



HAL
open science

Penser l'intersubjectivité à partir du thème de la chair et du corps propre

Jérémy Ianni

► **To cite this version:**

Jérémy Ianni. Penser l'intersubjectivité à partir du thème de la chair et du corps propre. CRAL-EHESS/ARP/Fonds Ricoeur 2022-2023 : “ À l'école de la phénoménologie, une fois de plus : Méthode, altérité, histoire ”, Dec 2022, En Ligne, France. hal-03898883

HAL Id: hal-03898883

<https://univ-paris8.hal.science/hal-03898883>

Submitted on 14 Dec 2022

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.

Penser l'intersubjectivité à partir du thème de la chair et du corps propre

Jérémy IANNI. Intervention réalisée le 9 décembre 2022.

Atelier des doctorants CRAL-EHESS/ARP/Fonds Ricœur 2022-2023 : « À l'école de la phénoménologie, une fois de plus : Méthode, altérité, histoire ».

Dans le cadre de ma recherche doctorale en Sciences de l'Éducation, je me rends chaque semaine dans une communauté évangélique dans la banlieue de Manille, aux Philippines.

Il s'agit d'une recherche ethnographique, avec une approche multi-référentielle, puisque les processus éducatifs et les apprentissages peuvent s'analyser à partir de plusieurs disciplines des sciences sociales : histoire, psychologie, anthropologie, philosophie, sociologie.

Dans mon unité de recherche, une grande importance est donnée aux praxis et aux expériences. Nous menons des recherches de terrain, qu'elles soient inductives ou déductives. Au niveau épistémologique, ma recherche est ancrée dans le courant phénoménologique, qui prend en compte le lien entre l'objet de recherche et le ou la chercheuse : on parle de praticien-ne chercheur-es. Cette prise en compte a pour conséquence une entrée dans la complexité, et pose des questions théoriques et pratiques au niveau du recueil et de l'analyse des données. À travers cette communication, je vais essayer de donner quelques éléments de réponse à la question suivante : en quoi la pensée et l'analyse de Maurice Merleau-Ponty sont-elles d'actualité aujourd'hui dans les recherches ethnographiques, du point de vue du chercheur ou de la chercheuse ? Je partirai des deux derniers ouvrages de cet auteur : *L'Œil et L'Esprit* et *Le Visible et l'Invisible*, texte inachevé et repris par Claude Lefort pour proposer des éléments de réponse.

La vision est une énigme centrale de la philosophie merleau-pontienne : sa recherche dépasse les enjeux psychophysiques de la perception et ce que l'on peut nommer philosophie de la conscience : il parle d'ontologie du visible (Merleau-Ponty, 1979 : 185). Pour lui, la vision est « la rencontre comme à un carrefour, de tous les aspects de l'Être » (Merleau-Ponty, 1960 : 86). Sa contribution a donc une portée métaphysique, et il traite cette énigme de savoir dire ce qu'est voir par la peinture : le peintre n'est pas tenu de porter un jugement sur les choses, ni de se situer dans le monde, il ne parle pas, ne photographie pas, il est en quelque sorte dispensé des obligations du discours (Shaer et al., 1988 : 206).

En partant du triptyque proposé : méthode, altérité et histoire, je propose de développer les deux premiers aspects, pour terminer par partager avec vous une scène de ma recherche.

1 – Le corps : entrelacement et chiasme, ou une critique radicale du positivisme et du cartésianisme

« La science doit se replacer sur le sol du monde sensible » déclare le philosophe en commençant *L'Œil et l'Esprit*. À partir de là, on comprend que l'auteur critique une certaine philosophie des sciences, qui propose des modèles, des abstractions et ne part pas de l'expérience ni du monde sensible. Il ne s'agit pas simplement de partir du réel ou de la réalité sociale comme le dirait une certaine sociologie en cherchant la diachronie et la synchronie des phénomènes : l'analyse du philosophe nous oblige à rester en deçà des mots.

Il faut se remettre dans une époque et dans le contexte des études culturalistes, sur lesquelles je reviendrai lorsque je parlerai de l'altérité : il y a, à cette époque, une tendance inflationniste à chercher les signes à partir du langage, qui nous fait chercher des significations, des éléments de discours à des choses muettes. Mais voir n'est pas une action du discours, l'auteur revient sur la racine philosophique de cette injonction à faire dire des choses aux choses.

Ce lien trouve sa racine dans la philosophie de Descartes. Merleau-Ponty reprend et critique la *Dioptrique* de Descartes, en particulier le 4^e discours : la question qui traverse ce discours est celle du lien entre l'âme et les objets, intitulé « Des sens en général ».

Dans ce discours, Descartes remet en cause la relation de ressemblance : pour lui, la peinture est une théorie de la représentation et non de la ressemblance, en se basant sur deux arguments : il existe des représentations qui évoquent des objets sans leur ressembler (les mots, le langage par exemple) et les tableaux peuvent représenter les objets à condition de ne pas leur ressembler totalement, donc la représentation parle en quelque sorte à l'âme (Descartes, 1637 : 29). Les qualités des objets sont donc perçues si elles sont traduites en signes, ce que Merleau-Ponty réfute, car cette analyse cartésienne fait passer le régime du visible à un régime du pensé.

Pour le philosophe, la vision n'est pas une activité linguistique ou langagière : il y a un interstice, une médiation entre le visible et les mots, en faisant passer le visible dans le régime du langage, qui provoque cette « métamorphose des choses » (Merleau-Ponty, 1960 : 41). Cet interstice, Descartes l'identifie et le nomme : c'est la troisième substance, mais il s'évertue de montrer

l'inutilité de la penser. Cette troisième substance, fusion du corps et de l'esprit, ne peut pas se penser, car c'est Dieu qui nous empêche de penser l'union du corps et de l'esprit.

Pour Merleau-Ponty l'énigme de la vision, du passage du visible au sens se trouve précisément ici. Lorsqu'il dit que la science doit se replacer sur le sol du monde sensible, il déclare que nous devons habiter le monde, avec notre corps : je suis mon corps. La vision n'est pas la réfraction d'un rayon de lumière dans mon œil, mais la manifestation de ma présence dans le monde. Pour Descartes, l'œil du philosophe amène à penser, et Merleau-Ponty lui se tourne vers le peintre, qui regarde les choses et demande aux choses comment elles font pour être visibles.

Pour lui, le corps est voyant et visible, il a un double régime d'appartenance dans le monde, mais chez Descartes, le philosophe est voyant, il voit, mais il n'est pas vu, il n'est pas visible. Or, on ne peut pas vouloir faire des dire des choses aux choses sans prendre en compte que nous sommes aussi visibles, car nous habitons le monde. Nous en faisons partie, cette observation qui semble si simple à en fait de grandes implication, en particulier au niveau de la recherche.

Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elle, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais puisqu'il se voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe du corps. (Merleau-Ponty, 1960 : 19).

Toute la difficulté réside à découpler le voyant (je vois) et le visible (je suis vu), sans les dissocier, car l'un ne va pas sans l'autre : il y a une relation réversible. L'entrelacement, d'abord, car je suis dans le monde, mon corps est l'une des choses, pris dans le tissu du monde. Mais aussi le chiasme, car je peux distinguer mon propre corps du monde. Il tient cette tension, sans la briser, jusqu'au bout.

Il prend l'exemple de la main : la main, en touchant une surface, est également touchée par cette dernière. On ne peut pas toucher sans être touché, comme on ne peut pas voir sans être vu-e. La perception par le sens de la texture du matériau touché nous fait réaliser que notre main est dans le monde, mais que c'est notre main : entrelacement, et chiasme. (Merleau-Ponty, 1979 : 176).

« Visible et mobile » déclare le philosophe : il lie la perception et la motricité. Pour lui, c'est la motricité, la manière dont le monde se meut qui permet de reconnaître la singularité : une voix, une manière de fumer une cigarette, c'est par cette esthétique singulière que je reconnais autrui,

l'autre. La vision est une présence charnelle, et c'est précisément parce que nous voyons que nous pouvons nous diriger dans le monde, dans le visible. (Merleau-Ponty, 1960 : 16-17).

À partir de ces éléments, on comprend mieux la critique du philosophe d'une certaine philosophie des sciences : il n'est plus question pour le chercheur ou la chercheuse d'arriver avec des modèles, des théories, des abstractions ou des réductions. Aujourd'hui, à l'instar de ce que souligne Pierre Bourdieu, la sociologie nous invite comme chercheur ou chercheuse à faire notre auto-socioanalyse (Bourdieu, 2003 : 47). Il s'agit d'une reconnaissance des implications du chercheur ou de la chercheuse et du fait que nous faisons partie de la réalité sociale et du terrain que nous observons : on parle bien d'observations participantes, avec plusieurs niveaux d'implication. Nombreux sont les travaux dans le courant de l'analyse institutionnelle qui traitent de l'implication du chercheur : cela est la reconnaissance même de ce que Maurice Merleau-Ponty nous dit, en déclarant que la science doit se remettre sur le sol du monde sensible.

Sa réflexion nous invite à aller plus loin que le fait de s'analyser au niveau sociologique, social, ou encore nos représentations. Bien sûr, cela est nécessaire, mais la première implication est celle du corps, ce corps qui habite le monde. L'auteur appelle ce corps la sentinelle :

La science doit se replacer sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la *sentinelle* qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. (*Ibid*, 12).

La position d'extériorité du chercheur ou de la chercheuse n'est plus possible, et la sentinelle se tient sous les paroles. Le chercheur, sentinelle aux aguets, doit donc partir de ce qu'il ou elle voit tout en étant vu-e, de ce qu'il ou elle touche tout en étant touché-e, sans chercher par le raisonnement à s'extraire du monde, comme le voudrait le positivisme des sciences dites naturelles ou une certaine philosophie des sciences qu'il critique.

Cette réflexion nous pousse aussi à réfuter l'idée d'autonomie des objets : dans la démarche de recherche classique, l'objet est autonomisé, décrit, tourné, retourné, pris, repris, et toute implication serait une tare. Il s'agit d'un idéalisme, qui empêche d'entrer dans la complexité (Ardoino, 1986).

Il n'y a pas de neutralité, bienveillante ou non, d'objectivité pure, parce que le tissu des interactions constituant les pratiques est de l'ordre de l'inter-subjectivité; on pourrait dire, en se référant au vocabulaire de certains ethnographes contemporains, de l'interconnaissance (Ardoino, 1991).

La pensée de Maurice Merleau-Ponty nous pousse donc à baisser la voix, ne pas nommer, mais repartir de la base, notre première implication : celle de notre corps. Dans une démarche de recherche, il ne s'agit pas tant de décrire les objets de manière désincarnée, mais chercher à voir les accidents dont ces objets font l'épreuve : un cendrier avec des mégots, une salle de bain, des cris dans la rue, etc. Tout cela, le chercheur ou la chercheuse le perçoit parce qu'il ou elle habite le monde, par sa perception et la mobilité de son propre corps. À la manière du peintre, le chercheur doit regarder le monde comme un paysage et se replacer en deçà des mots. Il doit traiter les choses comme une annexe de lui-même (Shaer et al., 1988 : 213). Nous voyons les choses du dedans, le monde n'est pas devant nous, mais autour de nous. Notre corps est ce lieu de métamorphose et d'échange entre le visible et les mots, et non pas la pensée.

J'ai fait remarquer que la vision est « la rencontre comme à un carrefour, de tous les aspects de l'Être ». Il s'agit d'une proposition métaphysique que nous offre Maurice-Merleau Ponty, qui va bien au-delà d'une philosophie de l'expérience.

En ayant cerné les apports du philosophe sur la méthode, à partir de sa critique d'une certaine philosophie des sciences qui trouve sa racine dans la pensée de René Descartes, je vais maintenant montrer quels sont les apports de cette pensée pour pouvoir envisager l'altérité.

2 – L'altérité : l'épreuve d'autrui entre chiasme, entrelacement et œuvre de culture

Dans la première partie, j'ai souligné qu'autrui est reconnaissable en fonction de ses mouvements, et de la perception que le chercheur ou la chercheuse a de ces mouvements. La rencontre avec autrui n'est pas liée à la raison mais en premier lieu par le fait que la chair d'autrui et la mienne appartiennent au même monde, sont faites et font le tissu du monde. Dans cette seconde partie, je vais parler de la manière dont le philosophe envisage l'altérité et la construction du possible, et de la manière dont ce dernier critique le culturalisme et l'enrobage par l'œuvre de culture, empêchant la mobilité d'autrui.

Maurice Merleau-Ponty continue de puiser sa réflexion dans la peinture pour pouvoir montrer comment autrui et moi nous empiétons mutuellement l'un-e sur l'autre. Le corps n'est pas un

espace pur, inséré dans le *partes extra partes*, espace cartésien. Au contraire, les objets ne sont pas indépendants ni autonomes, et il déclare que :

Jamais les choses ne sont l'une derrière l'autre. L'empiètement et la latence des choses n'entrent pas dans leur définition, n'expriment que mon incompréhensible solidarité avec l'une d'elles, mon corps, et, dans tout ce qu'ils ont de positif, ce sont des pensées que je forme et non des attributs des choses. [...] les choses empiètent sur les autres parce qu'elles sont l'une hors de l'autre. (Merleau-Ponty, 1960 : 40)

Dans son analyse de la peinture de Paul Cézanne, le philosophe montre que tous les objets se trouvent sur la même toile, et qu'ils empiètent les uns sur les autres. Cela mène Descartes à remettre en cause la relation de ressemblance entre l'objet et l'image. Merleau-Ponty y voit là la profondeur du monde, car les objets empiètent les uns sur les autres : nous retrouvons l'idée d'entrelacement, car nous faisons communauté de chair, et du chiasme, car je suis aussi capable de m'identifier moi-même dans le monde, d'identifier autrui en raison de son esthétique, de sa mobilité que je perçois par mes sens et non pas ma raison. Le philosophe est déjà plongé dans le monde de la relation, il ne s'y engage pas.

Penser autrui et la relation intersubjective a toujours été un point de tension dans le courant phénoménologique, on peut le voir à travers les différentes conceptions de l'intersubjectivité, de la fusion, avec les exemples de Sartre et Maldiney, en contrepoint à la philosophie de la chair merleau-pontienne.

Sur ce sujet, ce que Merleau-Ponty reproche à Sartre dans *Les aventures de la dialectique*, c'est que l'intellectuel qui s'engage repose sur une philosophie de la conscience n'est pas directement dans un monde de la relation. Il y a une différence entre l'engagement chez Sartre (le philosophe qui va rejoindre la foule en est séparé) et l'intervention chez Merleau-Ponty (le philosophe est déjà plongé dans le monde de la relation).

Le philosophe insiste sur le fait qu'autrui est en constante déportation vers moi, en moi, et moi aussi, dans le monde : il n'y a pas de dualité, car tous les objets y compris moi composons le tissu du monde. Ce point me semble important, car il évite d'entrevoir l'intersubjectivité comme une dualité, une relation de l'un-e à l'autre. Comme le philosophe insiste sur le fait que le voir n'est pas une activité de la pensée mais de la perception, donc en deçà des mots, on peut aussi y voir une critique de la sémiotique et d'une certaine anthropologie : on pourra prendre l'exemple de

l'analyse de Maldiney sur la peinture, qui le conduit à envisager une dyade, ou dépendance réciproque (Hanon, Sicart, 2017 : 700), en inscrivant l'intersubjectivité dans une possible dualité, en tout cas à un certain moment de l'enfance.

On peut émettre l'hypothèse que la philosophie merleau-pontienne s'inscrive dans un certain matérialisme, à comprendre dans son sens marxiste, lorsqu'il déclare que le possible naît de la perception, du mouvement, et de l'expérience sensible. Pour lui, nos corps sont placés sur une carte du monde du possible, dans un paysage : l'action, le possible naît de notre double appartenance au régime voyant-visible, elle naît donc par notre perception et notre mobilité. Elle naît avant tout de l'expérience du quotidien, de l'épreuve du monde sensible, et non pas de la pensée. Merleau-Ponty nomme cela un « il y a » préalable :

Il faut que la pensée de science – pensée de survol, pensée de l'objet en général – se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle. (Merleau-Ponty, 1960 : 12).

D'un point de vue théorique, on peut considérer ce « il y a » préalable comme un cogito, car le philosophe ne renonce pas à connaître le monde. Le monde n'est pas qu'une expérience sensible, il peut être connu, mais non pas à partir de modèles, d'abstractions ni de simplifications. Ce « il y a » préalable est-il une reformulation du cogito cartésien, qui serait une oscillation entre notre condition présente, matérielle, et une forme de pensée absolue qui permet de comprendre le monde ? Il semble que oui.

En quoi cette analyse est-elle pertinente pour le chercheur ? Le philosophe critique ce qu'il nomme un culturalisme décadent, qui vise à attribuer des caractéristiques ou de réfléchir à partir de schèmes, et voici ce qu'il en dit :

L'homme devient le *manipulandum* qu'il pense être, on entre dans un régime de culture où il n'y a plus vrai ni faux touchant l'homme et l'histoire, dans un sommeil ou un cauchemar dont rien ne saurait le réveiller. (Merleau-Ponty, 1960 : 12)

Du point de vue du chercheur, il devient donc impossible de traiter les êtres humains comme des objets en général, dont les comportements seraient soumis à des règles culturelles, des habitus ou des schèmes : les théories sont des modèles, des simplifications ou des abstractions comme je l'ai fait remarquer dans la première partie.

On comprend ici que la culture agit comme une œuvre : le philosophe n'ignore pas les déterminismes, sa formation marxiste le lui empêche, et au contraire elle ancre sa pensée dans la matérialité. Ce qu'il reproche à une certaine science, c'est d'assigner à autrui des caractéristiques, et de ne pas partir de l'expérience sensible de l'intersubjectivité. Du point de vue du chercheur ou la chercheuse, il n'est donc pas envisageable de décrire des autochtones, des indigènes, en se plaçant d'un point de vue extérieur, mais bien de partir de l'expérience intersubjective, vécue et éprouvée, d'où jaillit le possible.

J'ai souligné que la source du possible réside dans la mobilité et la motricité, qui est perçue par moi : si je vois une pomme qui tombe, mon action ne vient pas d'une opération de la pensée, mon bras se tend puisque je vois une pomme en mouvement, et non pas parce que je pense que la pomme est en mouvement. Si je vois autrui triste, je le vois, je le sens, il me voit, il me sent, dans un monde qui est tout autour de nous. Je ne pense pas qu'autrui est triste, je l'éprouve. Je ne pense pas qu'autrui est triste parce qu'autrui est un homme, une femme, un étranger une étrangère, un riche, un pauvre, en situation de handicap : je reconnais autrui comme un être inimitable parce que je le vois, et je le vois en mouvement dans la carte du monde du possible.

On comprend ainsi mieux la critique que Merleau-Ponty fait de ce qu'il nomme le culturalisme décadent, qui pense une relation avec autrui. Le chercheur, sur son terrain, doit constamment se remémorer cela et chercher l'épreuve, car c'est de cette épreuve corporelle que naît le possible, et la réflexivité, à l'instar de ce que soutiennent certains anthropologues comme François Laplantine, qui parle lui de relation amoureuse ou du moins de tendresse entre le terrain, le monde et le chercheur (Laplantine, 2017 : 16). Le terrain peut être une source d'amour, d'affrontement, de conflits, il est l'épreuve de notre corps dans ce monde de l'intersubjectivité.

Le chercheur ou la chercheuse ne doit pas – en tout cas pas tout de suite - chercher à faire dire des choses à autrui, et chercher des signes : il ou elle voit, observe, en deçà des mots, et l'intersubjectivité peut aussi être muette. Il n'arrive pas comme un voleur ou une voleuse, pour collecter des données, les analyser, leur faire dire des choses avec des mots, sans éprouver une expérience avec autrui et dans le monde intersubjectif, il n'enrobe pas autrui d'œuvre de culture. Nous comprenons en effet qu'attribuer des caractéristiques à autrui, c'est l'assigner et lui donner une place sur la carte du monde du possible sur ce paysage dans lequel il ne peut plus se mouvoir en raison des caractéristiques qui lui sont imposées par ma pensée. Il s'agit d'une violence

épistémologique, qui soutient une sorte de néo-impérialisme, et qui justifie le projet néo-colonial anthropologique : il faut accumuler des connaissances sur des cultures avant qu'elles ne disparaissent, donc extraire du savoir des peuples, les déposséder pour mieux l'accumuler dans des musées, des livres, des exercices de pensée (Echavez, 2018, chap.1).

Pour conclure temporairement cette partie, je dirai que la pensée du philosophe nous oblige, comme chercheur-euse, à envisager la rencontre sensible comme une des bases de nos analyses, et de ne pas arriver avec des théories qui assignent autrui à une place bien définie. Je propose de terminer avec le visionnage d'une scène qui a été filmée par le pasteur dans l'église dans laquelle je mène ma recherche.

Dans cette vidéo, on voit deux groupes qui dansent autour d'une chanteuse. Il y a plusieurs manières de voir cette scène, par exemple :

1. Informé-e par les théories de genre et de l'intersectionnalité, le chercheur ou la chercheuse peut commencer par décrire le fait que les personnes sont distribuées par genre : d'un côté, il y a les hommes, de l'autre les femmes.
2. Informé-e par les théories religieuses, le chercheur ou la chercheuse peut commencer par décrire le fait que la Croix est vide et que cela signifie que nous nous trouvons dans une église réformée
3. Informé-e par des méthodes d'enquêtes quantitatives, le chercheur ou la chercheuse peut procéder à des comptages et dresser des statistiques sur les participant-es, à partir de critères comme l'âge, le genre, etc.
4. Informé-e par des théories sémiotiques, le chercheur ou la chercheuse peut procéder à une analyse du discours à partir des paroles de la chanson.

Ces exemples entrent en contraste avec l'approche sensible merleau-pontienne. Ce qui importe ici, c'est le mouvement, la manière dont les personnes occupent l'espace, qui sont-elles ? Pourquoi sont-elles là ? Quels événements dans leurs vies les a menées à danser sur cette scène ? Quand apparaissent les claquements de mains ? Comment la musique s'entremêle avec les cris et les claquements de mains ? Que ces personnes disent-elles de leur performance ? Quel sens y donnent-elles ? Que provoque la présence du chercheur ? Comment le chercheur assis au premier rang est-il touché, visible par les artistes ? Se considèrent-ils ou elles comme des artistes ?

Pour le chercheur, il ne s'agit pas d'arriver comme un dépouilleur, de tout décrire et de conclure, mais d'habiter. Il s'agit de comprendre le sens que les personnes mettent à leurs actions, leurs mouvements – et le lien avec l'histoire apparaît ici clairement – et non pas dire leur histoire à partir de théories ou d'analyses que l'on applique sur la réalité observée. Par exemple, dans le cas de ma recherche, je peux mieux comprendre les spécificités de la foi évangélique à partir du sens que les personnes lui donnent, à partir d'histoires de vies, et de l'épreuve de cette expérience que nous faisons ensemble, que cela soit le chercheur ou les personnes converties. Je pourrais aussi lire les œuvres complètes de Luther et revenir aux théories de l'arminianisme, mais le risque serait de ne pas laisser place au possible et d'empêcher les mouvements de ces personnes avec des explications psycho-sociales ou historiques dont elles et moi serions prisonnières.

Bibliographie

Jacques Ardoino. 1986. *L'analyse multiréférentielle*

Jacques Ardoino. 1991. *L'implication*

Pierre Bourdieu. 2003. « L'objectivation participante ». *Actes de la recherche en sciences sociales*. n°150. p.43-58.

Pierre Charazac, Cécile Hanon. 2017. « Psychiatrie et psychanalyse ». Intervention. Eurotext. « L'information psychiatrique ». Volume 93. p.693-703.

René Descartes. 1637. *Dioptrique*. Édition en ligne réalisée par Jean-Marie Tremblay. URL : <http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/dioptrique/dioptrique.html>

François Laplantine. 1996. *La description ethnographique*. Armand Colin. 2015.

Maurice Merleau-Ponty. 1960. *L'Œil et l'Esprit*. Folio Essais. 1994.

Maurice Merleau-Ponty. 1979. *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard.

Sarita Echavez See. 2018. *The Filipino Primitive. Accumulation and Resistance in the American Museum*. Ateneo de Manila University Press. 2018.

Roland Schaer. 188. « L'œil du philosophe » dans Schaer et al. *Voir et apprendre à voir*. La documentation française. p.205-217