

SOMAESTHÉTIQUE ET POLITIQUE

**INCORPORER UNE
ESTHÉTIQUE PRAGMATISTE
À L'ACTION SOCIALE**

RICHARD SHUSTERMAN

Après avoir défini la somaesthétique et indiqué ses sources pragmatistes, cet article développe plusieurs arguments pour réfuter la conception selon laquelle le soin du corps est une affaire personnelle ou privée, en recul par rapport au social et au politique*. Richard Shusterman explique comment le développement des capacités somatiques et de la conscience critique du corps peut augmenter son efficacité dans l'action sociale et fournir un remède à des problèmes tels que le racisme, la xénophobie et l'homophobie, aux racines viscérales profondes. La capacité du soma à observer de manière critique ses propres sentiments et à piloter ses actions sans se tenir en dehors de lui-même offre en outre un modèle de réforme politique immanente, qui se passe d'un point critique en dehors du système politique. L'article accorde une attention particulière aux dimensions somatiques de l'oppression colonialiste selon Frantz Fanon et suggère que les réactions somatiques contre-productives pourraient être corrigées par une plus grande conscience somesthésique.

MOTS-CLEFS : SOMAESTHÉTIQUE ; FRANTZ FANON ; CORPS ; COLONIALISME ; HARMONIE ; DISENSSION.

* Richard Shusterman, philosophe, est professeur titulaire de la chaire Dorothy F. Schmidt en sciences humaines à la Florida Atlantic University, Boca Raton [shuster1@fau.edu].

Pour définir brièvement la somaesthétique, on peut dire qu'elle est l'étude critique de son corps et l'art de le cultiver en vue d'en améliorer l'expérience et l'usage¹. Le corps est ainsi compris à la fois comme lieu d'appréciation sensorielle (*aesthesia*) et lieu d'une formation de soi créatrice. La somaesthétique a deux racines philosophiques. En premier lieu, elle s'est bâtie sur une esthétique pragmatiste, qui met l'accent sur le corps actif et sensible : celui-ci est le terrain énergétique nécessaire et le médium agile de nos capacités de création artistique et d'appréciation esthétique. En second lieu, la somaesthétique reprend la conception ancienne de la philosophie comme art de vivre « mélioratif » : le *soma* (le corps vécu, perceptif, sensible) se doit d'y jouer un rôle formateur, en tant que support de toute expérience, de toute perception, de toute action. La quête philosophique de la connaissance de soi et de l'amélioration de soi ne peut que passer par une culture, un entretien somatique de soi².

L'idéologie philosophique moderne tend à considérer le souci de son corps comme une affaire personnelle ou privée, et donc comme une façon de se retirer du social et du politique. Fredric Jameson, par exemple, le théoricien marxiste influent, soutient que le soin du corps ne concerne que « ma relation individuelle avec mon propre corps [...] et non pas le type de relation très différent qui s'établit entre moi ou mon corps et d'autres personnes » (Jameson, 1988 : vol. 2, 70). Cela revient à présupposer que l'attention somatique est intrinsèquement privée et farouchement individualiste : le corps serait en quelque sorte « caché », par essence, à la perception sociale, à la façon dont Descartes considérait que le corps était caché à la perception mentale, et la pensée transparente à l'esprit. Cependant, comme je l'ai soutenu il y a longtemps dans *Pragmatist Aesthetics* (paru en 1992 et traduit en français la même année sous le titre *L'Art à l'état vif*), « considérer le somatique comme essentiellement privé semble être en soi un élément problématique de l'idéologie bourgeoise. Non seulement cet élément est façonné par le social, mais il contribue à façonner le social. Nous pouvons partager nos corps et nos plaisirs corporels tout autant que nous partageons nos esprits, et ils peuvent être aussi

publics que nos pensées. » (Shusterman, 1992 : 260). Souvent, nos corps sont même plus visibles et plus transparents que nos pensées : il est plus facile de mentir en paroles que dans le langage du corps.

Heureusement, d'autres théoriciens sociaux, comme Michel Foucault³ ou Pierre Bourdieu, les chercheurs en études de genre et études raciales, ainsi qu'un certain nombre d'héritiers des philosophies phénoménologique et pragmatiste, ont souligné le fait que les questions concernant le corps, en apparence privées, ont une dimension sociale. Elles sont façonnées par des facteurs sociaux (y compris par des marquages sociaux de classe et de genre), et contribuent à entretenir et à reproduire la société qui forme nos subjectivités somatiques. Le pragmatisme a eu son importance dans ce changement de perspective : non seulement William James a développé une psychologie de l'expérience totalement nouvelle avec ses *Principles of Psychology* (1890), ouvrant la voie à de nouvelles façons de décrire les épreuves corporelles, mais John Dewey, Charles H. Cooley, ou George H. Mead, ont montré la nécessité d'une socialisation du Soi dans le processus de sa formation. Ils ont écrit de belles pages sur l'expressivité naturelle, sur l'enquête et l'expérimentation comme soussabordements pratiques de la cognition et sur leur ancrage dans l'organisme – au-delà du dualisme cartésien entre corps et esprit. Et cette naturalisation non-réductionniste de la conscience est allée de pair avec sa réinscription dans la vie communautaire (Shusterman, 2010). La communauté n'est pas seulement un thème cognitif dans le pragmatisme, mais elle entre également en ligne de compte dans l'incarnation esthétique, éthique et politique de l'expérience : la démocratie passe ainsi par l'émergence d'une communauté incarnée, indispensable pour rechercher de meilleures croyances, pour accomplir du sens à travers le langage et les arts, pour forger et transmettre connaissance et culture (Shusterman, 1997). La somaesthétique se joint à ces voix, mais elle fait aussi bien un autre argument, qui lie le personnel et le politique : il s'agit de l'antique argument confucéen sur l'importance décisive de l'action personnelle en politique. L'idée en est que tout bon gouvernement exige un bon gouvernement de

soi (*self-government*), et que c'est par là que devrait commencer l'action politique.

Tel est l'énoncé original de l'argument, toujours classique, dans *The Great Learning* de Confucius (1984), qui fait référence aux gouvernants exemplaires du passé : « Leurs personnes/corps [*shen*] étant bien tenus, leurs familles étaient bien réglées. Leurs familles étant bien réglées, leurs États étaient gouvernés comme il faut. Leurs États étant bien gouvernés, tout le royaume pouvait être paisible et heureux. » Le mot chinois *shen* désignant à la fois le corps humain et la personne humaine, la notion de « culture de soi » (Confucius, 1984) d'une personne (*xiu shen*) inclut sans équivoque le soin porté à son propre corps. Cette idée selon laquelle le macro-domaine du gouvernement politique est fondamentalement basé sur le micro-domaine du gouvernement de soi est aussi suggérée (quoiqu'à un niveau plus conceptuel) dans la *République* de Platon, quand Socrate soutient que la meilleure façon de comprendre le bon ordre de la justice dans l'État est de commencer par déterminer le bon gouvernement de l'âme individuelle.

Les chercheurs en théorie sociale voient souvent l'insistance sur l'importance politique des efforts des agents individuels comme le produit de notre idéologie néolibérale individualiste. Ils critiquent cette proposition à ce titre. Il est pourtant difficile de qualifier le confucianisme ou le platonisme de philosophie politique individualiste ou libérale, qui privilégierait la personne particulière sur le groupe ou ferait passer le soi avant le social. Au contraire, le confucianisme insiste sur le fait que le soi est construit socialement. Le soi particulier est défini par les différentes relations sociales qui le forgent. Untel est le fils de M et F, l'élève de X, le camarade de classe de Y, le professeur de Z, le père de A et B, le mari de W, et ainsi de suite. Ces rôles sociaux orientent la « culture de soi » et déterminent l'orientation de la réalisation de soi. Cette culture de soi est toujours socialement située. Nos rôles sociaux, nos devoirs et nos obligations façonnent dans une large mesure notre culture de soi somatique. Examinons par

exemple l'argument de Mencius (ou Mengzi) (1969) à propos du soin de soi et de la culture de soi somatiques. Soit la primauté du devoir de chacun envers ses parents : Mencius soutient que la satisfaction d'un tel devoir suppose que l'on ait au préalable acquis assez de confiance envers son propre corps et envers soi-même. « Je connais bien des exemples de personnes qui, ayant préservé le caractère sacré, inviolable de leur corps, sont capables d'honorer leurs parents, mais je n'en connais pas qui, ayant échoué à le faire, soient encore en mesure de le faire. S'il est un devoir auquel je me dois de ne pas manquer, c'est bien celui vis-à-vis de mes parents, car c'est le devoir dont tous les autres découlent. S'il est une responsabilité qui m'incombe et à laquelle je ne dois pas faillir, c'est celle de préserver l'intégrité de mon corps, car c'est sur cette confiance en mon corps que toutes les autres s'appuient. » Mencius, 1969 : 138 - 4A20). En d'autres termes, les devoirs envers le soi sont logiquement impliqués dans les devoirs envers les autres, tout comme le soi est essentiellement défini par ses relations avec les autres.

Ces implications réciproques pointent vers un argument et une stratégie pragmatistes, à mes yeux cruciaux : reconnaître que les oppositions conventionnelles ne sont souvent que de simples polarités, reliées en fait par une continuité complexe des relations. Tout comme avec les dualités telles que nature et culture (ou corps et esprit, ou art et vie), il est bien sûr possible de distinguer le soi et la société, mais il ne faut pas pour autant ériger cela en une dichotomie rigide. Ces concepts se définissent et se façonnent l'un l'autre. Le pragmatisme étant une philosophie américaine, il est volontiers associé aux traditions individualistes américaines : il n'est pas anodin de reconnaître que cette philosophie met l'accent sur le caractère essentiellement social de la pensée et du comportement.

Charles S. Peirce (1877) a vigoureusement combattu la méthode épistémologique de Descartes consistant à fonder le critère de la vérité sur le caractère clair et distinct des idées dans la conscience de l'individu, pour insister au contraire sur le fait que vérité et connaissance

dépendent essentiellement de processus intersubjectifs et coopératifs d'enquête et de communication. Cette proposition sous-tend l'accent mis par le pragmatisme sur le social. La communauté est le médium indispensable de la poursuite de croyances mieux fondées, de connaissances plus fructueuses, voire plus fondamentalement ce qui permet la réalisation de la signification elle-même à travers le langage et les arts. La vie sociale fournit le cadre de l'entretien et de la transmission de la culture et de la langue, sans lesquelles nos réussites sur le plan du savoir, de la technique et de la culture ne pourraient être conservées et développées. Non seulement la société offre les conditions pour que chacun puisse corriger ses croyances grâce au partage et à la critique d'autres points de vue que le sien, mais elle fournit les contrastes mêmes dont un individu a besoin pour se comprendre lui-même. À travers les autres, nous apprenons un langage commun pour exprimer tant des idées et des valeurs partagées que nos différences avec les autres, mais nous développons également notre capacité à développer les façons originales de penser et de parler qui nous correspondent en propre.

Faisant écho à l'affirmation par Peirce du rôle cognitif du social, John Dewey a également érigé le social en idéal éthico-politique. Parce que le soi, même dans ses efforts de réalisation de soi en tant qu'individu, est un produit de la vie sociale. Le soi, formé à travers son engagement dans des activités sociales et travaillé par le souci des autres, « sera plus épanoui et aura un esprit plus élargi qu'un soi cultivé dans l'isolement ou dans l'opposition [aux autres] ».

Réiproquement, Dewey soutient que la société bénéficie elle aussi de la liberté d'expression individuelle. Pour reprendre ses termes, si l'individu est dépouillé de son individualité propre, « le corps social tout entier est privé de ressources potentielles qui auraient dû lui profiter » (Dewey & Tufts, 1932/1985 : 302 ; et Dewey, 1935/1989). Même William James, le plus individualiste des pragmatistes classiques, insiste sur le fait que le moi est essentiellement formé par la société : selon lui, les personnes sont des « faisceaux d'habitudes » (*bundles of*

habits) ; et ces habitudes, socialement formées, le sont afin de maintenir la société dans la direction qu'elle s'est donnée (James, 1890/1983 : 130).

L'habitude est ainsi l'énorme volant d'inertie de la société, son agent conservateur le plus précieux. Elle seule nous maintient tous dans les limites de l'ordonnancement du monde. Elle épargne aux enfants de riches les soulèvements envieux des pauvres, elle empêche que ceux qui ont été amenés à marcher dans les sentiers de la vie les plus durs et répugnantes les abandonnent. Elle fait rester le pêcheur et le matelot en mer tout l'hiver, et le mineur dans son obscurité ; les mois où il neige, elle cloue le paysan à sa cabane en bois rond et à sa ferme solitaire ; elle nous met à l'abri d'une invasion par des indigènes fuyant le désert ou une terre glacée. Elle nous condamne tous à mener le combat de la vie en suivant le chemin tracé par notre éducation et les premiers choix que nous avons faits, et à faire au mieux sur notre chemin, même s'il nous déplaît, parce qu'il n'y en a pas d'autre auquel nous soyons adaptés, et qu'il est trop tard pour tout recommencer. L'habitude empêche les différentes couches de la société de se mélanger [...] C'est une bonne chose pour le monde qu'une fois la trentaine passée, le caractère de la plupart d'entre nous ait pris, comme du plâtre : plus jamais il ne s'amollira. (*Ibid.* : 125)

Cela ne veut pas dire que James désespérait de la possibilité du changement social. Il reconnaissait simplement qu'il ne suffisait pas de promulguer une loi ou de créer une nouvelle institution sociale pour changer effectivement la façon dont les gens se comportent, étant donné la difficulté qu'il y a à changer les habitudes. C'est pourquoi il a plutôt exploré les meilleures façons d'acquérir de bonnes habitudes et de corriger les mauvaises, ce qu'il a formulé au moyen des maximes lapidaires qu'il recommandait à ses lecteurs.

Selon le pragmatisme et la somaesthétique, ce serait une grave erreur que de penser qu'il faille choisir entre développement de la culture de soi et action sociale. Il n'y a aucune raison qu'une personne ne puisse faire les deux, quitte à mettre l'accent tantôt sur le développement personnel, tantôt sur une réforme sociale plus ample. Au demeurant, il est souvent possible de faire l'une et l'autre chose en même temps. Si l'on prépare un discours destiné à être prononcé lors d'une réunion politique, on cultive ses compétences de rédacteur et d'orateur tout en s'engageant dans une action sociale significative. Sans même discuter le fait que les compétences oratoires sont aussi des compétences somatiques, on peut donner un exemple plus strictement physique, comme la participation à un événement sportif pour recueillir des fonds pour une cause collective ou politique qui en vaille la peine.

Plus généralement, comme je l'explique dans *Conscience du corps* (2007), en développant ses capacités somatiques on peut augmenter sa force, sa confiance, son équilibre et l'efficacité d'un engagement dans une action sociale. Je fais valoir cet argument pour répliquer à Simone de Beauvoir (Shusterman, 2007), qui dit craindre que l'attention somaesthétique soit dangereuse pour les femmes parce qu'elle les détourne de leur engagement politique et les concentre sur des questions privées et intimes, tout en reconnaissant que le fait de renforcer leur corps, d'en acquérir une meilleure connaissance et de mieux le maîtriser peut accroître leur confiance et les rendre moins vulnérables à la manipulation et à l'exploitation. Il n'est pas question de préconiser la culture somatique comme substitut à l'action sociale ou à un engagement politique plus larges, mais plutôt comme un moyen de renforcer nos capacités somatiques (ce qui comprend courage, endurance, sensibilité et empathie, et attention enrichissante aux autres), de sorte que nous soyons mieux équipés pour nous engager dans des luttes sociales et politiques.

II

La philosophie pragmatiste souligne l'importance de la pratique, et la somaesthétique se définit comme un champ pratique et théorique, dont deux des branches majeures, la pragmatique et la somaesthétique pratique, sont principalement orientées vers la pratique. Quelles sont les applications politiques de la somaesthétique en pratique ? Permettez-moi de me concentrer ici sur des exemples déjà accessibles dans la littérature somaesthétique, même si je m'attends à ce que d'autres se présentent à mesure que le domaine de la somaesthétique, encore émergent, se développe.

Nos concepts et nos normes éthiques – de concert avec les institutions sociales et politiques qui à la fois les reflètent et les renforcent – dépendent des formes de vie sociales, c'est-à-dire de la façon dont nous expériencions notre corps et dont les autres le traitent. Comme Wittgenstein l'a remarqué dans un passage étrangement brutal de ses *Carnets* : « Mutilez complètement un homme, coupez-lui les bras et les jambes, le nez et les oreilles, et voyez ensuite ce qui reste de son amour-propre et de sa dignité, et jusqu'à quel point ses conceptions de ces choses sont restées les mêmes. Nous ne soupçonnons pas à quel point ces concepts dépendent de l'état habituel et normal de notre corps. Que leur arriverait-il si nous étions tirés par une laisse attachée à un anneau passé dans notre langue ? » (Wittgenstein, 1999: 139-140). De toute évidence, dans un tel monde, le sens politique des droits humains serait très différent, de même que les lois et les institutions politiques qui leur correspondent et qui régissent la société.

Nos corps fournissent en outre le médium ou l'outil essentiel par quoi les normes sociales et le pouvoir politique sont transmis, inculqués et entretenus dans la société. Les codes éthiques, les institutions sociales et politiques, les lois elles-mêmes sont de pures abstractions tant qu'on ne leur donne vie en les incorporant dans des dispositions corporelles et des actes physiques. Comme Michel Foucault et Pierre Bourdieu l'ont fait valoir, c'est toute une idéologie dominante qui

peut être matérialisée et maintenue de façon subreptice via son inscription dans des normes somatiques, précisément parce que, communément considérées comme allant de soi, les habitudes corporelles échappent à toute conscience critique. Dans les sociétés où, par exemple, les femmes sont supposées parler très doucement, marcher derrière les hommes et baisser la tête et les yeux si elles croisent le regard de ceux-ci, l'incorporation de telles normes culturelles renforce l'oppression de genre⁴. Une domination pernicieuse de ce type est particulièrement difficile à contrer, dans la mesure où les corps assujettis l'ont si profondément absorbée qu'eux-mêmes renâclent à engager ce combat – comme lorsque, malgré elle, une jeune secrétaire rougit, tremble, renonce, ou même se met à pleurer lorsqu'elle essaie d'élever la voix pour protester face à quelqu'un qu'elle a été, en quelque sorte, somatiquement entraînée à respecter en tant que son supérieur. C'est pourquoi la contestation d'une oppression ne peut réussir sans que soit effectué un diagnostic somaesthétique des habitudes et des sentiments corporels à travers lesquels s'exerce et s'exprime cette domination. Ce détour est nécessaire pour pouvoir les surmonter, et vaincre les conditions de l'oppression sociale qui les engendre.

La somaesthétique peut aussi expliquer nombre de nos antagonismes politiques, qui semblent peu rationnels. J'ai défendu l'idée que la haine de nature fanatique que certains éprouvent vis-à-vis d'une race, d'une culture, d'une classe sociale ou d'une nation étrangère présente un caractère profondément viscéral. La sourde inquiétude qu'elle manifeste a à voir avec l'intégrité et la pureté du corps (Shusterman, 2007 : ch. 4). De telles angoisses peuvent inconsciemment se traduire par une hostilité envers les étrangers qui, remettant en cause ce corps familier, menacent de le corrompre à travers un mélange ethnique et culturel susceptible de modifier son apparence extérieure et ses façons de se conduire. Si les arguments rationnels en faveur de la paix et de la tolérance multiculturelles semblent toujours échouer, c'est que la haine ne vient pas d'éléments rationnels, mais d'un sentiment de malaise somatique, et que celui-ci, tout

déplaisant qu'il soit, n'est souvent perçu que de façon implicite, en échappant à l'attention.

Wittgenstein (1980) explique par exemple la rage antisémite dans des pays européens, où peuvent par ailleurs avoir cours des conduites très rationnelles, en termes de métaphore somatique et du sentiment somaesthétique qu'elle peut provoquer. Les Juifs ont été ressentis comme une tumeur pathologique, la « bosse » (*die Beule*) de l'Europe. « “Mais traitez donc cette bosse comme une partie tout à fait normale de votre corps !” Est-ce quelque chose que l'on peut faire, que l'on peut ordonner ? Ai-je le pouvoir de décider à volonté de la conception idéale du corps que je peux avoir, ou ne pas avoir ? », demande-t-il, avant de poursuivre : « Tout au long de l'histoire des peuples d'Europe, [...] les Juifs [...] ont été vécus comme une sorte de maladie, d'anomalie, et personne ne veut mettre une maladie sur le même plan qu'une vie normale. Pour le dire autrement, les gens ne peuvent considérer cette tumeur comme une partie naturelle du corps que si change l'ensemble de leur façon de ressentir le corps (ou celle de la nation entière). Sinon, le mieux qu'ils puissent faire, c'est de *faire avec*. » Selon Wittgenstein (1980 : 20-21), « on peut attendre d'un individu qu'il fasse preuve d'une telle tolérance, ou simplement qu'il ne s'occupe pas de ces histoires ; mais on ne peut attendre cela d'une nation, car c'est précisément le fait de tenir compte de telles choses qui en fait une nation. Autrement dit, il est contradictoire d'attendre de quelqu'un à la fois qu'il conserve son ancienne façon d'éprouver esthétiquement son corps [*aesthetische Gefühl für seinen Körper*] tout en faisant bon accueil à la tumeur. »

Cette contradiction n'implique pas pour autant que la tumeur (ou la population étrangère) doive être exterminée. Une autre possibilité consiste à modifier la perception esthétique que les personnes ont du corps et du « corps politique ». Ici, la façon de discipliner la conscience corporelle apportée par la somaesthétique peut apporter un remède pragmatique. Si l'hostilité raciale et ethnique ne peut être vaincue par les moyens logiques de la persuasion verbale, parce

qu'elle provient d'un malaise viscéral face à ce qui n'est pas familier, alors c'est à ce dernier qu'il nous faut nous attaquer consciemment, sans quoi nous ne pourrons surmonter ni ces sentiments profondément ancrés en nous, ni l'hostilité qu'ils engendrent et alimentent. Une plus grande réflexivité corporelle peut nous aider à identifier ces sensations somatiques afin de mieux les contrôler, les neutraliser ou les vaincre. À cet effet, le fait qu'elles soient elles-mêmes déjà le fruit d'une formation somaesthétique peut nous aider à les transformer par le même moyen. Car de tels sentiments de malaise vis-à-vis de corps étrangers sont presque entièrement le résultat d'un apprentissage, ils relèvent de l'habitude plutôt que de l'instinct inné ; en tant que tels, ils sont malléables et réformables par des efforts de rééducation. C'est un lieu commun de la gastronomie, de l'athlétisme, des thérapies somatiques, auquel ni l'éthique philosophique, ni la théorie politique n'ont accordé assez d'attention.

Sur ces problèmes, la somaesthétique peut susciter un changement en montrant combien la sensibilisation et la conscientisation peuvent s'attaquer au racisme, au sexism, à l'homophobie et à la violence (Granger, 2010 ; Fitz-Gibbon, 2012). Cette prise de conscience somaesthétique ne doit pas se limiter à des sensations corporelles momentanées. Elle doit donner lieu à une mise en récit exigeante de soi, axée sur le corps, qui soit à la fois esthétique et généalogique (Jolles, 2012). De fait, toute réunion politique dont les personnes sont en contact direct est sous-tendue par une communication somatique qui la façonne et en imprègne en partie l'atmosphère générale tout comme elle régule les énergies, les attitudes et les sentiments instantanés de ses participants. Il est donc important de pouvoir percevoir somatiquement cette atmosphère et de régler son attitude corporelle en conséquence, si l'on veut canaliser cette ambiance dans le sens souhaité. Les négociations se déroulent souvent beaucoup mieux, et avec beaucoup plus de succès, dans le contexte plaisant d'un repas partagé, où l'ambiance est amicale, agréable et plus détendue : là où le plaisir est partagé, la confiance l'est aussi.

III

L'analogie que fait Wittgenstein entre les Juifs et une tumeur sur le corps de l'Europe rappelle la métaphore du « corps politique », une image profondément enracinée pour désigner le corps de la nation (que l'on pense aussi aux corporations ou aux corps d'État, ou au mot « *corporate* » en anglais pour parler de l'incorporation d'une société ou d'une entreprise, qui devient une personne juridique). Elle se prolonge de façon caractéristique dans celle du gouvernant représenté comme étant la « tête » de l'État, ce que matérialisait de façon si frappante le frontispice du *Leviathan* de Thomas Hobbes, qui montrait un corps constitué par une multitude de citoyens au sommet duquel se tient la tête d'un roi – un roi qui se dédoublait en un corps mortel et un corps immortel (Kantorowicz, 1957/1989). La métaphore du corps politique fonctionne aussi pour parler du dysfonctionnement ou du désordre politique, de la corruption ou du conflit dans les termes d'une pathologie somatique, d'une faiblesse physique, d'une maladie ou d'un handicap. L'image de la tumeur employée par Wittgenstein relève de cette tradition. Parfois, la métaphore du corps politique fonctionne aussi en sens inverse pour ordonner les différentes parties du corps selon leur statut plus ou moins noble ou leur fonction dans « la hiérarchie [de] la physiologie de puissance » (Nietzsche, 1885-86/1978 : 104-105 ; fragment 2[76]=W I.8).

Le caractère central de cette métaphore suggère un autre usage possible de la somaesthétique pour la pensée politique. Bien sûr, l'analogie entre l'État-nation et le corps comporte des risques, comme celui de justifier au nom d'un eugénisme suranné une politique de pureté de la race, mais une approche scientifique contemporaine montre au contraire que le corps humain ne pourrait s'épanouir dans ce fantasme de pureté de son auto-suffisance somatique. La plupart des cellules du corps humain ne sont pas humaines. Les cellules bactériennes étrangères sont dix fois plus nombreuses dans notre corps que les cellules humaines, et ce sont elles qui assistent les processus physiologiques vitaux fondamentaux, comme la défense immunitaire,

la digestion ou la croissance. Le corps peut être assimilé à un écosystème complexe composé de divers sous-systèmes contenant des billions de bactéries et d'autres micro-organismes qui habitent notre peau, nos parties génitales, notre bouche et surtout nos intestins.

L'image du corps comme un système de systèmes est utile pour résoudre un dilemme qui s'est imposé à la critique politique avec le postmodernisme. On a longtemps pensé que l'attitude critique exigeait une distance critique, cette distance étant présumée garantir la nécessaire extériorité de perspective à l'objet critiqué. En même temps, dans un monde postmoderne globalisé, il semble ne plus y avoir de point de vue politique véritablement externe, autonome ou détaché du monde. En permettant de contester cette présomption, la somaesthétique montre de quelle façon il est possible d'examiner d'un œil critique certains aspects de notre expérience somatique sans sortir de notre corps pour aller vers quelque esprit supposément détaché et désincarné. Nous utilisons notre doigt pour tâter une petite bosse sur notre visage ; nous utilisons notre langue pour chercher et ôter les traces de nourriture de notre lèvre supérieure ou de nos dents. C'est bien au moment d'une expérience douloureuse que nous distinguons et mesurons la douleur, et non une fois qu'elle est passée et, qu'en ce sens, elle est derrière nous ou hors de nous. Au-delà de ces pratiques ordinaires de conscience corporelle, les multiples disciplines de méditation existantes sont fondées sur l'augmentation et le développement de la capacité d'auto-examen conscient du corps. En outre, même en deçà du niveau de l'attention consciente explicite, le corps se pilote lui-même sur un mode critique et se corrige sur un mode non réfléchi, à travers des schèmes moteurs bien enracinés.

En bref, l'auto-examen somatique fournit le modèle d'une critique immanente dans lequel la perspective critique n'exige pas d'être totalement extérieur à la situation examinée sur un mode critique, mais requiert seulement un point de vue réflexif sur celle-ci qui ne soit pas complètement absorbé dans l'immédiateté de ce qui est vécu ; une perspective décentrée, donc, plutôt qu'en extériorité. Si l'on peut

atteindre de telles perspectives en faisant des efforts d'attention de façon volontaire et disciplinée, elles se manifestent aussi souvent de façon spontanée, dans des expériences de dissonance somatique où la coordination non réflexive est perturbée, ce qui enclenche une attention décentrée, critique et réflexive à ce qui se passe. La conscience somatique critique engage alors certains aspects particuliers d'un riche éventail de systèmes corporels, qui examinent chacun divers aspects de cette complexité. De la même façon, on peut expliquer que des individus pourtant constamment influencés par des forces socio-politiques puissent néanmoins développer une conscience sociale critique, grâce aux tensions internes et aux ruptures de coordination entre les divers idéaux incorporés dans les traditions sociales de l'État et dans les pratiques politiques effectives. Tout comme le corps humain individuel, le corps politique d'une société constitue un système global, cohérent et relativement stable, qui intègre des systèmes plus petits, eux-mêmes cohérents et capables jusqu'à un certain degré de fonctionner de manière indépendante. Ce fonctionnement, quand il échoue à une intégration harmonieuse, peut susciter des expériences dissonantes et stimuler une conscience critique. Ces expériences dissonantes ont une portée politique et peuvent être vécues en termes explicitement somatiques.

IV

Un bon exemple de cette réaction somatique peut être trouvé dans l'expérience de l'oppression coloniale décrite avec tant de force par Frantz Fanon dans *Les damnés de la terre* (1961). Ce livre est celui d'un penseur extrêmement astucieux, qui a pris la pleine mesure de la dimension somatique de l'expérience politique, mais qui, pourtant, manque de la théoriser de façon juste pour en articuler une version réfléchie qui permette de l'exploiter à des fins politiques. Fanon caractérise à maintes reprises la souffrance du sujet « indigène » colonisé en parlant d'une tension musculaire perpétuelle, provenant d'abord de la répression colonialiste de la liberté et de la mobilité de l'indigène, mais aussi de l'auto-répression de l'indigène quand il se conforme

aux diktats coloniaux, étouffe sa colère et réprime son désir de s'attaquer aux colons qui l'oppriment.

« Les muscles de l'indigène sont toujours tendus », écrit Fanon (1961 : 53), parce qu'il est un « être parqué. L'*apartheid* n'est qu'une modalité de la compartimentation du monde colonial. La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites. C'est pourquoi les rêves de l'indigène sont des rêves musculaires, des rêves d'action, des rêves agressifs. » Cette « agressivité sédimentée dans les muscles » le met dans un « état de tension permanente » (*ibid.*). Cette « tension tonique des muscles », constamment relancée, perturbe les processus de pensée et de conduite des sujets colonisés. Elle est la véritable cause des multiples problèmes de santé d'ordre psychosomatique qu'en tant que psychiatre de profession il décrit à la fin de l'ouvrage. Cette réaction somatique chronique affecte l'indigène jusque dans ses facultés intellectuelles, de sorte que « chaque fois qu'il est question de valeurs occidentales il se produit, chez le colonisé, une sorte de raidissement, de tétonie musculaire » (*ibid.* : 46).

Les indigènes n'ont pas la capacité somato-esthésique de réfléchir à leurs problèmes, le corps et l'esprit détendus. Les tensions exacerbées qu'ils vivent les poussent à désespérément se soulager à travers quelque expérience corporelle explosive, que ce soit dans des accès de violence sanguinaire ou dans l'extase de danses endiablées. Comme le décrit Fanon, « la tension musculaire du colonisé se libère périodiquement dans des explosions sanguinaires : luttes tribales, luttes de çofs, luttes entre individus » (*ibid.* : 55). « Les luttes tribales ne font que perpétuer de vieilles rancunes enfoncées dans les mémoires. En se lançant à muscles perdus dans ses vengeances, le colonisé tente de se persuader que le colonialisme n'existe pas, que tout se passe comme avant, que l'histoire continue. Nous saisissons là en pleine clarté, au niveau des collectivités, ces fameuses conduites d'évitement, comme si la plongée dans ce sang fraternel permettait de ne pas voir l'obstacle, de renvoyer à plus tard l'option pourtant inévitable, celle qui

débouche sur la lutte armée contre le colonialisme. Autodestruction collective très concrète dans les luttes tribales, telle est donc l'une des voies par où se libère la tension musculaire du colonisé. Tous ces comportements sont des réflexes de mort en face du danger, des conduites-suicides qui permettent au colon, dont la vie et la domination se trouvent consolidées d'autant, de vérifier par la même occasion que ces hommes ne sont pas raisonnables. » (*Ibid.* : 55-56).

Outre sa façon de s'exprimer dans d'aussi pernicieux « combats fraticides », la tension musculaire refoulée de l'indigène trouve donc son soulagement dans les exutoires émotionnels de la danse et de la possession par les esprits. Mais pour ce qui est du triste sort des indigènes, cela ne contribue pas à promouvoir une quête rationnelle de solutions politiques d'avenir. Les indigènes opprimés doivent développer et déployer une conscience plus aiguë et plus rationnelle pour parvenir à une meilleure compréhension de leur situation politique et de ses potentialités, et pouvoir ainsi réunir et canaliser la violence de leurs énergies de façon plus féconde. Le texte de Fanon suggère une sorte de dualisme corps-esprit dans lequel la conscience des indigènes reste à la traîne derrière leur puissance corporelle et la sensation de la « force de leurs propres muscles », de sorte que leurs actions sont trop souvent régies par une « décision biologique » (*ibid.* : 126). C'est pourquoi Fanon considère avec suspicion toute focalisation sur le sport comme outil de production de confiance et de fierté nationale : « La jeunesse africaine ne doit pas être dirigée vers les stades mais vers les champs et vers les écoles » (*ibid.* : 186), pour apprendre les valeurs productives du travail agricole et intellectuel. « L'homme politique africain ne doit pas se préoccuper de faire des sportifs mais des hommes conscients. » (*Ibid.*).

Si perspicaces que soient les vues de Fanon, la somaesthétique apporte ici un correctif qui pourrait être d'un grand secours. C'est à tort que Fanon oppose le sport à la conscience : assurément, non seulement réussir dans le sport exige d'avoir une connaissance consciente des multiples règles, stratégies et tactiques qui régissent la pratique

des jeux, mais l'entraînement développe des capacités rationnelles de discipline et d'ordre, tout en stimulant le raisonnement et la volonté nécessaires pour canaliser l'énergie et régler les émotions. De façon plus générale, une approche somaesthétique n'opposerait pas le soma à la conscience, puisque toute perception, toute pensée ainsi que toute action se fait à travers le soma, qui est aussi le site et le support de la conscience. Pour aborder la conscience somatique troublée des sujets colonisés, une approche somaesthétique s'efforcerait de développer la conscience critique et réfléchie de leurs tensions musculaires, afin qu'ils puissent relâcher rationnellement ces tensions lorsqu'elles entravent des processus intellectuels ou sociaux importants, mais aussi qu'ils puissent au contraire les intensifier et les canaliser lorsqu'il faut utiliser de façon plus efficace l'énergie explosive nécessaire pour des violentes luttes nationales. Développer la maîtrise critique de ses tensions musculaires et d'autres habitudes somatiques ne signifie pas se transformer en sujet purement docile, dépourvu d'émotions fortes. Nous avons besoin d'émotions autant que de raison pour imaginer des solutions politiques. Prenons l'exemple de la solidarité, si importante pour l'action politique, y compris les pratiques de résistance : elle n'est pas seulement renforcée par des liens affectifs, elle est pour une grande part constituée par eux.

La solidarité exprime un idéal d'harmonie fraternelle, lequel à son tour évoque la notion chinoise d'un gouvernement harmonieux de la cité, établi sur les notions plus fondamentales d'harmonie familiale et personnelle. Dans la pensée confucéenne, la valeur esthétique de l'harmonie et de la grâce est essentielle, tant en ce qui concerne le gouvernement de soi que le gouvernement social en général. On gouverne mieux à travers une esthétique de l'harmonie et de l'attraction que par des règles rigides, des commandements sévères et des châtiments cruels. Les *Entretiens* de Confucius soulignent ce point : « La personne exemplaire (*junzi*) attire les amis par le raffinement (*wen*), et favorise ainsi une conduite vertueuse (*ren*). » (Confucius, 1998 : 12:24). Les personnes d'autorité dignes d'admiration répandent la vertu en incitant les autres à imiter leurs actes vertueux pour devenir eux aussi des

modèles admirables. La vertu comporte donc une dimension esthétique essentielle. Les apparences sont essentielles pour exprimer sur un mode approprié le sentiment de la vertu – d'où l'accent confucéen mis sur le fait que la conduite vertueuse doit inclure le fait de faire « bonne figure », d'avoir « une juste contenance » (ou « attitude »), et que les pratiques esthétiques comme le rituel et la musique (y compris la récitation de chansons) sont cruciales pour l'entretien d'un comportement vertueux approprié (*ibid.* : 1:12 ; 2:8 ; 4:1 ; 4:17 ; 8:4 ; 12:24 ; et 13:6). Un autre texte chinois ancien insiste de même sur la valeur esthétique de l'unité harmonieuse pour un bon État, l'unité de l'État découlant en fin de compte du pouvoir attractif exercé par l'unité harmonieuse de la vertu émanant de ses citoyens les plus nobles, et en définitive de celle que manifeste le roi lui-même. « Là où sont apparus le discernement, la sagesse, le rituel et la musique, là se rencontre une combinaison harmonieuse... Être unifié, c'est être musical. Là où est la musique, là où est la vertu, là peut apparaître un État et s'établir des familles. Telle était l'apparence du roi Wen. » (Holloway, 2009 : 136).

Cette conception chinoise ancienne qui donne beaucoup d'importance à l'attractivité somaesthétique chez un dirigeant peut sembler dépassée et étrangère à la pensée politique occidentale. Mais est-ce vraiment le cas ? Pensez à tout l'argent dépensé et aux efforts déployés au moment du choix des candidats politiques pour mettre en relief leur charme physique, et pour les rendre plus séduisants aux yeux des électeurs. Il est insensé que les chercheurs en science politique rejettent ces considérations comme triviales alors que leurs effets sont si réels sur le plan pratique. Il est tout aussi erroné de condamner comme non pertinente la séduction que peut exercer un dirigeant, même si ce n'est certainement pas suffisant pour être un véritable leader. Il faut assurément condamner le culte de la beauté superficielle comme critère décisif du choix des dirigeants politiques, mais cela n'implique pas qu'un style plaisant ne soit pas un atout dans l'art de gouverner. La séduction est loin de n'être qu'une affaire d'apparence visuelle ; elle inclut des habitudes d'action et une façon de se conduire qui soit plaisante, lesquelles favorisent en

retour un comportement qui incarne des vertus admirables. Il y a un recouvrement substantiel entre éthique et esthétique, que notre logique moderniste compartimentée occulte souvent, mais que souligne utilement la notion grecque de *kalon-k'agathon* (« le bel et bon », en français), de même que la vieille idée confucéenne des cinq vertus comme étant cinq beautés. Nous parlons sur un plan moral de choses « droites », « justes », « correctes », « adaptées », « convenables », tous termes qui ont clairement une connotation esthétique.

L'harmonie est un autre mot dont les tonalités vont de l'esthétique au politique, en passant par l'éthique. Si elle représente une valeur importante aux yeux de l'esthétique pragmatiste et de la somaesthétique, elle ne doit pas pour autant être érigée en valeur unique ou prépondérante. Il est des harmonies que l'on peut ressentir comme forcées, ou étouffantes, ce qui les rend déplaisantes, comme quelque chose qui élimine ou neutralise les différences et les désaccords (dans le jargon des internautes chinois actuels, « être harmonisé » veut en effet dire se faire remettre dans le droit chemin). La note de liberté, d'ouverture et de changement qu'ajoute parfois une dose de dissonance est tonique, elle est enrichissante et porteuse d'avenir à la fois sur le plan esthétique et politique. Dans mon livre *Pragmatist Aesthetics* (*L'Art à l'état vif*, 1992/2018), j'avais choisi d'analyser le rap comme modèle d'un art populaire incarné, progressiste et politiquement engagé, en raison de la façon astucieuse dont il récupère la valeur esthétique et politique de la dissonance – ce qui se reflète à la fois dans son style musical agressif, qui recourt à diverses techniques de fragmentation, et dans son attitude politique belliqueuse. Cet exemple rejoignait les positions de Dewey (1934/2010) en ce qu'il refusait la définition de l'art comme « produit éthétré de l'imagination divine » et le prenait comme « une activité incarnée, qui émerge de besoins et de désirs naturels, de rythmes et de satisfactions organiques, mais également de fonctions sociales » (Shusterman, 2003 : 116). Le rap exprime la violence pour lutter contre la violence. Comme le hip-hop, il incorpore une philosophie de la vie, un ethos vestimentaire, une attitude corporelle, un style de parole et un imaginaire de

la rue qui ont une portée politique (Shusterman, 2003). L'exemple du rap, en même temps, avait été choisi pour distinguer l'esthétique pragmatiste, telle que je la conçois, de celle de Dewey : cette dernière est une source d'inspiration merveilleuse, mais la façon dont Dewey célèbre l'unité me semble trop unilatérale et insuffisamment nuancée. L'éloge qu'il fait de l'art en tant que « refonte de l'expérience de la communauté dans le sens d'un ordre et d'une unité plus grands », et sa célébration du « pouvoir qu'a en particulier la musique de fondre des individualités différentes dans un abandon, une loyauté et une inspiration communs » pourraient facilement évoquer les manifestations esthétiques de l'État fasciste, même s'il est vrai que Dewey a écrit le livre avant que les effets dangereux de telles soumissions à l'ordre et à l'unité soient clairement visibles (Dewey, 1934/1987 : 87 et 338)⁶. Notre appréciation esthétique des harmonies sociales et politiques devrait toujours entendre les voix discordantes, muselées ou exclues de l'expression publique, et leur prêter attention.

Fanon nous a montré que la somaesthétique qui s'exprime par une tension musculaire peut devenir utile si elle est canalisée vers une résistance politique à l'oppression au lieu d'être gaspillée en « combat fratricide ». Ces tensions peuvent être mieux gérées et canalisées lorsque nous en avons une conscience plus perspicace et qu'elles donnent lieu à une critique réflexive ; les disciplines somaesthétiques pratiques peuvent nous procurer cette conscience et ce contrôle supérieurs – contrôle ne signifiant pas suppression. Dans mes ateliers de pratique somaesthétique⁷, je m'attache à introduire de tels sentiments de dissonance ou de dysharmonie (généralement en perturbant notre sens ordinaire de l'équilibre bilatéral – mais cela en douceur et en toute sécurité, sur une courte durée et dans un environnement protégé). L'objectif de la manœuvre est de renforcer une prise de conscience somatique. L'introduction de ces dissonances et dysharmonies est féconde sur le plan cognitif, en ce qu'elle aiguise la discrimination perceptive de différences dans nos sensations et donne une meilleure assise à notre équilibre corporel. Elle est également utile pour nous faire apprécier l'harmonie perdue de l'équilibre et

le défi créatif de la recherche d'un nouvel équilibre, peut-être plus harmonieux.

Il y a sans doute une leçon politique à tirer de cela, au-delà du monde de l'atelier. Je ne peux explorer cette idée dans cet article, non plus que la question intrigante des normes éthiques et des valeurs politiques qui organisent mes ateliers de somaesthétique, créant ainsi un monde social temporaire en miniature. Je me contenterai, pour conclure, de donner deux exemples, tirés d'autres écrits. Dans le domaine de la politique culturelle, le genre musical du rap – et plus généralement la culture hip-hop – utilise un art abrasif et bruyant de fragmentation et de dissonance musicales, associé à un art du graffiti rompant avec la surface uniforme des façades des bâtiments, afin de perturber les harmonies douces, mais éculées et étouffantes, de la culture populaire dominante, ainsi que les structures d'oppression sociale qui vont avec. L'objectif était d'inventer une harmonie plus riche et multiculturelle (cf. Shusterman, 1992, 2001). Un deuxième exemple est, dans un autre domaine, celui de l'introduction de la dysharmonie des manifestations de protestation dans la circulation fluide des rues de la ville. Les corps occupent ces rues afin de perturber l'harmonie sans accroc du trafic commercial et des affaires ordinaires dans la ville. De telles disruptions visent à dynamiser les énergies en vue de trouver une nouvelle harmonie politique qui serve mieux les populations qui se sentent maltraitées par le système politique actuel⁹.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- CONFUCIUS (1984), *La grande étude*, trad. fr. Martine Hasse, Paris, Éditions du Cerf.
- CONFUCIUS (1998), *Analects of Confucius : A Philosophical Translation*, R. T. Ames & H. Rosemont (eds), New York, Ballantine.
- DEWEY John (1934/2010), *L'art comme expérience*, trad. collective sous la dir. de Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1935/1989), *Liberalism and Social Action*, in *The Later Works 1925-1953* (LW 11), J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1939/1988), *Freedom and Culture*, in *The Later Works 1925-1953* (LW 13), J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1932/1985), *Ethics*, in *The Later Works 1925-1953* (LW 7), J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- FANON Frantz (1961), *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro.
- FITZ-GIBBON Andrew (2012), « Somaesthetics : Body Consciousness and Nonviolence », *Social Philosophy Today*, 23, p. 85-89.
- FOUCAULT Michel (1984), *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- GRANGER David (2010), « Somaesthetics and Racism : Toward an Embodied Pedagogy of Difference », *Journal of Aesthetic Education*, 44 (3), p. 69-81.
- HOLLOWAY Kenneth W. (ed.) (2009), « Guodian Version of The Five Aspects of Conduct », in Id., *Guodian : The Newly Discovered Seeds of Chinese Religious and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- JAMES William (1890/1983), *The Principles of Psychology*, Cambridge, Harvard University Press.
- JAMESON Fredric (1988), « Pleasure : A Political Issue », in Id., *The Ideologies of Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- JOLLES Marjorie (2012), « Between Embodied Subjects and Objects : Narrative Somaesthetics », *Hypatia*, 27, p. 301-318.
- KANTOROWICZ Ernst (1957/1989), *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. fr. Jean-Philippe & Nicole Genet, Paris, Gallimard.
- LEE Wonjun, LIM Youn-Kyung & Richard SHUSTERMAN (2014), « Practicing Somaesthetics : Exploring Its Impact on Interactive Product Design Ideation », *Proceedings of the 2014 Conference on Designing Interactive Systems*, Vancouver, Canada, p. 1055-1064.
- MEAD George Herbert (1934/2005), *L'esprit, le soi et la société*, trad. fr. et introduction D. Cefai et L. Quéré, Paris, Presses universitaires de France.
- MENCIUS (1969), *Mencius : New Translations*, W. A. C. H. Dobson (ed.), Toronto, Toronto University Press.

- NIETZSCHE Friedrich (1885-86/1978), *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XII, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds), trad. fr. Julien Hervier, Paris, Gallimard.
- PEIRCE Charles S. (1877), « Comment se fixe la croyance », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, III (6), p. 553-569.
- SHUSTERMAN Richard (1992), *Pragmatist Aesthetics : Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford, Blackwell.
- SHUSTERMAN Richard (1992/2018), *L'Art à l'état vif : La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, trad. fr. de Christine Noille, Paris, Éditions de l'Éclat.
- SHUSTERMAN Richard (1997), *Practicing Philosophy : Pragmatism and the Philosophical Life*, New York, Routledge.
- SHUSTERMAN Richard (2000), « Somaesthetics and Care of the Self : The Case of Foucault », *The Monist*, 83 (4), p. 530-551.
- SHUSTERMAN Richard (2001), *Vivre la philosophie. Pragmatisme et art de vivre*, trad. fr. Christian Fournier, Paris, Klincksieck.
- SHUSTERMAN Richard (2002), « Intellectualism and the Field of Aesthetics : The Return of the Repressed ? », *Revue internationale de philosophie*, 220 (2), p. 327-342.
- SHUSTERMAN Richard (2003), « Pragmatisme, art et violence : le cas du rap », *Mouvements*, 26 (2), p. 116-122.
- SHUSTERMAN Richard (2004), « Pragmatism and East-Asian Thought », in Id. (ed.), *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- SHUSTERMAN Richard (2007), *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. fr. Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions de l'Éclat.
- SHUSTERMAN Richard (2010), « What Pragmatism Means to Me : Ten Principles », *Revue française d'études américaines*, 124 (2), p. 59-65.
- SHUSTERMAN Richard (2012), *Thinking Through the Body : Essays in Somaesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHUSTERMAN Richard (2018), « Somaesthetics Practice and the Question of Norms », in A. Buch & T. R. Schatzki (dir.), *Questions of Practice in Philosophy and Social Theory*, New York/Londres, Routledge, p. 136-153.
- SHUSTERMAN Richard (2019), *Bodies in the Streets : The Somaesthetics of City Life*, Leyde, Brill.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1978/1980), *Culture and Value*, trad. ang. Peter Winch, Oxford, Blackwell.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1999), *Denkebewegung : Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, Innsbruck, Haymon Verlag.

NOTES

1. [NdT. : La traduction de l'anglais au français de ce texte, « Somaesthetics and Politics », a été assurée par Antoine Hennion et Christophe Point, revue par Daniel Cefaï. Nous remercions Richard Shusterman pour sa disponibilité dans le travail de relecture de la traduction.]

2 Pour une présentation de la somaesthétique et de ses racines, cf. Shusterman, *Conscience du corps* (2007 : ch. 1) ; et *Thinking Through the Body* (2012 : Introduction).

3 Dans *Practicing Philosophy* (1997) et dans *Conscience du corps* (2007 ; voir aussi 2000), je précise le rapport de la somaesthétique au programme de Foucault. Je rappelle comment le « souci de soi » que Foucault (1984) redécouvre, et qui pousse ses racines dans les pensées de Socrate, mais aussi des Cyrénaïques, des Stoïciens, des Épicuriens ou des Cyniques, est aussi central dans des pratiques orientales du Hatha Yoga, de la méditation Zen ou du Tai Chi Chuan. J'y réponds également aux critiques d'etroitesse, de sensualisme de trivialité hédoniste et de narcissisme apolitique qui sont parfois lancées contre la somaesthétique.

4 Voir les textes de Pierre Bourdieu sur la Kabylie dans *Le sens pratique* (1980) où il montre que cette domination masculine est incorporée dans des schèmes pratiques, non-discursifs et non-intellectuels et que la relation de domination-soumission

ne relève pas du domaine privé d'une psychologie de la conscience, mais qu'elle est sociale de part en part. On peut aller plus loin avec James et Dewey et voir dans l'expérience « un nœud transactionnel entre énergies en interaction, qui connecte le soi incarné et son monde environnant, y compris le monde social, responsable de la conversion de l'organisme biologique en soi » (Shusterman, 2002) et développer une conception de l'expérience de l'oppression et de résistance à l'oppression distincte de celle de Bourdieu.

5 C'est ce que suggèrent les récits de certaines des négociations politiques le plus réussies au Moyen-Orient. Nous pouvons également trouver des preuves expérimentales de cela dans une étude récente sur les négociations commerciales [hbr.org/2013/01/should-you-eat-while-you-negot].

6 Pour une critique de l'accent mis unilatéralement par Dewey sur l'unité, y compris ses dangers politiques, cf. Shusterman (2004 : 13-42). Dewey semble plus sensible aux dangers du totalitarisme dans son dernier ouvrage de 1939, *Freedom and Culture* (LW 13, 1988 : 69-72) où il critique le régime totalitaire qui s'est mis en place à la fois dans l'Allemagne nazie et la Russie stalinienne.

7 Pour plus d'information sur ces ateliers de somaesthétique (leurs méthodes et leurs normes), le lecteur pourra consulter mon analyse de

leur logique, suite à des expériences menées à Lyon avec des sociologues et des anthropologues (Shusterman, 2018) ou en relation à un autre atelier, réalisé au Korean Advanced Institute of Science and Technology avec deux chercheurs en informatique sur des problèmes de design interactif (Lee, Lim & Shusterman, 2014).

8 De nombreux cas de traitement par la somaesthétique d'expériences de contestation somatique à travers le monde sont rassemblés dans un livre récent : *Bodies in the Streets : The Somaesthetics of City Life* (Shusterman, 2019).