

Vers une ethnographie de la communauté qui vient ? Remarques imaginaires sur un terrain comparatiste

Erik Bordeleau
McGill University

1. Introduction : un souci du passage

*Je ne puis assurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle.
Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne
peints pas l'estre. Je peints le passage (...)*
Montaigne 1979:20

Celui-là pétrit le plus de réalité, qui saisit le plus d'irréalité.
Giorgio Agamben 1998:14

Dans le cadre de mon doctorat en littérature comparée à l'Université de Montréal, j'ai effectué trois séjours d'environ trois mois chacun en Chine, principalement à Shanghai et Beijing. Ayant moi-même étudié l'anthropologie au baccalauréat et ayant l'insigne honneur de pouvoir compter sur plusieurs bons et bonnes ami(e)s anthropologues, je décris souvent ces séjours comme d'authentiques terrains de recherche (formulaire de demande « d'approbation éthique d'un projet de recherche avec des sujets humains » en moins). S'il ne fait aucun doute qu'ils ont puissamment contribué à définir mon effort doctoral, il n'en

demeure pas moins que leur valeur ethnographique reste indéterminée, et même, dans une optique disciplinaire, passablement problématique. En quoi consiste un terrain de recherche en littérature comparée, compte tenu du caractère littéraire, artistique ou imaginal de ses objets de recherche ? Comment rendre compte de l'apport de ce que d'aucun juge comme une indispensable expérience d'immersion dans une culture étrangère sur le plan de la production d'un savoir transculturel ?

Plutôt que de m'interroger sur la conformité de mon travail aux exigences de l'ethnographie classique, j'aimerais déplacer légèrement la perspective en me penchant sur des questions relatives au *lieu* propre de ma recherche. Mon doctorat s'organise en effet autour d'une urgence focale : *[E]scape*. Ce concept suggère un horizon et un mouvement de fuite immanent; sa graphie même signale un espace interstitiel, une disjonction. Concrètement, ce concept a commandé la production d'une série d'analyses théoriques et artistiques portant principalement sur le cinéma et l'art contemporain chinois, conçues comme autant de *passages* ou *itinéraires de désubjectivation*. Ces itinéraires se veulent liminaux, c'est-à-dire qu'ils se constituent comme passages « initiatiques » sur le seuil des non-lieux du capitalisme global et impliquent une mise en jeu éthopoïétique. En d'autres mots : ils font *intercession*. En ce sens, ces passages se démarquent du paradigme anti-orientaliste et de la critique des représentations interculturelles, pour se rapprocher de ce que Foucault a décrit comme ascèse, exercice de soi ou encore *essai*, qu'il définit comme « épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité » (1984:16).

Définissons rapidement les concepts d'éthopoïétique et d'intercession. Pour le Foucault du souci de soi, l'éthopoïétique renvoie à une conception de la vérité « telle qu'elle se lit dans la trame des actes accomplis et des postures corporelles » (2001:510). L'éthopoïétique est, comme son étymologie l'indique, production d'ethos, mise en consistance, incorporation. Dans son article « Du droit à la non-communication des différences » (2002b), Massumi décrit un va-et-vient entre l'éthique et le politique qui met en évidence le plan de l'en-formation. C'est à ce niveau qu'il identifie un troisième terme, précisément l'éthopoïétique (éthopoïèse), qu'il emprunte à Vinciane Despret, et qui désigne « tout ce qui a trait au devenir des formes-de-vie en relation, ou de la vivacité relationnelle de l'en-formation ». Étonnamment, il souligne que « pour ceux qui s'y pratiquent, Deleuze a suggéré le nom d'intercesseurs » (2002b:36). Si le politique se rapporte aux êtres formés et l'éthique aux processus de formation, l'éthopoïétique se situe entre les deux, dans l'espace virtuel des devenirs, se confondant *de facto* avec la recherche d'intercesseurs.

Mais qu'est-ce qu'un intercesseur ? Le concept d'intercession implique un passage « sur la ligne », une modulation expressive, à mi-chemin entre éthique et politique. La traduction anglaise, « mediator », en donne un premier aperçu, quoiqu'elle perde complètement la dimension intrinsèquement fabulatoire du terme. Pour Deleuze en effet,

Fictifs ou réels, animés ou inanimés, il faut fabriquer ses intercesseurs. C'est une série. Si on ne forme pas une série, même complètement imaginaire, on est perdu. J'ai besoin de mes intercesseurs pour m'exprimer, et eux ne s'exprimeraient jamais sans moi. (...) Félix Guattari et moi, nous sommes intercesseurs l'un de l'autre. (2003:171).

Deleuze puise le concept d'intercession chez le cinéaste québécois Pierre Perrault. Ce dernier en fait un usage fort « imagé », qui s'écarte sensiblement du sens usuel, qui possède une connotation religieuse. Décrivant la démarche qui a mené à son film *Pour la suite du monde* (1962), Perrault dira : « À la face du monde je me cherchais un intercesseur et à mes propres yeux. J'ai fait un film. J'ai pris un marsouin. À ma plus grande surprise » (1985:38). Pionnier du cinéma direct et soucieux de « rendre hommage au vivant », Perrault cherchait les moyens de s'affranchir à la fois du caractère colonisant de la fiction et de l'impuissance du documentaire « objectif » à saisir la vie dans son devenir. Il se méfiait de l'universel; ce qu'il voulait, c'est prendre les gens « en flagrant délit de légender ». Car il ne va jamais de soi que l'on aura la puissance nécessaire pour entendre chez l'autre, non pas une identification culturelle représentée, mais le mouvement sourd d'un *peuple à venir*. Comme il le dit si joliment, « mon entreprise un peu naïve consistait à *me persuader* moi-même d'hommes, de femmes et d'îles d'ici » (1983:80). Le problème de l'intercession, c'est finalement celui des indiscernables moyens pour *croire* en ce monde. D'un point de vue anthropologique, on dira donc qu'un intercesseur, c'est une sorte plutôt étrange d'informateur, dont on n'a pas à se préoccuper qu'il soit fictif ou réel, parce qu'il participe du processus d'émergence même par lequel quelque chose comme une ethnographie sera possible¹.

Au-delà donc, ou plus précisément, en-deçà de la mise en scène d'un « avoir été là » par lequel se justifie traditionnellement la démarche ethnographique, je me propose de décrire, sur le mode d'un essai épistémologique explorant les zones d'indiscernabilité

¹ Peut-être est-ce quelque chose de semblable que Maurer a en tête lorsqu'il parle d'une « anthropologie de l'émergence » : « The point of an emergence is that you do not know where it is going. The point of an anthropology of emergence is not to attempt to achieve the universal language adequate to all transformation, but to go along for the ride, in mutual, open-ended, and yet limited entanglements, which one might call friendship, or perhaps, ethnography » (2005:4).

entre pensée de l'imaginal et constructivisme spéculatif, en quoi les itinéraires de désobjectivation, parce qu'ils se définissent par les lieux d'une prise toujours locale et singulière, se constituent ultimement comme *parcours de déprise*.

2. Sortir du libéralisme existentiel et de la fiction de *l'homo oeconomicus*

Je pars d'une évidence sensible : le fait massif et pourtant difficilement saisissable de la *privatisation de l'existence*. Au cœur du diagnostic, on trouve l'insuffisance radicale de la fiction de *l'homo oeconomicus*, modèle de l'individu privé sans liens sociaux et souffrant de ce que Sloterdijk appelle un « déficit de sphère ». « L'être isolé, c'est l'individu, et l'individu n'est qu'une abstraction, l'existence telle que se la représente la conception débile du libéralisme ordinaire », note Blanchot dans *La communauté inavouable* (1983:36). Contre la privatisation de l'existence, le libéralisme existentiel triomphant et la métaphysique du sujet qui les sous-tend, il s'agit de penser à nouveau frais l'expérience du commun, et en premier lieu, de dépasser la « forme désormais impropre et insensée de l'individualité » (Agamben 2001:53). Mais comment réaliser ce dépassement ? Ou de manière plus précise : quelle *traversée* pour amener l'individu privé à opérer ce dépassement ?

Il ne sert à rien – et même il y a beaucoup de naïveté à le faire – d'opposer aux simples valeurs économiques celles, dites plus humaines et plus complexes, de la culture, de l'art de la morale, de la personne (de grâce n'en jetez plus!), si *l'homme économique* devient, non un ingrédient ou une qualification parmi d'autres, mais le sol, le plan même, de l'homme social. S'il est en quelque sorte la condition de possibilité, la condition transcendantale de toute vie en commun moderne, le plan sur lequel toute autre valeur peut, doit même être traduite. (Scherer 2006:156).

C'est sur le fond d'une critique radicale de l'impuissance de l'humanisme libéral à penser adéquatement la question du commun que se profile la relation essentielle à notre époque entre anonymat et politique. D'une certaine manière, si j'ai proposé des itinéraires de *désobjectivation* et non de *subjectivation* ou de *resubjectivation*, c'est en fonction de ce constat préalable selon lequel à l'ère du *Century of the Self*², « le capitalisme apparaît comme une entreprise mondiale de *subjectivation* » (Deleuze et Guattari 1980:571).

² Référence à l'excellent documentaire du même nom réalisé par Adam Curtis (2002).

Une autre manière de décrire cette situation est de la caractériser comme une mobilisation globale dans laquelle nous sommes tous tenus au « service identitaire » : *I am what I am*. Cette injonction spectaculaire est particulièrement intéressante à analyser dans un contexte chinois, en raison d'une part de son émergence relativement récente³ et de son exceptionnelle virulence, et d'autre part en regard de la promesse de liberté qu'elle suscite et des nombreuses tensions qu'elle engendre dans un contexte non-démocratique. De fait, la Chine se révèle être un avant-poste privilégié pour comprendre comment le spectacle participe essentiellement d'une neutralisation du politique et de l'être-ensemble.

3. Penser le passage

Ma démarche doctorale s'est ainsi ordonnée autour d'une exigence (à toute fin) pratique : produire des itinéraires de désobjectivation, tracer des lignes de fuite, opérer des passages à partir – à même – d'œuvres qui, pour la plupart, se rapportent à une aire géoculturelle donnée, la Chine. En court, cela signifie produire des lectures d'œuvres qui engagent des devenirs, d'une manière qui se soucie expressément de ses effets éthopoïétiques. [E]scape, *c'est penser le passage*.

Penser le passage, c'est d'abord, dans un mouvement que Deleuze a magistralement initié, s'éloigner de la question de la représentation pour chaque fois chercher à penser le comment de l'effectuation. Dans le cas du traitement d'œuvres issues de l'espace culturel chinois, c'est d'emblée prendre ses distances avec un ensemble de problématiques paradigmatiques dans le champ des études culturelles nord-américaines, et qui ont égard aux difficultés (presqu'insurmontables, nous dit-on) de parler de « l'Autre », qu'il soit culturellement autre (ici, asiatique) ou simplement « différent » (la liste qui correspond à cet aplatissement identitariste de l'autrement puissant concept de différence s'étend indéfiniment); c'est prendre ses distances avec une optique dont l'enjeu principal (il se dit suprêmement « politique ») est de débusquer les lieux communs dans lesquels « on » risque d'enfermer cet Autre, de manière à libérer les potentiels d'expression de sa singularité; bref, c'est congédier la litanie de la politique identitaire et l'épineux problème de la représentation interculturelle.

³ Il s'agit bien sûr de désigner la transition vers le capitalisme dans laquelle la Chine s'est engagée à partir de la fin des années 70. Nous laissons délibérément de côté les ramifications terminologiques liées à la conceptualisation originale de Guy Debord (1988), par exemple la distinction entre spectacle diffus et spectacle concentré. Elles ne sont guère utiles pour notre propos. Suffit ici de dire que le spectacle est le pouvoir qui veut que l'on s'exprime, que l'on soit (seulement) *quelqu'un*.

Il ne s'agit bien sûr pas de nier en bloc l'existence de problèmes de représentation interculturelle, ni d'en disqualifier toute pertinence. Mais dans un contexte où la différence identitaire est devenue le principal outil de gestion du biopouvoir, il est nécessaire d'adopter un *matérialisme incorporel* capable de nous plonger dans les interstices des processus éthopoïétiques et anthropogénétiques. Comme le souligne Brian Massumi,

The problem with the dominant models in cultural and literary theory is not that they are too abstract to grasp the concreteness of the real. The problem is that they are not abstract enough to grasp the real incorporality of the concrete. (2002:5).

Plutôt que de constamment penser en fonction du danger de simplification de l'autre au niveau de sa représentation, il s'agira donc de rendre compte *effectivement* du monde dans lequel nous nous trouvons impliqués, en essayant de saisir dans le vif les processus de formation et d'émergence au-delà (ou plutôt, en-deçà) des déterminations socioculturelles données.

Si on se penche dans cette optique sur le cinéma et l'art contemporain chinois, une série de problématiques auront tôt fait d'apparaître, qui en appellent toutes de près ou de loin à la position cruciale de la Chine dans le contexte de la mondialisation. Tirons une première ligne, à titre indicatif : l'ordre global n'a pas de lieu : c'est l'ordre des non-lieux⁴. *Ces non-lieux sont au cœur du cinéma chinois contemporain*, de Jia Zhangke à Tsai Ming-liang en passant par Wong Kar-wai ou Wang Xiaoshuai. Encore faut-il être capable de les révéler, de les lire de manière à obtenir un creux, comme dirait Satie. C'est-à-dire : d'en faire l'occasion d'une plongée ou d'un *passage*, non seulement pour les participants directs à la sphère culturelle chinoise ou asiatique, mais pour quiconque est intégré, à plus ou moins fort degré, à l'espace capitaliste global.⁵ D'une certaine manière, il s'agit de parvenir à « faire prise là où le capitalisme prétend offrir la face lisse, enchantée, d'une rationalité purement économique » (Pignarre et Stengers 2007:76).

⁴ À la suite de Marc Augé (1992), je conçois les non-lieux comme des espaces interchangeable et plus ou moins hostiles aux rapports d'appartenance, qui conditionnent des formes particulières de solitude et d'anonymat. L'intérêt du concept de non-lieu réside principalement dans le fait que, tel que Augé le conçoit, il se présente comme passage et accès (surmoderne) au commun : « C'est dans l'anonymat du non-lieu que s'éprouve solitairement la communauté des destins humains » (1992:150).

⁵ Voir par exemple *2046 de Wong Kar-wai : topologie du secret ou piège psychanalytique?* (Bordeleau 2008).

4. [E]scape : un lieu imaginal ?

*L'homme n'est pas lui-même un monde autre que celui dans lequel il éprouve
l'intolérable, et s'éprouve coincé.*

Gilles Deleuze 1985:221

Mon travail doctoral est tout entier tendu par la recherche de voies de passage « concrètes » pour sortir hors de la métaphysique du sujet. Son fantasme opérateur⁶ : qu'un passage sur cette hypothétique ligne de partage cosmologique Orient/Occident – un devenir-ligne passant par la Chine – puisse se révéler un lieu privilégié pour opérer une telle sortie. Ce fantasme se résume en une formule programmatique : [E]scape. Pour des raisons qui s'éclairciront dans les pages qui suivent, je me permets d'abord de présenter une version dite poétique de ce *lieu imaginal* d'où mon terrain de recherche tire sa source, avant de tenter une problématisation à grands traits de la question de l'imagination, principalement à partir de la pensée de Giorgio Agamben.

1. [E]scape : un horizon de fuite immanent, qui ne renvoie à aucun ailleurs transcendant. Comment s'en sortir sans sortir ? L'espace de la fuite. Son interstice. Son là. [E]scape est un *Erewhon*, à la fois *no where* originaire et *now here* toujours recréé. [E]scape : ce n'est pas un « escapisme », si on entend par là le retrait dans l'univers onirique d'un moi fantasmé. [E]scape signe une démobilisation. [E]scape : pas tant un déplacement qu'une dis-location, une dés-occupation d'un certain *paysage* politique, économique, culturel. « Montrer à la mouche à sortir de la bouteille. » (Wittgenstein) [E] pour enfermement. [E]scape est un passage, un resserrement, un détroit. [E]scape : « Un champ social se définit moins par ses conflits et ses contradictions, que par les lignes de fuite qui le traversent » (Deleuze et Guattari 1980:114). [E]scape comme point de fuite d'un devenir-révolutionnaire, d'un devenir-imperceptible. [E]scape : l'impératif de la fuite. « Du schizo au révolutionnaire, il y a seulement toute la différence de celui qui fuit,

⁶ J'utilise le concept de fantasme d'une façon radicalement non-psychanalytique. Enjeu épistémologique de première importance – le fantasme et sa fonction heuristique. En guise d'explication à ce sujet, je renvoie à cette lumineuse définition du fantasme proposée par Agamben dans son livre *Enfance et histoire* : « Le fantasme, qui est la véritable origine du désir, est aussi ce qui permet l'appropriation de l'objet du désir; et par conséquent, en dernière analyse, la satisfaction de celui-ci. (...) *Quand l'imagination se trouve exclue de l'expérience*, pour cause d'irréalité, et quand elle cède sa place à l'*ego cogito*, alors le désir change radicalement de statut; il échappe par essence à toute satisfaction, tandis que le fantasme, jadis médiateur garantissant une possible appropriation de l'objet du désir (autrement dit, la possibilité d'en faire l'expérience), en vient à marquer l'impossibilité même de se l'approprier. » (2002:47-49) (Je souligne) Notons par ailleurs que dans sa leçon inaugurale du Collège de France (7 janvier 1977), Roland Barthes (2002) accorde de même une place prépondérante au fantasme comme outil heuristique.

et de celui qui sait faire fuir ce qu'il fuit. » (Deleuze et Guattari 1972:408).

2. *[E]scape* : la pratique d'un non-lieu. « Le tracé d'un vide. Un espacement. *[E]scape* is a [BLANK] space. *[E]scape* est un *espace en blanc*⁷. Une éthique de la distance. Une politique syntaxique. « Qu'est-ce que le nihilisme sinon une abolition de la distance qui rend impossible toute proximité ? » (Esposito 2006:157) *[E]scape* est un vide qui doit rester tel. Arpenter l'ère du vide. Arpenter l'aire du vide. N'entraver en rien la violence originelle du négatif. Obtenir un creux. *[E]scape* est un dégageant. Une ponctuation. Un évidemment.

3. *[E]scape* : [E] pour extase. [E] pour événement. *[E]scape* : l'ouvert. Un espace vibrant. *[E]scape* nomme un seuil, un point de contact avec un dehors. « Une singularité plus un espace vide ne peut être autre chose qu'une extériorité pure, une pure exposition » (Agamben 2001:55).

La mise entre crochet du « e » dans *[E]scape* marque une disjonction : elle dis-pose le mouvement initial de fuite annoncé et force à prendre en compte le vide immanent qui le rend possible. Vide opératoire ou fonction du vide, telle que décrite dans le chapitre 11 du *Laozi* : « Une maison est percée de portes et de fenêtres / c'est encore le vide /qui permet l'habitat » (1967:44). C'est à la pointe de ce vide et de sa dimension éthopoïétique que j'ai rencontré certaines pratiques artistiques et cinématographiques chinoises contemporaines.

[E]scape nomme donc un seuil, une zone de contact avec un dehors, un point de fuite virtuel à partir duquel se configureront des parcours de déprise ou itinéraires de désobjectivation. D'une manière plus formelle, l'expression désignerait quelque chose comme l'espace immanent d'un passage/traversée sur la ligne du dehors, le tracé d'un vide extatique. C'est dans le chapitre « Dehors » de *La communauté qui vient* qu'on en trouve le développement théorique paradigmatique :

Le *dehors* n'est pas un autre espace qui git au-delà d'un espace déterminé, mais il est **le passage**, l'extériorité qui lui donne accès – en un mot : son visage, son *eidōs*.

Le seuil n'est pas, en ce sens, une autre chose par rapport à la limite; celle-ci est, pour ainsi dire, l'expérience de la limite même, l'être-*dans* un dehors. Cette *ek-stasis* est le don que la

⁷ Nom d'une revue et d'un collectif de Barcelone duquel je suis proche.
www.espaienblanc.net

singularité recueille des mains vides de l'humanité. (Agamben 2001:56)

Cette conception du rapport entre passage, extase et dehors définit l'horizon théorique général dans lequel s'est tenu mon effort doctoral. Reste à voir comment celui-ci s'est traduit dans une *pratique* de recherche et d'écriture. Pour l'instant, j'aimerais me pencher sur quelques difficultés théoriques relatives au *[E]scape* pensé en tant que lieu imaginal. Dans l'optique d'une réflexion sur le terrain ethnographique, on peut d'abord se demander : que signifie au juste entrer « dans le vif » d'un processus incorporel, imaginal ou extatique ? Et de quel *être-là* ethnographique cela relève-t-il ?

Dans l'introduction de *Stanze*, Agamben nous donne peut-être une première indication de ce qui est ici en jeu. Discutant de la scission entre poésie et philosophie dans la culture occidentale et de l'impossibilité qui en découle de « posséder pleinement l'objet de la connaissance » (1998:10), Agamben se propose de remonter aux origines poétiques médiévales de la théorie du fantasme afin de renouveler le problème de la critique. Au plus loin de la mise à distance critique et analytique telle qu'on la conçoit généralement, Agamben place ses propres recherches sous le signe d'une « topologie du *gaudium* » (1998:12) une topologie de la joie, et plus particulièrement d'une « gioi che mai non fina », cette « joie qui jamais ne finit » de l'expérience amoureuse célébrée par la poésie des troubadours et des tenants du *dolce stil novo*. Le lieu propre de cette joie, c'est la *stanza*, qui signifie en italien demeure, pièce ou lieu de séjour, et qui désigne également l'élément constitutif de la poésie des poètes du 13^{ème} siècle, « parce qu'il formait avec les diverses composantes formelles de la *canzone* [chanson] le foyer de ce *joi d'amor* qu'ils assignaient comme unique objet à l'activité » (1998:4). En conséquence, dans la parole poétique se déploie une puissance épistémologique de premier ordre, en tant que « parole délimitant un espace où devient possible l'appropriation de ce qui échapperait autrement à toute saisie et à toute jouissance » (1998:216). Et c'est finalement dans cette perspective que, sur le plan topologique proprement dit, Agamben nous enjoint à

penser le « lieu » non comme quelque chose de spatial, mais comme quelque chose de plus originel que l'espace; peut-être, selon la suggestion de Platon, comme une pure différence, dotée cependant du pouvoir de faire en sorte que « ce qui n'est pas, en un certain sens, soit et qu'inversement ce qui est, en un certain sens, ne soit pas. » (1998:13).

À même ces considérations sur le lieu poétique que constitue la *stanza*, et plus particulièrement, dans le mouvement de création et de décréation qu'il décrit à la suite de Platon entre ce qui est et ce

qui n'est pas, on reconnaît une des premières manifestations d'un des motifs centraux de l'œuvre d'Agamben, sa méditation sur le thème aristotélicien du rapport entre acte et puissance. À la lumière de ce développement passablement déconcertant, on remarque que sur un plan ethnographique, l'insistance sur la dimension fantasmatique ou imaginaire du *[E]scape* conduit à problématiser la spatialité même du terrain de recherche. Il ne peut en aucun cas être simplement question d'« avoir-été là »⁸ au sens empirique du terme, car ce dont il s'agit ici, c'est de l'*avoir-lieu* même – *[E]scape* comme site d'émergence événementielle. Considéré en tant que *stanza* poétique, *[E]scape* instaure ainsi un être-là qui ne se réduit jamais à sa simple « actualité » ou localisation spatiale, et dont la dimension imaginaire explicitement thématifiée donne lieu à ce que, à la suite d'Ernesto de Martino, nous appellerons un drame (virtuel) de la présence⁹. C'est d'ailleurs à cette condition que pourront être produits des parcours de déprise effectifs, à rebours de l'assignation à la positivité de l'être que résume la formule *I am what I am*.

On aura sans doute remarqué que je préfère parler d'imaginal plutôt que d'imaginaire. C'est que dans l'usage courant, « imaginaire » renvoie à l'irréel, tandis que dans le terme « imaginal », j'entends une efficace qui n'a rien d'utopique¹⁰. Il en ira de même lorsque, suivant Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, Ernesto de Martino et l'auteur du *Bel enfer*, je me risquerai en conclusion à parler de sorcellerie, d'envoûtement ou de magie. Dans son essai *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*, Henry Corbin suggère que « si nous parlons couramment en français de *l'imaginaire* comme de l'irréel, de l'utopique, ce doit être là le symptôme de quelque chose » (2008:28)¹¹. Il est intéressant de rapprocher cette

⁸ Il s'agit d'un trope commun en anthropologie : qu'on pense seulement à ces deux ouvrages intitulés respectivement *Being There : Fieldwork in Anthropology* (Watson 1999), et *Being There : The Fieldwork Encounter and the Making of Truth* (Borneman et Hammoudi 2009).

⁹ Pour de Martino, l'expression « drame de la présence » désigne la nécessité et les moyens (magiques) par lesquels un groupe humain donné conquiert et consolide son être-au-monde. Voir la conclusion de cet article pour une description détaillée du processus par lequel « un sorcier [...] redescend à son *là* pour se retrouver en une présence dramatiquement soutenue et garantie » (2007:97).

¹⁰ Cette manière de penser l'efficacité imaginaire n'est pas étrangère, par exemple, à ce que George Didi-Huberman définit pour sa part comme l'efficacité « visuelle ». Dans son combat contre le positivisme dans l'histoire de l'art, il articule en effet une distinction entre le visible et le visuel afin de rendre compte de la puissance virtuelle des images. « L'histoire de l'art échoue à comprendre l'immense constellation des objets créés par l'homme en vue d'une efficacité du visuel, lorsqu'elle cherche à les intégrer au schéma convenu de la maîtrise du visible. C'est ainsi qu'elle a trop souvent ignoré la consistance anthropologique des images médiévales » (1990:39).

¹¹ Pour Corbin, la réponse réside du côté de ce qu'il appelle la « sécularisation de l'imaginal en imaginaire », (2008:46) laquelle conduit à une « réduction de l'image au niveau de la perception sensible pure et simple, et par là même d'une

remarque de la discussion menée par Agamben dans *l'Enfance et histoire* sur le rapport entre imagination et expérience dans le contexte du développement de la science moderne. Agamben rappelle d'abord qu'avant d'être expulsée hors de la connaissance pour cause « d'irréalité », l'imagination était pour les Anciens le médium par excellence, « permettant dans le fantasme l'union entre la forme sensible et l'intellect possible » (2002a:45). Très proche de ce que, dans sa remarquable description du rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne, Foucault appelait le « moment cartésien » (2002a:20), Agamben poursuit en soulignant qu'avec

Descartes et la naissance de la science moderne, le rôle de l'imagination se trouve dévolu au nouveau sujet de la connaissance : *l'ego cogito* (on remarquera que *cogitare*, dans le vocabulaire technique de la philosophie médiévale, désignait plutôt le discours de l'imagination que l'acte de l'intelligence). Entre le nouvel ego et le monde des corps, entre *res cogitans* et *res extensa*, point n'est besoin de médiation. D'où l'expulsion de l'imagination, qui se manifeste dans la nouvelle manière de caractériser sa nature : dans le passé, elle ne relevait pas du « subjectif », elle se définissait plutôt comme *la coïncidence du subjectif et de l'objectif*, de l'intérieur et de l'extérieur, du sensible et de l'intelligible; (...). (2002a:46).

On ne saurait sous-estimer l'importance de ces considérations pour comprendre la dimension imaginaire essentielle de la pensée d'Agamben, qui s'exprime en premier lieu dans son concept de forme-de-vie. Celui-ci constitue sans doute la pierre angulaire de sa politique messianique, demeurée relativement dans l'ombre en raison de l'importance excessive accordée au concept de vie nue dans la réception de son œuvre. Pour Agamben, une forme-de-vie c'est « une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, une vie dont il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue » (2002b:13). Dans les traits d'union immanents à la forme-de-vie, on trouve une pensée très complexe de l'image : « L'image est le lieu où le sujet se dépouille de sa mythique consistance psychosomatique » (2005:146), dira-t-il, tout en précisant : « l'imagination, et non l'intellect, est le principe qui définit l'espèce humaine » (2007a:52). Dans cette perspective, l'ultime consistance de la vie humaine se trouve dans les images. Autrement dit : l'unité humaine élémentaire n'est pas le corps ou l'individu en chair et en os, mais la forme-de-vie, chargée d'images.

dégradation définitive de l'image » (2008:56). Bien que je ne partage pas l'horizon théosophique et spiritualisant de sa pensée, il n'en demeure pas moins que son diagnostic concernant les limites de ce que l'on entend généralement par imaginaire s'accorde à mes vues.

En suivant Agamben entre sa définition de la stanza poétique, son retour sur le statut privilégié de l'imagination chez les Anciens et sa pensée de la forme-de-vie, nous nous trouvons en somme plongés dans une étrange science-fiction médiévale, où réalité et fiction tendent à devenir indiscernables – exactement le genre de dérapage fabulatoire dont devrait normalement nous garder nos précautions épistémologiques, dérapage sans doute pire encore que les supposés délires post-structuralistes régulièrement dénoncés par la confrérie analytique. En tant que comparatiste, j'imagine que ce n'est finalement pas plus mal; nous ne sommes que des littéraires, après tout. Mais rien n'oblige les sciences sociales – et, en premier lieu, l'anthropologie – à entrer en dialogue avec ce qui se présente sous un jour si manifestement imaginal et décidément non-empirique. Rien dis-je si ce n'est l'importance cruciale du concept d'*imagination* dans les études anthropologiques et culturelles contemporaines.

5. Imagination et anthropologie

Il faudrait que l'homme se ramène au mouvement qui l'amène sur l'île, mouvement qui prolonge et reprend l'élan qui produisait l'île. Alors la géographie ne ferait plus qu'un avec l'imaginaire.
Gilles Deleuze 2002:13

*-How the f*** did you get in here?
-I used my imagination.*
Jim Jarmush, *The limits of Control* (2009)

En essayant de penser *[E]scape* en tant que lieu imaginal, j'ai voulu à la fois préserver et rendre compte de la dimension intuitive et poétique de mon effort doctoral, tout en l'ouvrant à un dialogue concernant le terrain de recherche. C'est un exercice périlleux et difficile, en raison surtout du caractère apparemment fantastique des références théoriques invoquées. En choisissant de développer ma recherche sous l'égide de la littérature comparée, j'imaginai, peut-être à tort, me donner une plus grande marge de manœuvre que celle à laquelle j'aurais eu droit en anthropologie, compte tenu du fait que, on le perçoit aisément, j'ai conçu dès le début mon travail d'analyse culturelle en tant que mode d'intervention micropolitique. Plutôt que de réaliser une étude ethnographique sur tel ou tel phénomène lié à la mondialisation, j'ai en effet éprouvé, comme je l'ai déjà souligné, la nécessité de produire des itinéraires de désubjectivation ou de déprise sur le seuil des non-lieux de la mobilisation globale.

Au fil de mes recherches pour écrire cet article¹², je réalise cependant que le genre de liberté méthodologique auquel j'ai aspiré n'est peut-être finalement pas si étranger à ce qui est visé par certaines réflexions développées en anthropologie concernant le renouvellement de la notion de terrain dans le contexte de la mondialisation. Marc Abelès, par exemple, lève un obstacle épistémologique de première importance lorsqu'il fait remarquer que

Dans l'esprit des fondateurs de la discipline, le terrain n'a jamais été autre chose qu'un *dispositif méthodologique*. Le choix d'une échelle limitée ne prend son sens que du projet intellectuel qui anime l'investigation. Le « micro » que nous pratiquons n'est autre que le fruit d'un découpage dont la pertinence n'est pas *a priori* assurée par la référence à un modèle villageois ou communautaire. Il faut insister sur la nécessité impérieuse d'éviter l'illusion selon laquelle la proximité engendrerait quasi mécaniquement une meilleure connaissance de l'objet. *L'un des pièges qui guettent constamment les anthropologues, c'est cette propension à fétichiser le « micro ».* Au point que dans certains domaines la pulsion monographique peut devenir un véritable obstacle épistémologique (2008: 71) (je souligne).

Je tends pour ma part à croire qu'un certain humanisme auquel je faisais référence plus tôt se réfugie volontiers dans ce « fétichisme du micro ». Ceci dit, il faudrait sans doute y regarder « de plus près » (les choses sont toujours un peu plus complexes qu'on ne le *croit*, n'est-ce pas ?).

Dans une perspective similaire, on trouve également l'essai pionnier de George E. Marcus sur l'émergence de nouvelles méthodologies de recherche en lien avec le phénomène de la mondialisation, *Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography* (1995). Le titre, fort suggestif, évoque habilement l'ambiguïté entre intérieur et extérieur posée par la « globalisation », quoique ce soit bien sûr en raison de l'idée « d'ethnographie multi-située » qu'il est devenu une référence incontournable de la littérature anthropologique¹³. Dans une allocution récente destinée aux étudiants du programme d'études supérieures en littérature de l'université Duke, Marcus souligne que

¹² J'aimerais ici remercier mon ami Philip Rousseau pour m'avoir fait part de ses recherches actuelles sur la question du terrain en anthropologie.

¹³ J'aurai l'occasion plus loin de souligner l'étonnante (et réjouissante) proximité entre ma manière de décrire mon mode de présence sur le terrain et sa manière de parler du « suivre » ou de concevoir l'ethnographe comme « activiste circonstanciel » (1995:113).

the multi-sited challenge of ethnography—that is, becoming delocalized disrupts conventions of “being there”—does not lead to a merely mobile ethnography following processes through sites, but evokes ethnography itself as composed of networked, rhizomic, viral knowledge processes. Yes, it is following out connections and relations, but of ideas and maps or topologies that are not given, but found. (2007:1132).

Incidentement, l'approche ethnographique multi-située semble souvent caractérisée par sa dimension « imaginaire ». L'expression « multi-sited research imaginary » est en effet reprise dans nombre de travaux anthropologiques, où, à première vue, le mot « imaginaire » semble surtout là pour marquer une distance vis-à-vis la matérialité physique du terrain localisé, suggérer un mode d'être émergent de la recherche et, peut-être, évoquer une dimension humaine¹⁴.

Dans son article destiné aux chercheurs en études des sciences et technologie (STS, *Science and Technology Studies*), Christine Hine (2007) s'intéresse à l'imaginaire multi-situé de Marcus et explicite le sens de cette référence à l'imaginaire dans une optique résolument constructiviste. Deux points principaux ressortent de sa lecture: d'abord, sa description d'une sorte de tournant imaginaire de l'ethnographie, un « shift in terminology from ethnography to imaginary » (2007:5) qui tend à mettre en évidence le caractère construit à la fois des projets de recherche et de leurs objets. « The upshot of the contemporary anthropological thinking suffusing the more imaginative developments in ethnography is that these bounded cultural entities rarely exist, and it is a distraction to assume in advance that they can usefully define our studies » (2007:9). Deuxièmement, dans une optique qui rappelle celle de Bruno Latour, Hine insiste sur le fait que l'imaginaire multi-situé se conçoit lui-même comme une intervention, « highlighting that the form of stories we deem acceptable, and the choices we make in developing encounters into research projects, are themselves ways of intervening » (2007:17).

Cette lecture d'inspiration constructiviste de l'imaginaire multi-situé me semble tout à fait en phase avec l'inflexion que Marcus lui-même donne à ce concept. Surtout, sur le fil de la question de l'imaginaire, elle révèle des parallèles insoupçonnés entre cette approche méthodologique et la description du point d'émergence de mon terrain de recherche en termes imaginaires. Un même désir opère-t-il

¹⁴ À titre indicatif, voici ce qu'en dit Katherine Hall: « The localized field is being replaced by what George Marcus (1998) refers to as a « multi-sited research imaginary», focusing on the circulation of discourse, the production of social imaginaries, and the forging of transnational networks across levels of scale and connecting people across time and space » (2004:109).

dans les deux cas ? Sans doute; mais là n'est pas la question. Que ce soit par des moyens constructivistes ou imaginaires, nous pouvons considérer avoir conquis la liberté et les moyens de configurer à notre guise des terrains de recherche qui répondent aux enjeux de l'époque globale. Mais pour consolider la possibilité d'un passage théorique entre imaginaire constructiviste multi-situé et horizon de pensée imaginal, reste à affronter une évidence presque banale, mais hautement problématique en ce qui me concerne: l'usage commun et *déjà constructiviste* du mot « imagination » dans les études culturelles et anthropologiques. Il y a longtemps en effet que le mot « imaginé » appliqué à un phénomène culturel affirme son caractère construit. Ce qui, à la lumière de mon travail, apparaît comme étant problématique, c'est la manière dont l'usage de ce mot se rapporte à l'expérience d'un en-commun – pensons par exemple à la célèbre expression *imagined communities*. Claudia Strauss offre un bref aperçu de la question :

Imaginary is becoming common in the place of culture and cultural beliefs, meanings, and models in anthropology and cultural studies. I believe it is not a coincidence that talk of imaginaries became common just as culture was falling out of favor: to a certain extent the imaginary is just culture or cultural knowledge in new clothes. We need a way to talk about shared mental life: if culture is too redolent of Otherness, fixity, and homogeneity, then another term will have to be found. (2006: 322)¹⁵.

L'usage hégémonique du mot imagination en sciences sociales renvoie, sur un mode anti-essentialiste, à des schémas cognitifs partagés et au caractère construit de toute réalité sociale, lequel aurait tendance à être occulté par le mot « culture ». La fortune de ce concept dans les sciences sociales dépend sans doute, pour une bonne part, de sa puissance de conjuration analytico-critique: car dire d'une communauté ou d'un sentiment d'appartenance qu'ils sont « imaginés », qu'est-ce que cela signifie au juste ? Trop souvent, il s'agit par là d'entretenir une « bonne » distance vis-à-vis un phénomène social donné, surtout si celui-ci est encore « actif » (comme on dirait d'un volcan), c'est-à-dire chargé d'une certaine intensité collective ou de forces en émergence, c'est-à-dire : de

¹⁵ Ce va-et-vient terminologique entre culture et imaginaire ne manque pas d'ironie si on le considère dans la perspective de la *Bildung*, mot allemand proche du mot « culture » mais qu'on traduit généralement par « formation », dans la mesure où il implique l'idée de culture de soi. Dans *Bildung* il y a *Bild*, image. L'origine du mot remonte, nous y revoilà (!), à la mystique médiévale. Discutant du rôle de l'image et de la nécessité de se « ré-imaginer » chez maître Eckhart, Reiner Schürmann présente ainsi le rapport entre image et culture de soi: « Un homme se cultive (*bilden*), s'il se représente en imagination sans cesse du nouveau et s'il aiguise ses représentations » (1996:409). Peut-être peut-on lire là une autre indication sur ce qu'on pourrait nommer, sur le modèle de ce que Whitehead décrit comme « bifurcation de la nature » (1920), la « bifurcation moderne de l'imaginaire »?

quelque chose qui *importe*, au sens fort que lui attribue Isabelle Stengers :

Lorsque résonne le sempiternel refrain : Vous croyez que cela « existe », au sens où cela aurait titre à s'imposer à nous, mais ce n'est en fait qu'une construction « sociale » », nul sens de possibles soudain libérés ne se fait sentir. Tout semble dit mais rien n'est produit. L'adjectif « social », d'une désespérante généralité, rime le plus souvent avec « arbitraire », avec ce qui aurait aussi bien pu être autrement. Certes cela signifie aussi ce qui est dès lors possible au changement – mais à quel changement ? (...) Que traduit cette généralité, tout est « social », sinon la résultante d'une opération de mise en équivalence généralisée ? C'est-à-dire aussi la destruction de ce qui importait sur un mode irréductible à une généralité, de ce qui réclamait non un statut d'exception mais la prise en considération de sa manière propre de diverger par rapport à la règle générale. (Stengers 2009:146).

Il en va donc ici d'un problème de posture énonciative ou épistémologique : de quelle forme de satisfaction théorique l'usage du mot imaginaire en sciences sociales est-il le moyen et l'expression (symptomatique) ? Rappelons le constat de Brian Massumi : le problème avec les modèles théoriques dominant dans les études culturelles n'est pas qu'ils sont trop abstraits pour saisir la concrétude du réel, mais qu'ils ne sont pas assez abstraits pour saisir la *réelle incorporalité du concret*. Pour combattre efficacement la fiction (incorporelle) de *l'homo oeconomicus* et son célèbre corollaire social thatchérien – « There is no such thing as society » –, il m'est nécessaire de développer une pensée du commun sur un mode qui ne prenne pas l'individualité « cognitive » pour acquise, c'est donc dire, qui ne réduise pas l'imaginaire au seul pôle subjectif et ne présume pas des modes d'existence du collectif. Une telle exigence apparaît, et c'est là tout le paradoxe, parfaitement conforme à l'approche constructiviste. Pour éviter toute confusion, il faudra parler ici de constructivisme *spéculatif*. Le tour de force théorique que je suis amené à expliciter dans le cadre de cet article consiste, pour ainsi dire, à opérer une jonction entre une pensée de l'imaginal et un empirisme radical ou spéculatif¹⁶. Ce

¹⁶ Peut-être trouve-t-on un remarquable précédent à cette tentative de pensée dans les pages lumineuses de *Différence et répétition* consacrée à la philosophie spéculative de Whitehead. Deleuze y décrit en effet une « phantastique de l'imagination » (1968:365) qui participe d'une sorte de nomadisme spéculatif parfaitement congruent aux exigences du [E]scape, et peut-être aussi à celles de l'imaginaire multi-situé. « Aux distributions sédentaires des catégories s'opposent les distributions nomades opérées par les notions phantastiques. Celles-ci (...) sont des complexes d'espace et de temps, sans doute partout transportables,

rapprochement passablement risqué se justifie, au final, par un souci essentiellement pratique : entrer dans le vif de la mobilisation globale, l'explorer à partir de là où elle nous isole et fait prise, afin d'en dégager des itinéraires de déprise ou de désobjectivation.

C'est du point de vue de cette exigence pratique que l'usage hégémonique de la notion d'imagination dans les sciences sociales provoque en moi une irrésistible suspicion. Cet usage me rappelle dangereusement le maniement « critique » de la notion de croyance, dont Latour dit fort à propos qu'il sert essentiellement à reconduire la distinction entre savoir et illusion, de manière à assurer « la séparation entre une forme de vie *pratique* qui ne fait pas cette distinction et une forme de vie *théorique* qui la maintient ». Séparation qui, au final, contribue encore et surtout à « purifier indéfiniment la théorie » (2009:52) – et ainsi, peut-être, s'assurer une place de choix dans le cortège critique académique.

Dans une optique dite spéculative donc, nous ne pouvons pas nous satisfaire d'un usage constructiviste « par défaut » du concept d'imagination. La référence à l'imagination ne doit pas induire l'idée d'une abstraction culturelle présupposée, aussi « construite » soit-elle; elle doit au contraire signifier les moyens d'un accès aux pratiques culturelles et aux formes de vie dans la singularité de leur devenir¹⁷. Car *l'imagination est vectrice de devenirs*. C'est là, en définitive, que réside l'irréductible différence qualitative entre les différents projets d'ethnographie de communautés imaginées, et les itinéraires ou parcours de déprise qui composent la cartographie d'une *communauté qui vient*. Dans le premier cas, l'imagination s'accorde tout naturellement au passé, en fonction de sa valeur d'identification culturelle; dans l'autre, elle se *compose*, poétique et presque imperceptible, dans les interstices de ce *qui vient*.

6. De la déambulation comme mode de connaissance

Comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode ?
Gilles Deleuze (1966:2)

J'éprouve toujours un certain malaise lorsque je me trouve contraint de désigner « la Chine » (ou le cinéma chinois) comme mon « objet » de recherche. Et ce, pour une raison somme toute

mais à condition d'imposer leur propre paysage, de planter leur tente là où ils se posent un moment : aussi sont-ils l'objet d'une rencontre essentielle, et non d'une reconnaissance » (1968:364-365).

¹⁷ Notons que chez le Wittgenstein des *Recherches philosophiques* (2004), l'expression « forme de vie » s'est imposée en lieu et place de celle de « culture », justement afin de rester au plus près du caractère pratique et créatif de ce qu'il appelle « jeux de langage ».

très simple : la Chine n'est pas pour moi un objet de connaissance, une forme préexistante qui serait plus ou moins impossible à saisir et maîtriser, plus ou moins objectivable selon les codes de représentation interculturelle en vigueur. Pour reprendre l'expression de Rimbaud l'infatigable marcheur, la Chine constitue plutôt pour moi le lieu d'un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens, l'endroit où je me suis abandonné à d'innombrables dérives (au sens situationniste le plus strict du terme). Au plus loin d'une quelconque scientificité anthropologique classique donc, je me suis d'abord (et de plus en plus délibérément) amené en Chine afin d'éprouver de plus près, « sur ma vie » si je puis dire, quelque chose comme le passage – le tracer – de la mobilisation globale. En termes de démarche doctorale, je m'accorde donc entièrement à cette lumineuse remarque de l'empiriste William James, pour qui « la connaissance, toutes les fois que nous l'envisageons concrètement, signifie « déambulation » (cité par Lapoujade 1998:270).

À l'origine des itinéraires de désubjectivation, on trouve donc un mouvement de recherche nomade ou déambulatoire qui, plutôt que d'imposer une série de catégories à une réalité donnée, cherche à épouser au plus près – au niveau moléculaire diraient Deleuze et Guattari – une matière énergétique en mouvement, porteuse de singularités et de traits d'expression. Comme le fameux boucher de Zhuangzi, il s'agit de *suivre* les articulations intimes du réel : « Celui qui connaît la conformation naturelle du bœuf sait glisser le mince tranchant dans ses interstices. Il agit avec aisance parce qu'il opère par le vide » (1967:105). Dans le cadre de mon travail doctoral, on pourrait dire que le vide par lequel j'ai opéré, c'est l'anonymat des non-lieux du capitalisme global, en particulier tels qu'ils se présentent dans divers films et œuvres de la Chine contemporaine.

Incidentement, l'étymologie du mot « suivre » en chinois, 隨 *sui* (caractère non-simplifié : 隨) qui est aussi le nom de l'hexagramme 17 du *Yi Jing*, semble directement renvoyer à la dimension événementielle de l'exemplaire découpe bouchère. L'idéogramme est formé de l'assemblage de trois caractères, groupés côte à côte. Il comporte en bas le signe de la viande et en haut un caractère qui signifie main¹⁸. Combiné avec le caractère de la viande, cette main forme un caractère autonome essentiel en chinois, 有 *you*, qui se traduit généralement par « avoir » ou « il y a », mais qui, si on s'en tient au mouvement qui le constitue, indique le plan ontogénétique où les choses se révèlent et viennent à l'existence. Au milieu du caractère *sui*, on trouve le signe général de la marche ou du

¹⁸ Le caractère non-simplifié est encore plus explicite : c'est la main gauche, « la main qui tient l'équerre », qui se trouve au-dessus du caractère de la viande, suggérant l'idée d'une viande découpée.

mouvement. Le dernier composant, le plus à gauche, est un signe général à valeur d'abstraction. L'ensemble forme un caractère toujours très employé de nos jours et dont le sens principal est, selon la belle formulation de Faure et Javary, « se conformer de manière féconde à quelque chose d'extérieur » (2002:301)¹⁹. Deleuze et Guattari ne semblent pas dire autre chose dans leur *Traité de nomadologie* lorsque, s'opposant à l'idéal de reproduction de la science royale ou étatique, ils soulignent comment « on est bien forcé de suivre lorsqu'on est à la recherche de « singularités » d'une matière ou plutôt d'un matériau, et non pas à la découverte d'une forme » (1980:460), ou que « cette matière-flux ne peut être que suivie » (1980:509)²⁰. En découle une définition forte du *dao* de l'artisan (doctorant ?) comme *itinérance* : « On définira donc l'artisan comme celui qui est déterminé à suivre un flux de matière, un *phylum machinique*. C'est l'*itinérant*, l'*ambulant*. Suivre le flux de matière, c'est itinérer, c'est ambuler. C'est l'intuition en acte. (1980:509).

Certains seront tentés de stigmatiser le caractère « ludique » de cette approche, ou de lui reprocher son manque de sérieux. Et effectivement, tout cela demeure sans doute trop général, et demande à être contextualisé. D'abord, il ne suffit pas, bien que cela soit effectivement vrai, de *dire* que la mondialisation change les coordonnées du monde, ou qu'il faille nous défaire des catégories engendrées par une conception désuète des vieilles frontières nationales. Autrement dit : il ne s'agit pas, dans le cadre de ce travail doctoral à tout le moins, de redéfinir le champ des études asiatiques ou des *area studies*, mais bien de poser des problèmes de mise en consistance éthopoïétique et transculturelle, qui auront principalement émergé au fil de mes rencontres avec l'art actuel et le cinéma chinois dans un contexte de mondialisation. En ce sens, je ne peux me satisfaire des mots d'ordre postcoloniaux nous invitant à dépasser les frontières traditionnelles : en effet, le défi pour moi consiste à se donner les moyens théoriques afin de

¹⁹ D'une manière fort suggestive pour notre propos sur la déambulation comme mode de connaissance, les auteurs notent également que « l'idéogramme évoque donc un double mouvement : celui d'un flux qui crée une structure et celui de l'insertion dans un vide créé par cette structure. C'est pour cette raison qu'il a été choisi pour écrire en chinois le nom du type de mémoire d'ordinateur qui stockent l'information au hasard des espaces vides qu'elle rencontre et dont l'acronyme est RAM (random Access Memory) » (2002:302). Manière de souligner l'importance incomparable du hasard dans toute recherche sur le terrain... Soulignons encore que le *Yi Jing*, littéralement le « classique des mutations », constitue un modèle de connaissance par déambulation, qui figure des passages à la limite et des métamorphoses dans une optique cosmologique. Le caractère 易 *yi* suggère entre autre l'idée d'un fluide facilité, mais aussi celle d'un passage à la limite; en lui adjoignant le radical de la terre, on obtient 場 *yí*, « limite », « frontière ».

²⁰ On notera la proximité avec l'importance accordée par Marcus au « suivre » – des personnes, choses, métaphores, intrigues, histoire ou allégorie, vies ou biographies, et même des conflits (1995) – pour l'ethnographie multi-située.

rendre compte de cette mutation géopolitique en termes de drame de la présence ou de capture²¹.

Parler d'itinérance ou de déambulation oblige donc à une mise en jeu intime sur les lignes de forces qui configurent des plans de consistance collectifs afin, éventuellement, d'en offrir des figurations ou cartographies. Dans le contexte de la Chine continentale, la question de la production d'une image nationale unifiée sur la scène internationale constitue sans doute un des éléments prédominants autour duquel se structure un ensemble de pratiques artistiques et culturelles que je me serai efforcé de « suivre ». Règle générale, je me suis davantage intéressé aux pratiques artistiques qui tracent des lignes de fuite hors des représentations nationales officielles. Dans le cas du cinéaste Jia Zhangke par exemple, j'ai essayé de voir comment son geste filmique s'interpole dans ce que j'ai appelé « l'extrême molarité chinoise ». L'analyse de films comme *The World* (2004)²² ou *Still Life* (2006)²³ m'a amené à problématiser le rapport complexe entre représentation nationale et mondialisation dans un contexte chinois.

7. Conclusion : l'itinéraire comme parcours de déprise

故有之以为利 无之以为用
Ce qui est donne prise,
Par le vide on en fait usage.
Laozi, Daodejing (1967:44)

Dans la première partie de son livre *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Agamben se questionne sur l'origine du mot « dispositif » dans la pensée de Foucault. Il remarque que dans *L'archéologie du savoir*, Foucault n'utilise pas encore le terme dispositif, mais un autre dont l'étymologie est proche : *positivité*. Par l'entremise de Jean

²¹ À titre d'exemple, je prends cet extrait tiré d'un article d'un éminent spécialiste des études est-asiatiques, Arif Dirlik : «Recognition of areas in their concrete formations exposes the ideological mystifications promoted by the spatialities of area studies. Border crossings are crossings only against a legacy of abstractly established borders, which do not correspond to the borders shaped by flows of labour and capital in the modern world. A radical perspective on Asia Pacific needs to grasp Asia Pacific as a formation of contradictory forces; most importantly from the top and the bottom» (2005:168). Sur le fond, nous ne pouvons qu'être d'accord avec Dirlik. Seulement, l'idée de saisir l'Asie Pacifique comme formation de forces contradictoires « from the top and the bottom » illustre bien le genre d'abstractions que les concepts d'itinérance ou de déambulation nous obligent à dépasser, en nous installant d'emblée au niveau où s'effectuent ces forces.

²² Voir La scène comme enfermement dans *The World* de Jia Zhangke (Bordeleau 2010a).

²³ Voir *Still Life* de Jia Zhangke : les temps de la rencontre (Bordeleau 2010b).

Hyppolite, que Foucault reconnaît comme l'un de ses maîtres, Agamben retrace l'origine de ce mot chez le jeune Hegel, dans un essai de 1796 intitulé *La positivité de la religion chrétienne*. Hyppolite montre comment le concept de positivité renvoie à l'élément historique, c'est-à-dire à « l'ensemble des institutions, des processus de subjectivation et des règles au sein duquel les relations de pouvoir se concrétisent » (2007b:16). Dans cette optique, les dis-positifs se définissent avant tout par leur capacité à faire prise, de sorte qu'on comprend aisément comment l'œuvre de Foucault se caractérise essentiellement par un irrésistible mouvement de déprise.

À la manière des minutieuses enquêtes foucaaldiennes, les itinéraires qui composent mon doctorat constituent autant de trajets d'apprentissage locaux et singuliers, situés par les *lieux d'une prise*. En tant que tels, « la généralisation leur est un poison, car elle risque de leur faire perdre prise, de leur proposer un raccourci qui empêche d'apprendre » (Pignarre et Stengers 2007:104). Il en va, pour ainsi dire, de leur étanchéité, de leur capacité à *caractériser* une situation. Comme j'ai essayé de le montrer au fil de cet article, les itinéraires se veulent liminaux. Leur efficace dépend de leur capacité à catalyser des mises en jeu éthopoïétiques, sur la ligne de notre vulnérabilité face aux captures par les dispositifs de la mobilisation globale. C'est pourquoi, simultanément, les itinéraires sont dits « de désobjectivation » : ils signent un passage, une déprise, une intercession. Leur objectif ultime : *livrer passage aux singularités, aux formes-de-vie*, à rebours de l'assignation à la positivité de l'être que résume la formule *I am what I am*.

En dernière analyse, peut-être que la meilleure manière de rendre compte du potentiel de déprise que comporte chaque passage ou itinéraire, c'est encore de les considérer comme des *pratiques de désenvoûtement*. Car comment nier l'évidence ? Mobilisés, transis de dispositifs, nos contemporains font figure d'ensorcelés. Comme l'écrit un ami,

Tous les gauchistes du monde peuvent bien prétendre leur ouvrir les yeux sur l'étendue de la catastrophe, l'affaire est entendue depuis plus de 70 ans : il ne sert à rien de conscientiser un monde déjà malade de conscience. Car cet ensorcellement n'est pas le produit d'une superstition ou d'une illusion qu'il suffirait d'abattre, c'est un *ensorcellement pratique* : c'est leur assujettissement aux dispositifs, le fait qu'il n'y ait qu'accouplés à tel ou tel dispositif qu'ils s'éprouvent comme sujets²⁴ (Je souligne).

²⁴ <http://lafeteestfinie.free.fr/enfer.htm>

Prendre acte de la crise de la présence qui affecte une civilisation qui chaque jour davantage se raidit implique de se préparer à rivaliser avec le capitalisme sur le terrain des mises en consistance – le terrain de la magie. Assumer la schizophrénie capitaliste dans le sens d'une croissante faculté de désobjectivation. Prendre sur soi la dissolution de la présence dans le sens d'une démultiplication simultanée, asynchrone de ses modalités. S'intercéder. Se décentrer. DEVENIR SORCIER.

Pour arrêter la dissolution, il y a une voie : aller délibérément à la limite de sa propre présence, assumer cette limite comme l'objet à venir d'une *praxis* définie; se placer au cœur de la limitation et s'en rendre maître; identifier, représenter, évoquer les « esprits », acquérir le pouvoir de les appeler à volonté et de profiter de leur ouvrage aux fins d'une pratique professionnelle. Le sorcier suit précisément cette voie : il transforme les moments critiques de l'être-au-monde en une décision courageuse et dramatique, celle de se situer dans le monde. Considéré en tant que *donné*, son être-au-monde risque de se dissoudre : il n'a pas encore été donné. Avec l'institution de la vocation et de l'initiation, le magicien défait donc ce donné pour le *refaire* en une seconde naissance; il redescend à la limite de sa présence pour se restituer à lui-même sous une forme nouvelle et bien délimitée : les techniques propres à favoriser la labilité de la présence, la transe elle-même et les états voisins, expriment justement cet être-*là* qui se défait pour se refaire, qui redescend à son *là* pour se retrouver en une présence dramatiquement soutenue et garantie. En outre, la maîtrise à laquelle il est parvenu permet au magicien de plonger non seulement dans sa propre labilité, mais également dans celle d'autrui. Le magicien est celui qui sait *aller au-delà de soi-même*, non au sens idéal, mais vraiment au sens existentiel. Celui pour qui l'être-au monde se constitue en tant que problème et qui a le pouvoir de se procurer sa propre présence, n'est pas une présence parmi les autres, mais un être-au-monde qui peut se rendre présent chez tous les autres, déchiffrer leur drame existentiel et en influencer le cours. (de Martino 2007 97-98).

Références

Abélès, Marc

2008 *Anthropologie de la globalisation*. Paris : Payot.

Agamben, Giorgio

1998 (1977) *Stanze*. Paris : Rivages.

2001 (1990) *La comunità che viene*. Turin: Bollati Boringhieri.

2002a (1978) *Enfance et histoire* Paris : Payot.

2002b (1995) *Moyens sans fins*. Paris : Payot.

2005 « Warburg o la scienza senza nome ». *In* *La potenza del pensiero* Vicenza: Neri Pozza.

2007a *Ninfe*. Turin: Bollati Boringhieri.

2007b *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris: Rivages.

Augé, Marc

1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil.

Barthes, Roland

2002 *Comment vivre ensemble*. Paris : Seuil.

Borneman, John and Abdellah Hammoudi (ed.)

2009 *Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Berkeley: University of California Press.

Blanchot, Maurice

1983 *La communauté inavouable*. Paris : Éditions de minuit.

Bordeleau, Erik

2010a *La scène comme enfermement dans The World de Jia Zhangke*. *CinémaS* 20(2-3):195-221.

2010b *Still Life de Jia Zhangke : les temps de la rencontre*. *Inflexions* 4. www.inflexion_s.org, 26 novembre 2010 (à paraître).

Corbin, Henry

2008 *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*. *In* *Face de Dieu Face de l'homme*. Pp. 27-58. Paris : Entrelacs.

Didi-Huberman, Georges

1990 *Devant l'image*. Paris : Éditions de Minuit.

Debord, Guy

1988 *Commentaires sur la société du spectacle*. Paris : Gallimard.

Deleuze, Gilles

- 1966 *Le bergsonisme*. Paris : PUF
- 1968 *Différence et répétition*. Paris : PUF.
- 1985 *Cinéma II : L'image-temps*. Paris : Éditions de Minuit.
- 2002 *Causes et raisons des îles désertes*. *In* *L'île déserte et autres textes*. Pp. 11-17. Paris : Éditions de Minuit.
- 2003 (1990) *Les intercesseurs*. *In* *Pourparlers*. Pp.165-184. Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari

- 1972 *L'anti-Œdipe*. Paris : Éditions de Minuit.
- 1980 *Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit.

Dirlik, Arif

- 2005 *Asia Pacific Studies in an Age of Global Modernity*. *Inter-Asia Cultural Studies* 6(2):158-170.

Esposito, Roberto

- 2006 (1998) *Communitas*. Torino: Einaudi.

Faure, Pierre et Cyrille Javary

- 2002 *Yi jing. Le livre des changements*. Paris : Albin Michel.

Foucault Michel

- 2001 *L'herméneutique du sujet*. Paris : Seuil-Gallimard.

Hall, Katherine D.

- 2004 *The Ethnography of Imagined Communities: The Cultural Production of Sikh Ethnicity in Britain*. *The annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595(1):108-121.

Hine, Christine

- 2007 *Multi-sited Ethnography as a Middle Range Methodology for Contemporary STS*. *Science, Technology, and Human Values* 32(6) 652-671.

Lapoujade, David

- 1998 *Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier: William James*. *In* *Gilles Deleuze: une vie philosophique*. Eric Alliez, dir. Pp. 265-276. Paris : Synthélabo.

Latour, Bruno

- 2009 (1996) *Sur le culte moderne des dieux fétiches*. Paris : La Découverte.

Lao Tseu

- 1967 *Tao-tö King*. Liou Kia-Hway, traduction Paris : Gallimard.

Marcus, George E.

1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

2007 Ethnography Two decades after Writing Cultures: From the Experimental to the Baroque. *Anthropological Quarterly* 80(4):1127-1145.

de Martino, Ernesto

2007 *Il mondo magico*. Turin: Bollati Boringhieri.

Maurer, Bill

2005 Introduction to «Ethnographic Emergences». *American Anthropologist* 107(1):1-4.

Massumi, Brian

2002a *Parabols for the Virtual*. Durham: Duke University Press.

2002b *Sur le Droit à la Non-Communication de la Différence*. *Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison* (Paris) 4. www.brianmassumi.com, consulté le 26 novembre 2010.

Montaigne

1979 « Du repentir ». *In* *Essais* livre 3. Paris : GF-Flammarion.

Perrault, Pierre

1983 *Caméramages*. Paris et Montréal : Edilig et L'hexagone.

1985 *Discours sur la parole*. *In* *De la parole aux actes*. Pp.7-39. Montréal : L'hexagone.

Pignarre, Philippe et Isabelle Stengers,

2007 *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris : La découverte.

Schérer, René

2006 *L'apocalypse libérale*. *Chimères* 58/59.

Schürmann, Reiner

1996 *Des hégémonies brisées*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress.

Stengers, Isabelle

2009 *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris : La Découverte.

Strauss, Claudia

2006 *The Imaginary*. *Anthropological Theory* 6:322-344.

Watson, C.W. ed.

1999 *Being There: Fieldwork in Anthropology*. Londres: Pluto Press.

Wittgenstein, Ludwig

2004 *Recherches philosophiques*. Paris : Gallimard.

Whitehead, Alfred N.

1920 *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University press.

Zhuangzi

1967 Tchouang-Tseu. Liou Kia-Hway et Bénédicte Grympas, traduction. *In Philosophie taoïste*. Paris : Gallimard.

Résumé/Abstract

En quoi consiste un terrain de recherche en littérature comparée, compte tenu du caractère littéraire, artistique ou imaginal de ses objets de recherche ? Comment rendre compte de l'apport de ce que d'aucun juge comme une indispensable expérience d'immersion dans une culture étrangère sur le plan de la production d'un savoir transculturel ?

Plutôt que de m'interroger sur la conformité de mon travail aux exigences de l'ethnographie classique, j'aimerais déplacer légèrement la perspective en me penchant sur des questions relatives au *lieu* propre de ma recherche. Mon doctorat s'organise en effet autour d'une urgence focale : *[E]scape*. Ce concept suggère un horizon et un mouvement de fuite immanent; sa graphie même signale un espace interstitiel, une disjonction. Concrètement, ce concept a commandé la production d'une série d'analyses théoriques et artistiques portant principalement sur le cinéma et l'art contemporain chinois, conçues comme autant de *passages* ou *itinéraires de désubjectivation*.

Au-delà, ou plus précisément, en-deçà de la mise en scène d'un « avoir été là » par lequel se justifie traditionnellement la démarche ethnographique, je me propose de décrire, dans une optique à la fois imaginaire et spéculative, en quoi ces itinéraires, parce qu'ils se définissent par les *lieux d'une prise* toujours locale et singulière, se constituent ultimement comme *parcours de déprise*.

Mots clés : Littérature comparée, études transculturelles, imagination, communauté, Giorgio Agamben, éthopoïétique, constructivisme spéculatif, Chine

What constitutes a fieldwork in comparative literature, when our research objects are of a literary, artistic or imaginal nature? How do we give an account of what is unanimously considered an indispensable immersion experience in a foreign culture for the production of transcultural knowledge?

Instead of interrogating my work in the light of its conformity to the standards of classical ethnography, I would like to slightly shift the focus by asking a set of theoretical questions concerning the *imaginal place* at the heart of my research. My PhD work is organized around a focal urgency: *[E]scape*. This concept suggests an immanent horizon of flight: it graphically signals an interstitial space, a disjunction. Concretely, this concept commands the production of a series of theoretical and artistic analyses mostly about Chinese contemporary art and cinema. These analyses are conceived as *passages* or *itineraries of desubjectivation*.

Beyond, or more precisely, “below” the staging of a “having been there” that traditionally justifies the ethnographic work, I wish to describe, in an imaginal and speculative perspective, in what way these itineraries, because they are defined by an always localized and singular *capture*, can be ultimately conceived as *trajectories of un-capture*.

Key words: Comparative literature, transcultural studies, imagination, community, Giorgio Agamben, ethopoietic, speculative constructivism, China

Erik Bordeleau
Art History and Communication Studies
McGill University
icebord@hotmail.com