Dans une sous partie intitulée « Incorporer, ou les tourments de la parole somatique », il s'accorde avec Isabelle Ginot, elle même philosophe et praticienne Feldenkrais, sur la difficulté, et l'exigence quant à la manière de faire dialoguer parole somatique et parole philosophique, au risque sinon de générer de nouvelles formes de normativités, dans un discours généralisant légitimé par le recours à des références philosophiques, comme la psychologie de l'attention de W. James, et les perspectives pragmatistes de John Dewey. C'est notamment le reproche fait à Shusterman, de ne pas suffisamment interroger la modalité d'articulation de ces 2 paroles dans son travail autour de la « somaesthétique ».

² Clin d'oeil notamment à la suggestion de Levi Strauss faite a la psychanalyse de « confronter ses méthodes et ses buts avec ceux des shamans et des sorciers », lui permettant ainsi de « recueillir confirmation de sa validité », d'« approfondir ses bases théorique » ainsi que de « mieux comprendre le mécanisme de son efficacité »

mais à s'accorder à la situation, à se rendre disponible pour les instants où elle nous désignerait.

Dans un troisième chapitre, en partant de la phrase de Whitehead, citée par Stengers, selon laquelle « l'objet perceptif résulte de l'habitude de l'expérience », l'auteur décrit ce qui constitue pour lui le « **dispositif³ de danse** » du Contact Improvisation ; dispositif produisant et proposant pour les danseurs la construction d'un « **sentir** » en étroite relation avec certaines « **habitudes de l'expérience** ». Il s'agit ici pour lui de poser la question de la manière dont les contacteurs s'équipent et se font équiper par le dispositif de danse, en se rendant sensible aux forces naturelles du mouvement (le don du poids, le rapport à la gravité, la chute, la petite danse), au sens du toucher, et en cultivant les sens intérieurs (proprioception et pratique du témoin intérieur).

A partir de cette description, il nous propose ensuite d'être témoins des différents modes sous lesquels les contacteurs, et plus largement les improvisateurs construisent des objets dans et par lesquels se « conterminent⁴ » leurs expériences subjectives et somatiquement intérieures ; le Contact Impro permettant ainsi un appariement des profondeurs et des intériorités par la mise en contact des corps à travers une « **sensation plurielle** ».

Ainsi, à partir de la description du point de contact et du flux de la danse en contact improvisation, il fait la proposition du terme l'« interobjectivité⁵ » pour décrire une modalité de appariement des expériences, y compris intérieures, se déployant dans un espace physique commun, un « terme commun », ayant une existence physique tangible. Ce faisant, à l'image de James, il renonce à pouvoir compter sur une réalité ayant valeur de référence objective, renvoyant celle-ci à l'existence d'espaces de transaction et de mutualisation de l'expérience⁶. De plus ce cheminement lui fait suivre le projet de l'empiriste radical William James de proposer de faire de la sensation la « terre ferme des connaissances » mais aussi lieu de rencontre entre corps et esprit. Il propose ainsi une nouvelle version de la « sensation », une sensation qualifiée de « plurielle », c'est à dire partageable et potentiellement commune à 2 individus en contact. Une sensation décrite comme point de passage, une médiation ou encore un site de rencontre, entre 2 expériences distinctes.

Il décrit dans un dernier chapitre, en s'appuyant sur Claude Levy Strauss et Goffman, la manière dont les improvisateurs entrent en contact à travers les moments où ils improvisent à distance, déployant un activité concernant la production de signes n'obéissant pas aux mêmes régimes de signification que ceux qui règlent nos usages du langage les plus courants : des signes, qualifiés d'« allusifs », de par leur capacités à fournir un support pragmatique d'action. Des signes « jouant de surface à surface et permettant aux partenaires de créer du sens à leur danses en passant par

³ Retenons pour le terme de dispositif la position de Bruno Latour, qui fait de chaque dispositif une « offre positive d'expérience » qui donne sa chance à un phénomène qui, sans lui, n'aurait pas eu l'opportunité de manifester son existence.

⁴ Terme emprunté à William James pour décrire la forme de continuité d'une expérience entre 2 personnes, à l'inverse de la « transition co-consciente », décrivant la continuité entre 2 expériences appartenant à un même soi.

⁵ Terme qu'il positionne en complément de la notion d'« intersubjectivité » (issue de la phénoménologie de Schütz), et en prolongation de la notion d'« interactivité » de l'approche ethnométhodologique

⁶ « Ce n'est pas le monde qui est stable et qui fournit la référence efficace, c'est dans ce que nous sommes en train d'échanger, dans la façon dont nous le faisons que se construit une référence stable commune : le point de contact interobjectif qui nous renseigne sur ce qui est en train d'arriver »

transformation de l'un à l'autre plutôt qu'en postulant le geste comme l'expression d'une intention intérieure ».

L'auteur conclut cette longue partie de sur la dimension politique de cette pratique du Contact Improvisation. En s'inspirant du travail de Marcelle Macé autour de la phénoménologie de la lecture dans son rapport avec la vie⁷, il décrit la manière dont nous nous conduisons dans la danse et dont nous sommes conduit⁸ par elle.

Il démontre ainsi, à partir de témoignages de contacteurs, comment une expérience de danse peut mettre à l'épreuve ce dont on se sent capable, nos limites, en les sentant dans sa chair. Comment une expérience de danse permet de s'essayer autre, tel que l'on ne se savait pas, expérimentant ainsi la possibilité d'être un soi qui n'est pas clos sur lui-même. En reprenant les termes de Macé à propos de la lecture, il décrit aussi comment la danse permet d'affûter ses instruments d'accès au monde, et permet d'ajuster ses gestes à une philosophie de vie⁹, révélant par là une dimension politique de ces pratiques. Les « jams » (espaces ouverts de pratiques du Contact Improvisation) sont ainsi décrites comme des espaces où se testent et ouvrent des formes de rapports à soi et aux autres, des espaces d'expérimentation où se jouent et se contestent les rapports qui fondent la réalité ordinaire¹⁰. En nous permettant d'inventer collectivement d'autres manières d'être touché, et de négocier les possibles et les limites, l'acte de danser transformerait nos manières de nous rapporter à la réalité, « au point que nous nous retrouvions engagés dans et par la danse au delà d'elle-même ». Il présente donc le Contact Impro comme une activité « critique », au sens Deleuzien du terme, c'est à dire une activité créatrice de valeurs, d'expérimentation, de nouvelles possibilités d'existence, de puissances. Une activité agissant sur nos capacités de mettre en variation nos perceptions du monde.

CONSCIENCES

Dans une troisième et dernière partie, nommée CONSCINCENCES, J.D. propose, comme prévu en introduction, d'interroger les théories de la conscience, sous l'angle de ces pratiques ; en quoi est ce que ces pratiques nous intéressent-elles? il tente donc de proposer une manière de sentir, de penser, de nommer (ou fabuler) la manière spécifique par laquelle les praticiens parviennent à faire coïncider les corps et les esprits.

Le premier chapitre de cette troisième partie, intitulé « des corps subtils et mutant » décrit la manière dont les pratiques somatiques, au même titre que des « pratiques sorcières », ouvrent la possibilité de nouvelles perceptions, ainsi que de nouveaux affects.

⁷ Macé M., 2011 ; Façons de lire, manières d'être, Gallimard, Paris, 288 pages.

⁸ reprenant ici le terme de Foucault pour transformer l'acte de lecture en expérimentation, performance et connaissance.

⁹ Ce que Macé nomme « formes de vie » : « la charge, mais aussi la chance de donner un aspect à sa présence, d'occuper à sa manière, singulièrement, des positions partagés par tous, de façonner ses mouvements, ses actes intérieurs ou ses pensées secrètes, d'acquiescer à des modèles ou d'en instituer ». *ibid.*

¹⁰ « Que ces espaces compensent quelque chose, on peut n'en pas douter, mais lorsque cette compensation masque un travail d'expérimentation, la pratique du Contact Impro se transforme et se réduit en une recherche de bien être, que l'on pourra alors dire régressive »

L'auteur s'appuie pour cela sur les travaux de David Abram concernant les pratiques de sorcellerie traditionnelle à Bali, qui ouvrent la possibilité d'envisager l'expérience humaine comme potentiellement concernée par une réalité non immédiatement accessible, sans que cette réalité non immédiatement accessible constitue un « au-delà » surnaturel. En reprenant le « concept de Nature », envisagé par Whitehead comme « ce qui supporte tout ce dont nous avons l'expérience, y compris **ce qui ne se livre pas du premier coup d'œil, mais qui requiert qu'on le cultive pour qu'il se mette à exister**¹¹ », il part du postulat que l'expérience possède une épaisseur qui ne passe pour une réalité cachée et un au delà que tant qu'on n'a pas pris le temps de la contacter, de la détecter et à s'y repérer. Ainsi, en **mettant en culture les sens intérieurs**, la capacité à percevoir « ce qui ne se livre pas du premier coup d'œil » et à densifier un milieu, pour enrichir les possibles de son expérience, les pratiques du BMC, et du Contact improvisation nous permettraient d'élargir nos perceptions pour accéder, au delà des « frontières perceptuelles communément établies » à un périmètre élargi du monde, de la nature. Un monde dont toutes les entités seraient capables de « solliciter » notre corps, selon l'expression empruntée à Merleau Ponty.

De nouvelles perceptions donc. Accompagnées de nouveaux affects, dessinant des « possibles qui n'ont pas eu l'occasion d'apparaître dans les chemins habituellement empruntés par ces même corps, soumis au dispositifs de culture¹² ». Les pratiques du Contact Improvisation et du BMC développeraient ainsi de nouveaux « **sentirs** », de nouveaux affects, nous proposant alors un voyage vers ce que nous serions capable de devenir : des « **corps articulés** », des corps équipés, enrichis de nouvelles sensibilités envers le monde. Des corps, **experts en « détection »**, c'est à dire capable de faire l'expérience d'aspects, de qualités, d'entités qui ne nous sont pas directement donnés dans notre expérience quotidienne mais potentialisés par des dispositifs spécifiques. Des corps capables de s'articuler à des partenaires intérieurs, considérés par l'auteur comme étant des « **centres d'expérience** », c'est à dire des entités ou partenaires possédant leur propres manières d'éprouver le monde, d'en intégrer les données sensibles, de s'y impliquer et d'agir en lui. Des corps donc capables de déployer des centres perceptifs et actifs qui sentent quelque-chose de particulier, font sentir et agir de manière propre...

Ce cheminement mène l'auteur à la question même de « est ce qu'un rein peut penser/danser » ? Ouvrant ainsi le chemin d'une réflexion autour de la notion de sujet. En passant par les travaux de Uexküll et de Bergson, Debaise et Whitehead, il s'agit d'élargir la gamme des prétendants à ce terme en attribuant des formes de subjectivités à des entités qui normalement ne peuvent y prétendre. Cette réflexion se poursuit avec la proposition de Bruno Latour de remettre en cause la différence entre l'objet et le sujet afin de retrouver la pluralité ontologique qui constitue notre expérience du monde.

Dans un chapitre « interstitiel » de cette dernière partie, présentée comme une pause dans le déroulé de la pensée, Jérémy Damian présente une dernière pratique d'improvisation, prolongeant le travail réalisé sur le Contact Impro et la composition instantanée : le « Tunning Score », développé par Lisa Nelson. En présentant des partitions d'improvisation engageant des corps au yeux fermés, celle-ci proposerait une nouvelle modalité d'appariement et de communication, qu'elle nomme accordage – tuning - ; modalité considérée comme une activité physique, sensorielle, relationnelle

¹¹ Stengers I. 2002 ; Penser avec Whitehead-une libre et sauvage création de concepts

¹² Despret V, Strivay L., 2010, corps et âme. Passionnement, in Sociologies, Juin 2010, à propos des possibilités sensorielles pour nous abérrantes observées chez les enfants sauvages.

et structurante. En travaillant notamment sur la notion d'« unisson », les yeux fermés, elle propose une nouvelle manière de prendre en charge et de susciter des échanges qui construisent une continuité des intériorités. Jérémy propose pour décrire cette modalité le terme d'« entre-possession », emprunté à Gabriel Tarde dans sa définition du social¹³, démontrant ainsi comment le « Tuning Score », de Lisa Nelson organise la « contermination » des expériences sensibles, « non plus en la concentrant dans un point de contact, ou en la faisant dépendre de signe allusif, mais en la ventilant dans tout l'espace et en demandant aux sens d'œuvrer à la manière de dispositifs fiables de détection et d'accordage ». Comment cette proposition nous amène à cultiver d'autres manières de lire et d'écouter l'espace qui nous entoure et à développer des formes d'accordages sensoriels entre les centres d'expériences, entre les corps, « éparpillés dans l'air et dans les interstices des regard fermés ».

Ces réflexions, et l'observation du BMC et du Contact Impro vont petit à petit lui permettre, de poser l'hypothèse dans un second chapitre, intitulé « fabuler les corps et les esprits », de l'existence **d'une conscience corporelle, ou plutôt de consciences corporelles**, dans la ligne qui, de Aristote à Leibniz, nous autorise à faire voisiner Conscience et Sensation. En tentant de regrouper sous l'étiquette « conscience corporelle » les différentes versions de consciences évoquées par Steve Paxton et Bonnie Bainbridge Cohen, l'auteur se demande si la conscience corporelle ne serait pas autre chose que la conscience des centres d'expériences eux même. *A subjectivités non humaine, consciences non humaines* : Il ouvre ainsi la porte à la possibilité d'envisager, dans la lignée de Bergson, James et Fechner, qui tentent d'attribuer aux plantes une expérience intérieure de leur « être plante », l'existence d'une « **conscience sans cerveau** ». J.D propose l'hypothèse suivante : ce que les danseurs et praticiens nomment conscience corporelle nous mènerait sur la trace d'un autre mode de sentir présent chez tous les êtres vivants. L'existence d'un système nerveux ne faisant (selon Bergson) que « canaliser, dans des sens déterminés, et porter à un plus haut degré d'intensité une activité rudimentaire et vague, diffuse dans la masse de substance organisée ». Cette proposition nous mène ainsi à dé-psychologiser, à « somatiser » la conscience qui ne devient plus affaire d'esprit, et qui se traduirait plus en anglais par awareness, que par consciousness, c'est à dire moins une conscience réflexive et cognitive qu'une forme d'attention. Ce faisant il termine ce chapitre par une présentation des implication d'une telle manière de présenter la conscience corporelle dans la formulation du « **Body/Mind Problem** ».

En partant donc de la notion de continuité entre monde extérieur et monde intérieur proposée par Whitehead, J.D fait l'hypothèse **d'une conscience « dans les pli »**, à l'égard du concept de pli permettant à Deleuze de forger une forme de mise en contact du corps et de l'esprit qui conserve intact le mystère de leur commencement et de leur limite. Les centres d'expériences pouvant prétendre selon lui au titre de subjectivités non humaines au sens où ils enveloppent un peu d'esprit et de corps ensemble. Un ensemble de pli(s), donc. Développer sa conscience corporelle pourrait alors recevoir une nouvelle traduction, qui serait le fait de pratiquer la multiplication des sites locaux d'entrelacement, faisant du BMC une « expérimentation somatique de cette discontinuité continue » du corps et de l'esprit, selon les termes de Carla Bottiglieri. Cette réflexion nous mène petit à petit à reconsidérer le terme esprit, et à le mettre

¹³ Qu'est ce que la société ? On pourrait la définir à notre point de vue : la possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous pas chacun », in Tarde G , 1999, Monadologie et sociologie, les empêchements de penser en rond.

également au pluriel, suivant ainsi une version d'« esprit » proposée par Linda Harley et se démarquant d'un esprit que l'on assimile à des fonctions mentales (stocker des informations, raisonner, se souvenir), mais d'un **esprit considéré comme « awareness »**, c'est à dire un mélange de conscience, d'attention, d'expérience, ou mieux, de contemplation. Un esprit qui devient pluriel pour décrire des expériences particulières de rencontre, d'enlacement et de plis entre corps et esprit. Pluriel de même utilisé pour le terme de conscience(s) corporelle(s), permettant à l'auteur d'articuler « conscience » et « attention » : L'attention circulant de consciences corporelles régionales en consciences corporelles régionales, de plis en plis, en essayant de les cartographier.

Fabuler sur les plis, permettrait ainsi de ne reconduire ni une coupure stricte entre l'esprit et le corps, ni entre attributs de profondeurs et attributs de surface, en incarnant une manière d'expérimenter la perméabilité entre « intérieur » et « extérieur ».

Jérémy Damian termine ce chapitre, ainsi que sa thèse par le concept de coïncidences, considérée comme des formes d'appariement dans l'espace rendues possibles par les trois pratiques étudiées, la manière dont les enlacements au niveau de chaque centre peuvent faire rentrer dans leur composition un peu de ce qui s'enlace dans les centre d'expérience des partenaires. Que cela soit par interobjectivité (dans le cas du Contact impro), par des signes allusifs (Composition Instantanée), pour par accordage des intériorité (Tuning Score), J.D propose de caractériser les modalités relationnelles de ces différentes pratiques par leur capacité à générer des formes d'appariement à partir et sur des connexions nécessairement partielles. La coïncidence prenant ici la forme des élans, des unissons improbables qui par moments surgissent entre partenaires, ou encore pour chaque mouvement, pour chaque expérience, la forme d'un ensemble de plans ou de faces qui, sous certains aspects, coïncident avec ce qui est, ailleurs, en train de se passer pour un autre partenaire.

II- Commentaire : Intérêts pour moi de cette thèse et enjeux dans mon travail de recherche :

Cette thèse est pour moi intéressante, voire passionnante à plusieurs endroits, pour plusieurs raisons.

Sur le contenu, d'abord,

Elle permet de poser et de situer les enjeux des pratiques somatiques bien au delà des questions de « développement personnel » et de « bien être », mais bien des questions sur différents aspects :

- D'un point de vue épistémologique, d'abord. En s'inscrivant dans la prolongation de travaux d'anthropologie cognitive, cette thèse pose la question de manière dont ces pratiques viennent transformer, et peuvent nous faire cheminer sur la manière dont on pense la question du rapport corps/esprit, sur la manière dont on pense l'activité même de penser.
- D'un point de vue politique, ensuite, sur la manière dont ces pratiques viennent transformer notre expérience du monde. Et nous engage bien au delà d'elles même.

Il me semble aujourd'hui clair que mon travail de recherche pourrait se situer en partie dans une prolongation de la thèse de Jérémy en posant notamment la question de ce que le Mouvement Authentique vient nous dire en plus de ces 3 pratiques décrites, sur certains des sujets abordés par Jérémy :

La question de la relation corps/esprit. Ainsi, en faisant de la conscience, une activité non pas uniquement « mentale » ou « neuronale », telle qu'elle est considérée par les neurosciences, mais bien un acte « distribué » dans l'ensemble du corps, dans une multitude de « centres d'expériences », étant autant de sites d'enlacement « corps-esprits », que l'attention ferait exister ensemble, afin d'en former un pli sinueux, elle fait écho à des questions que je me pose depuis un moment et qui sont ressortis dans mon récit de vie, concernant le « d'où est ce que je pense ? », comment est ce que je pense ? Peut-on penser d'ailleurs que de sa tête ? Est ce que l'acte de penser se réduit à des activités mentales ?

Ceci me pousse à questionner la notion d'intelligence... la multiplicité des intelligences ? Est-ce suffisant d'être mentalement intelligent ? Comment nourrir d'autres formes d'intelligences ? S'en suivre pour moi une série de questions, venant titiller les pédagogies de l'éducation populaire : Comment cultiver, entraîner une capacité à penser qui soit « embodied », incarnée, selon l'acceptation faite dans cette thèse ? Face à une telle acceptation de la conscience, une conscience « embodied », l'entraînement « mental » est-il suffisant ? Peut-on, doit-on penser l'éducation, l'accompagnement d'« intelligences » en devenant autrement que sous l'angle d'opérations mentales et cognitives ? Accompagner une personne peut-elle se faire uniquement par un entraînement de l'esprit ? Comment cette thèse, en définissant un esprit considéré, une conscience se cachant dans les « plis » ouvre-t-elle des possibles en terme pédagogique ?

Comment le Mouvement Authentique propose une version de l'intériorité, en ajoutant les notions d'« inconscient », par la prise en compte des différents niveaux d'expériences que sont les émotions, l'imaginaire, les sensations...

Les notions **d'interobjectivité et de « contermination d'expérience », d'« accordage »**, aussi nourrissent mon travail de recherche. Comment le Mouvement Authentique, et notamment la « vision témoin » peut-il éclairer cette notion de interobjectivité et cette réflexion autour de la notion de « contermination » d'expérience d'un sujet à un autre. Comment est ce que le Mouvement Authentique, et notamment la posture de témoin extérieur, propose une autre version de l'appariement des consciences et des expériences : travail la capacité à se laisser toucher par l'expérience de l'autre. Travail notre capacité d'« empathie », notre capacité à « percevoir » des bouts de l'expérience du « bougeur », par résonance.

Un autre point m'intéresse également, et particulièrement, et fait écho à mon expérience du Mouvement Authentique : **le fait aussi que Jérémy se détache clairement du corps comme point central pour se porter son attention vers la notion d'expérience.** « Ainsi, il explique que le corps n'explique rien et n'a pas à être expliqué. Mais que c'est de notre rapport à l'expérience dont il s'agit. C'est ce à quoi aussi je m'attache dans le travail sur le Mouvement Authentique. Ceci me permet d'éclairer que ce qui est au travail dans le Mouvement Authentique n'est pas tant le corps en lui-même qu'un entraînement de la conscience à accueillir l'expérience que nous faisons du monde. S'entraîner à affiner sa relation à l'expérience. Entraîner notre attitude face à

l'expérience vécue. A attiser notre curiosité envers l'expérience. Cultiver un « esprit d'investigateur » envers une expérience dont l'épaisseur ne cesse de nous échapper.

La dimension politique du CI, et la notion de « conduite », m'ont également particulièrement interpellée : Qu'est ce que la pratique du Mouvement Authentique change dans mon expérience du monde ? Comment est-ce qu'elle change la manière dont je me conduis, au delà de la pratique? Ceci met en lumière mon attachement à travailler la question de la dimension politique de la pratique du Mouvement Authentique, jusque là peu abordée dans la littérature (peu abondante)... alors que sont souvent cités les dimensions artistiques, spirituelles et thérapeutique de cette pratique.

Me viennent donc en tête une série de question à la fin de cette lecture :

- comment se situe le Mouvement Authentique dans cette cartographie de pratiques somatiques ? (liens historiques, géographique, de praticiens) Quels socles communs et quelles divergences ? Sur quels appuis théoriques et épistémologiques autres (notamment tout le socle de la psychanalyse, et du travail autour de l'imagination active, de la question de l'« inconscient »?) est construit la pratique du Mouvement Authentique ?
- Comment est-ce qu'une pratique comme le Mouvement Authentique vient-elle soutenir le développement d'une conscience corporelle, d'un esprit se démarquant de son acceptation courante, tel que décrit par Linda Hartley, cité à la fin de la thèse ?
- Comment le Mouvement Authentique travaille-il la question du rapport l'expérience ?

Sur la méthodologie, ensuite :

Je trouve très intéressante la posture, l'attitude de recherche de Jeremy, avec laquelle je me sens proche sur certains points :

- son « double habit d'ethnographe et d'avocat », le fait qu'il assume, qu'il affirme sa « croyance » en des pratiques telles que le BMC (en prenant comme définition de croire, l'anglais « *believe* », signifiant à la fois chérir et faire confiance.
- Son rapport au terrain, et au fait qu'il ait « pratiqué » son terrain : « *Me situer était aussi une manière de ne pas passer par-dessus le désir que l'expérience « du prendre part » a pu susciter chez moi. Et ce désir m'a conduit vers un ensemble de questionnements qui n'aurait pas été les mêmes si je n'avais pas, par mon expérience, suivi les contacteurs dans les leurs* ». En prenant la place de celui qui expérimente du dedans, il parle donc au sujet des pratiques somatiques décrites, mais aussi à partir d'elles.
- La question de la mise en « versions », proposée par Vinciane Despret, qui oppose la notion de version à celle de vision. « *Là où une vision d'un phénomène, close sur elle-même demande l'exclusivité du bon savoir et ne tolère aucun voisinage, plusieurs versions de ce phénomène peuvent co-habiter dans un même monde. La vision s'oblige à penser que certaines conceptions sont plus authentiques que d'autres, qu'elles décalquent le réel en même temps qu'elles l'incarnent. La version ne se définit pas sur le registre de la vérité ou du mensonge, de la croyance ou de la représentation, elle modifie le mode par lequel on évalue ou qualifie les différentes conceptions en présence.(...) La politique des versions autorise à considérer plusieurs versions d'un même phénomène sans s'obliger à en disqualifier aucun.* » Ainsi, Jérémy précise une attitude dans cette thèse : de documenter des versions de l'intériorité, de la conscience et des sensations qui articulent les expériences

des praticiens du Body Mind Centering et du Contact Impro. Cette attitude me touche de part l'espace qu'elle laisse à l'existence d'une réalité complexe, et de toute façon incernable dans sa totalité.