

# L'approche énaactive et la place de l'altérité

Un dialogue entre Varela et Buber

*Leticia Renault*

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie  
française et de langue française, Vol XXVIII, No 1 (2020) pp 143-166

Vol XXVIII, No 1 (2020)  
ISSN 1936-6280 (print)  
ISSN 2155-1162 (online)  
DOI 10.5195/jffp.2020.920  
[www.jffp.org](http://www.jffp.org)



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No  
Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh  
as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the  
University of Pittsburgh Press

# L'approche énaïve et la place de l'altérité

## Un dialogue entre Varela et Buber

---

*Letícia Renault*

Université de Coimbra\*

Depuis les premiers développements du concept d'énaïon chez Varela<sup>1</sup>, l'approche énaïve ne cesse d'inspirer des travaux en psychologie cognitive<sup>2</sup>, en pédagogie<sup>3</sup> et en éducation à la santé<sup>4</sup>, et également en philosophie de l'esprit et en épistémologie.<sup>5</sup> En permettant une revalorisation de l'expérience dans la production de connaissance, l'énaïisme est souvent évoqué comme une alternative contre les excès de l'objectivisme et de l'attitude épistémologique de distancement et de neutralité. Malgré les importants avancements dans cette direction, dans ces différents champs d'investigation, quelques questions de fond sont susceptibles de créer des malentendus et attendent toujours une attention plus soutenue. Une de ces questions concerne le rôle de l'altérité dans l'approche énaïve, soit en psychologie, soit en philosophie. L'énaïon, correspondant à l'expression de l'autonomie sur le plan cognitif, suscite l'interrogation sur la constitution du soi et la place de l'Autre dans ce processus constitutif où l'objectivité naïve n'a plus de place.

Comme un concept en quelque sorte dérivé de la notion de autopoïèse proposée par Maturana et Varela<sup>6</sup>, l'énaïon peut sembler, à première vue, ne pas comporter l'altérité. En effet, dans une approche non rigoureuse du terme, l'autopoïèse évoque une idée d'auto-suffisance tout à fait contraire à celle prétendue par Varela, lui-même, dans sa conception de la cognition. Employé par d'autres auteurs, dans d'autres contextes (comme dans la théorie de Gaïa, par Lovelock et Margulis, par exemple), l'expression « autopoïèse » paraît admettre des notions subjectivistes et anthropocentrées. Ce type de compréhension mène certains philosophes comme Haraway<sup>7</sup> à éviter le terme et à préférer parler de « sympoïesis », même en reconnaissant que la notion n'est pas elle-même contraire à la composition collective et à l'inclusion d'autrui.<sup>8</sup>

Cependant, ce type de compréhension plus proche du subjectivisme, qui suppose un soi isolé et auto-référent, ne pourrait pas être plus éloignée de celle de l'approche énaïve. Celle-ci a été conçue comme un chemin intermédiaire entre le subjectivisme et l'objectivisme<sup>9</sup> et attribuée à l'altérité une place fondamentale. Notre objectif dans cet article est de récupérer cette proposition originelle de Varela, à partir d'un rapprochement avec l'approche phénoménologique du dialogue de Martin Buber<sup>10</sup>, pour mettre en évidence le rôle de l'altérité dans l'énaïvisme et en faire ressortir son importance pour la psychologie et les pratiques de soins.

Le concept d'énaïvisme a été développé à l'origine comme une approche de la cognition alternative aux modèles majoritaires des sciences cognitives, mais ses répercussions se font sentir aujourd'hui dans des domaines qui dépassent la psychologie cognitive stricte. L'une des raisons de cela est précisément parce que ce concept permet l'accueil de l'expérience, fondamental pour les pratiques thérapeutiques qui s'intéressent à des perspectives moins fragmentaires (au contraire de la plupart de démarches qui séparent les aspects cognitifs, affectifs, sensorimoteurs, etc.). L'approche énaïve donne lieu à une version plus incarnée de l'expérience, cherchant à embrasser ce qui est important pour l'autre, ce qui a du sens pour lui. Une telle contribution de l'approche énaïve aux pratiques thérapeutiques renforce l'indication que l'altérité y joue un rôle essentiel. Ainsi, des pratiques thérapeutiques comme les psychothérapies et la psychiatrie se bénéficient d'une telle conception moins réductionniste de l'esprit, comme l'indiquent les récents développements de l'énaïvisme.<sup>11</sup> Cette perspective peut inspirer aussi des pratiques en santé mentale dans lesquelles des aspects comme la citoyenneté et la participation politique sont au cœur de la conception même de santé, comme dans le projet de la Gestion Autonome de la Médication (GAM) au Brésil.<sup>12</sup> Au sein de ce projet, une recherche-intervention participative en santé mentale s'inspire à l'approche énaïviste et à la notion de co-émergence pour mener des groupes de gestion de l'expérience avec les médicaments psychiatriques.

Néanmoins, bien que les contributions aux pratiques thérapeutiques soient plus évidentes, le déplacement des frontières entre sujet et objet entraîné par le concept d'énaïvisme génère des effets éthiques qui transforment également les pratiques de production de connaissances en général et l'épistémologie.<sup>13</sup> En fait, l'importance de la notion d'altérité rapproche l'énaïvisme d'une compréhension selon laquelle, en reprenant les propos de Despret<sup>14</sup>, la séparation entre les pratiques de production de connaissances et les pratiques de soins n'est pas évidente, ni donnée une fois pour toutes.

Cet article va se concentrer plutôt sur les concepts de base présents dans la version varélienne de l'autonomie, issues de la théorie de l'autopoïèse.<sup>15</sup> La conception varélienne de l'énaïvisme comporte une possibilité de lecture de l'altérité qui souligne son rôle ontologique dans la notion même de co-émergence, ce qui devient plus perceptible grâce à la philosophie de Buber.

## L'approche énaïviste et l'autonomie

L'énaïvisme tel quel établi initialement par Varela suppose une description du fonctionnement cognitif qui établit une circularité entre perception et action.<sup>16</sup> Une telle circularité refuse l'idée que la cognition ait un rôle purement représentationnel et met en évidence la codépendance entre l'objet qui est connu et le sujet qui connaît. Le concept d'énaïvisme exprime l'autonomie de l'être vivant sur le plan cognitif, contestant la notion selon laquelle le comportement d'un être est, d'une certaine façon, déterminé ou causé par un monde extérieur déjà donné. En agissant, l'être crée le monde perçu et, en boucle, ce qu'il perçoit guide ses actions ultérieures. Cette circularité entre perception et action est exprimée à travers la notion d'« action perceptivement guidée »<sup>17</sup> : la perception ne correspond pas à la représentation de qualités intrinsèques du monde, mais est une fonction de l'activité même de l'organisme.

Cette description circulaire de la cognition est assez proche de la conception bergsonienne de la perception.<sup>18</sup> Tout comme Bergson, Varela ne suppose pas que la perception capture des propriétés des objets eux-mêmes, c'est-à-dire, que la perception aurait la capacité « d'extraire » des qualités des objets, qui seraient indépendantes du sujet percevant. Pour reprendre l'expression bergsonienne, l'approche énaïviste refuse l'idée d'une perception « fondamentalement spéculative ». La perception, comme une fonction de l'action, est toujours au service de l'être qui agit sur le monde. C'est cet aspect de l'énaïvisme qui est derrière l'orientation épistémologique et méthodologique de l'énaïvisme : il n'y a pas un monde « en soi » qui soit être représenté et connu ; il n'y a que des effets d'actions auto-référents, qui demandent la réflexivité.<sup>19</sup> C'est précisément sur cette question de la circularité que réside le problème de la place de l'altérité dans l'énaïvisme dans son sens le plus strict : si tout ce qu'on perçoit est une fonction de nos propres actions, dans un circuit fermé, comment serait-il possible d'être affecté par un autre ? Y aurait-il un « non-moi » dans l'énaïvisme ?

Pour esquisser une réponse à cette question, nous essayerons de reprendre le parcours du concept d'énaïvisme lui-même pour comprendre la signification de cette fermeture à quoi correspond l'autonomie.

L'énaïvisme est l'expression des racines biologiques du phénomène cognitif. Comme l'indiquent Maturana et Varela dans leurs premiers travaux<sup>20</sup>, tout système qui peut être caractérisé comme vivant est également un système cognitif : vivre est, nécessairement, connaître. Normalement, dans le sens courant, l'autonomie est comprise comme une propriété d'une entité, une qualité de quelque chose dotée d'existence substantielle. Pourtant, la conception de Maturana et Varela ne suppose pas d'entités substantielles, soit

« intérieures », soit « extérieures ». La circularité qu'ils indiquent exister à la base de la cognition ne s'établit pas entre des entités, mais entre l'être même et son processus de production. Il s'agit d'un processus qui fait exister l'être vivant, qui, alors, ne peut pas avoir son identité définie par quelque chose d'antérieur ou d'extérieur à lui-même.

L'organisation autonome signale, ainsi, une inséparabilité entre le produit et son activité de production, de façon que l'être vivant est en même temps l'agent et l'effet. En établissant des relations avec l'environnement, les êtres subissent des modifications structurelles qui se prolongent jusqu'au moment où les perturbations dépassent la capacité de l'organisation autonome de préserver sa propre continuation. L'organisation autonome n'est donc pas une entité substantielle, mais plutôt un processus continu qui se déroule tant que l'organisation est capable de se maintenir dans le temps. Autrement dit, l'autonomie est un mode d'organisation qui impose ses propres conditions, et dans lequel il y a des changements structurels avec préservation de l'identité.

Dans cette définition, l'autonomie indique une fermeture, puisqu'il s'agit d'un processus circulaire ou récursif où la définition d'une « perturbation qui dépasse les capacités de maintien du système » dépend du système lui-même et non d'une quelconque objectivité physique ou chimique. L'instauration de l'organisation autonome installe également un point de référence devant lequel un monde se dessine.

Dans ses premiers travaux, Maturana et Varela décrivent l'autonomie à partir de l'unité biologique minimale, la cellule : c'est cette description du fonctionnement cellulaire qui va être appelée autopoïèse. Il y a autopoïèse quand un réseau agit et que grâce à cette activité, il assure la production de composants du propre réseau et, ainsi, de sa continuation dans le temps. Le résultat de ce processus est l'émergence d'une unité concrète face à un environnement – son environnement. Pour reprendre l'exemple de la cellule ; celle-ci ressort comme une unité distincte du milieu qui l'entoure (une soupe moléculaire de composants structurels) en délimitant l'extérieur et l'intérieur grâce à sa membrane. Or, la membrane cellulaire est elle-même un produit de son métabolisme. La frontière entre milieu intra et extra-cellulaire est, ainsi, un effet de la propre dynamique cellulaire. Dans ce sens, la distinction intérieur/extérieur n'est pas arbitraire, ou encore, elle n'est pas octroyée par un observateur externe.<sup>21</sup>

La description de l'autopoïèse au niveau cellulaire permet d'en faire ressortir certains aspects de l'autonomie. D'abord, elle met en évidence la récursivité de l'identité, qui n'est une instance ni abstraite, ni préalable au déroulement du processus autoréférentiel. Elle n'est pas non plus un attribut préexistant des éléments structurels du système. Donc, l'identité n'est pas déterminée par des causes extérieures (soit l'idée abstraite, soit la structure matérielle).

Le second aspect important de l'autonomie est la notion de « milieu extérieur ». Comme on l'avait vu, l'émergence d'une organisation autonome établit un point de vue qui rend possible la distinction entre espace intérieur et espace extérieur. Pour les systèmes non-autonomes, la différence entre dedans et dehors dépend toujours d'un point de vue d'un observateur externe au système et d'un choix plus ou moins arbitraire, tandis que pour l'être vivant, il y a l'apparition d'un monde pour lui, référé à sa propre organisation. La détermination réciproque entre dedans/dehors est en corrélation avec celle entre subjectivité/objectivité. L'émergence du sens dépend de cette frontière entre intérieur et extérieur ou, plus précisément, de l'émergence d'un centre de référence qui rend possible cette distinction. L'exemple de Varela, malgré sa simplicité, est expressif : une molécule de saccharose ne possède pas un attribut nutritif en soi; c'est la présence d'une bactérie dans un milieu avec du saccharose qui établit un point de vue selon lequel le saccharose est un aliment. Nonobstant l'évidence de cette affirmation, généralement et par commodité, la perspective qui confère le sens est omise de nos descriptions des phénomènes. La manière habituelle et majoritaire de description du phénomène cognitif néglige la participation de l'être percevant/agissant dans l'apparition du sens et de la valeur.

Cette omission continuelle de la perspective à partir de laquelle on formule nos observations fait disparaître la perspective de l'autre – et, avec elle, toute une série d'autres significations possibles. Une description, basée sur les caractéristiques physico-chimiques de la molécule de saccharose, ne serait pas « plus objective » que celle de la bactérie en percevant l'aliment. Dès lors, la délimitation d'une extériorité dépend toujours de l'établissement d'un point de vue et, dans la base de ce processus, il y a un phénomène interprétatif continu. D'où la possibilité d'envisager, déjà dans la forme minimale de la cellule, les racines de la cognition, comme l'indiquera le concept d'énaction. Le processus cognitif est une activité qui attribue du sens. Ce n'est pas une activité réalisée par un être qui lui serait préalable : l'être qui connaît est lui-même tributaire de l'émergence de sens. Ce qui se passe avec la cellule contient les racines de la distinction entre « moi » et « monde » et est en continuité avec d'autres processus autoréférés.

En travaillant spécifiquement sur le thème de la cognition, Varela indique l'impossibilité de déterminer des causes extérieures à l'expérience à travers un concept de fermeture ou « clôture opérationnelle », inséparable de celui de l'autonomie. Contrairement aux systèmes hétéronomes ou hétéro-référents, les systèmes autonomes n'ont pas leur identité déterminée par une loi (nomos) extérieure. La thèse de Varela cherche à démontrer que l'autonomie en cognition correspond à sa clôture ; c'est-à-dire, les processus cognitifs ne dépendent que d'eux-mêmes et se spécifient de manière récursive.<sup>22</sup> Il s'agit d'une opération émergente, en réseau et qui consiste en même temps en la caractéristique distinctive et la condition d'existence de l'unité examinée. Dans ce sens, l'autopoïèse (soit d'une cellule, soit d'unités plus complexes) est

un cas particulier d'un système opérationnellement clos et, par conséquent, selon Varela, un exemple d'un système autonome.

Pour un système opérationnellement clos, la notion d' « information » n'est pas entièrement adéquate. Grâce à son auto-spécification, ce qui affecte ce système est tributaire de la façon dont le propre système s'organise.<sup>23</sup> Si l'unité et l'environnement dépendent l'un de l'autre et se définissent réciproquement, « l'extérieur » ne l'est qu'en référence à une telle unité - il n'y a pas une définition absolue de l'environnement. Il n'est donc pas possible d'affirmer une extériorité absolue de l'information, une fois qu'elle seulement peut être ainsi considérée grâce à l'organisation de ce système. C'est là que réside la différence essentielle entre l'approche énaïve et les autres approches majoritaires en cognition : dans l'énaïvisme, la cognition n'est pas le traitement symbolique d'une information contenue dans le monde. La notion d'information n'explique pas le fonctionnement cognitif, vu que, pour les unités autonomes, à la place d' « information », il y a « perturbation » entre l'unité et son environnement. Si ces perturbations réciproques sont compatibles avec la continuité du processus d'autopoïèse et que l'on vérifie une récurrence ou une stabilité dans les formes d'interactions, il y a ce que Maturana et Varela ont appelé "structural coupling" - "a history of mutual congruent structural changes"<sup>24</sup>, qui se poursuit jusqu'au moment où l'unité et l'environnement se désintègrent (dans le double sens de leur séparation et de leur disparition).

Dans ce parcours conceptuel, il est possible de dégager quelques pistes importantes pour la place de l'altérité dans l'énaïvisme. D'abord, l'impossibilité de déterminer des causes extérieures au fonctionnement d'un système autonome n'équivaut pas à affirmer son isolement. L'accouplement structurel est déjà un indice d'une possibilité toujours ouverte d'établissement des échanges et d'une réciprocité au sein de l'activité cognitive. L'organisation autonome confère à l'unité la possibilité de faire face à ce qui l'affecte, dans une forme d'interaction médiée par son autonomie. Deuxièmement, la fermeture du système n'est pas incompatible avec le changement et la durée, dans le sens bergsonien du terme.<sup>25</sup> L'histoire des modifications réciproques entre l'unité et son milieu illustre des transformations constantes, qu'on pourrait comprendre comme une ouverture temporelle, équivalente à l'indétermination du système.

Néanmoins, ultérieurement dans son travail, Varela va considérer que la notion de clôture opérationnelle, aussi bien que la théorie de l'autopoïèse, sont insuffisantes pour appréhender le phénomène cognitif dans certaines de ses caractéristiques.<sup>26</sup> Les notions issues de la théorie de l'autopoïèse peuvent induire une interprétation solipsiste de l'idée d'identité, en restreignant l'environnement à la simple perturbation de l'activité opérationnellement close. La notion de perturbation ne montre pas de manière assez claire l'importance de la co-émergence ou de l'histoire des accouplements qui

constituent l'unité et l'environnement de manière réciproque. La réponse de Varela à ce problème a été précisément le concept d'énaction.

Le concept d'énaction (to enact, faire-émerger, agir, décréter) reprend la notion d'autonomie afin de décrire la cognition dans son caractère actif, créateur. Connaître correspond, selon ce concept, à un acte pragmatique de création de soi et du monde. Il s'agit d'un processus actif précisément parce qu'il y a autoproductio. Pour reprendre la formule de Varela, connaître équivaut à construire, à inventer le monde, plutôt que le représenter.

Cette description de la cognition comme création de soi met l'accent sur l'intentionnalité du phénomène cognitif. Dans une perspective phénoménologique, l'intentionnalité insiste sur la participation de la conscience dans son contenu, c'est-à-dire, de l'activité connaissant dans le connu. En même temps, la conscience correspond à une ouverture : il n'y a pas de conscience sans objet. Le contenu de la conscience est inséparable de l'acte même de devenir conscient.

L'énaction a beaucoup insisté sur une approche pragmatique de la phénoménologie. Dans cette approche, l'intentionnalité est prise dans ses gestes pratiques indicatifs de réciprocité et d'ouverture à l'altérité. Cette réciprocité de base est rendue évidente chez l'énaction quand il souligne, en suivant les indications de Merleau-Ponty, l'inscription corporelle de la cognition. Comme l'affirme Merleau-Ponty, cité par Varela:

Since all the movements of the organism are always conditioned by external influences, one can, if one wishes, readily treat behaviour as an effect of the milieu. But in the same way, since all the stimulations which the organism receives have in turn been possible only by its preceding movements which have culminated in exposing the receptor organ to external influences, one could also say that behaviour is the first cause of all the stimulations. Thus, the form of the excitant is created by the organism itself, by its proper manner of *offering itself to actions from the outside*.<sup>27</sup> (*nous soulignons*)

Une autre citation classique de Merleau-Ponty, où il reprend l'expérience décrite par Husserl, laisse encore plus claire cette dynamique réciproque, réversible: la main gauche touche la main droite. Qui touche et qui est touché ?

Donc je me touche touchant, mon corps accomplit "une sorte de réflexion". En lui, par lui, il n'y a pas seulement rapport à-sens-unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé de dire que le toucher est ici répandu dans le corps, que le corps est "chose sentante", "sujet-objet". Il faut bien voir que cette description bouleverse aussi notre idée

de la chose et du monde, et qu'elle aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible. [...] Si la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps [...], elle l'est aussi dans la chose, qui est le pôle des opérations de mon corps, le terme où finit son exploration, prise donc dans le même tissu intentionnel que lui.<sup>28</sup>

Merleau-Ponty, cité à plusieurs reprises dans les œuvres de Varela, indique dans ce passage le chemin intermédiaire où Varela va situer l'énéactivisme : ni l'idéalisme d'une expérience cognitive qui fabrique toute seule ses contenus, ni le réalisme d'une expérience « causée » par un monde en soi, doté d'informations.<sup>29</sup> Le bouleversement des frontières entre sujet et objet est aussi la marque distinctive de l'énéactivisme, qui, en suivant de près la réflexion de Merleau-Ponty, suppose une réversibilité essentielle dans la compréhension des rapports entre le « soi » et le monde qui l'entoure. Cette réversibilité, chez l'énéactivisme, se trouve dans la notion de co-émergence entre « sujet » et « monde ».<sup>30</sup>

Une lecture possible de l'autonomie varélienne considère qu'une telle notion de réciprocité est insuffisante pour céder de la place à l'altérité en tant que telle. Cette lecture établit un rapprochement entre les notions de base de l'énéactivisme et de l'idéalisme allemand, en rappelant le travail de Livet.<sup>31</sup> D'après cette lecture, l'autonomie est comprise comme une ouverture, mais pas à proprement parler une ouverture à quelque chose comme un « Toi ». Dans cette interprétation, « il faut se garder de tutoyer le non-moi ».<sup>32</sup> La circularité entre subjectif et objectif obligerait, selon cette perspective, à abandonner toute réciprocité et à « refuser toute altérité spécifiée - c'est-à-dire, réelle ou externe ». Il y aurait seulement une unité indistincte de base. Dans ce sens, il n'y a pas moyen de « sortir de soi » parce qu'il n'y a pas d'extériorité vraie.

Cette lecture garde une certaine pertinence : en effet, en discutant la notion de perturbation, Varela indique que le système est perturbé non exactement par quelque chose d'extérieur, mais par ce que lui apparaît comme *dépourovu de sens*. L'opposition entre soi/non-soi doit donc être remplacée par l'opposition entre soi/non-sens (*self/nonsense*). Ainsi, cela pourrait être interprété comme une hyper-inflation de « l'auto », d'un geste réflexif qui interdirait à « l'autre » toute réalité propre.

Malgré la justesse de cette critique, nous essayerons de présenter une compréhension alternative, où justement on souligne la pertinence de désigner ce « non-moi » varélien comme un Tu, ou plus exactement, le Tu du mot fondamental Je-Tu de Buber. Dans cette perspective, l'altérité n'est pas exactement une extériorité, mais elle ne se laisse pas non plus capturer par une réflexivité sans sortie.

## Le dialogue phénoménologique de Buber et la « relation » comme entité primaire

La philosophie de Buber nous semble particulièrement appropriée à une compréhension éactive de l'altérité. Selon Buber, deux attitudes, ou deux modes d'appréhension du monde ou, encore, deux états ontologiques sont possibles chez l'humain. Ces deux modes peuvent être décrits par deux mots fondamentaux, des mots composés : *Je-Tu* et *Je-Cela*. *Je-Tu* est le premier, mot primaire dans le sens génétique et pas exactement chronologique. Notre attitude est, d'abord, relationnelle, dialogique ; l'attitude *Je-Cela*, qui objectifie et instrumentalise la relation avec les choses, n'est que secondaire, dérivée de la relation fondamentale de réciprocité et de dialogue. C'est l'attitude découlée de l'état *Je-Cela* qui génère la séparation entre sujet et objet et les modes de connaissances typiques de la représentation. Le « Tu » n'est jamais représenté, il est toujours présent.

Notre attitude habituelle, quotidienne, est celle du *Je-Cela* : l'autre est quelque chose (ou quelqu'un, puisqu'Il ou Elle est aussi un *Cela*) d'indéfinissable, discernable et séparé du « moi ». Dans ce mode d'appréhension, une instrumentalisation survient ; l'attitude scientifique de mesurer, de comparer, de décrire des attributs dépend de cette séparation. Ici, le moi peut adopter une posture de survol face à ce qui l'entoure, dans une objectification du monde et de l'autre qui finissent par être dépourvus de leur singularité.<sup>33</sup> La connaissance d'un tel objet ne suppose pas la présence d'un sujet ; il n'y a rien dans l'objet qui signale la participation d'un être qui le connaît.

Par contre, le *Je-Tu* correspond à une rencontre avec une singularité irréductible et, en même temps, irréprésentable, sans frontières nettes. L'attitude du *Je-Tu* est celle d'une contemplation sans bornes, de la présence immédiate et qui compromet la propre existence du moi, qui se voit engagé à offrir une réponse à la singularité de la rencontre.

On ne saurait trop insister sur le fait que, d'après Buber, il ne s'agit pas d'un « Je » séparé d'un « Tu » : les mots fondamentaux sont des mots composés. Dire « Je » implique, nécessairement, dire soit « Tu », soit « Cela », dépendant de l'attitude dans laquelle on se trouve.

Le caractère composé des mots signale que la définition de chaque terme de chaque mot fondamental dépend de son pair. C'est-à-dire, le « Je » du mot *Je-Tu* n'est pas le même « Je » du mot *Je-Cela*.<sup>34</sup> Alors, le mot composé qui semble, à première vue, représenter une relation entre des entités déjà données est, en fait, indicatif d'une relation créatrice de ses propres termes. Les termes en relation n'existent pas avant la relation elle-même. Voilà pourquoi la philosophie de Buber est conçue comme une philosophie de la rencontre et de la relation ; pour reprendre l'expression de Buber, « *au commencement est la relation.* »

Pourtant, les mots fondamentaux ne sont pas symétriques. À la base de toute expérience, il y a le Je-Tu :

Le premier groupe, *Je-Tu*, se décompose bien en un *Je* et un *Tu*, mais il n'est pas né de leur assemblage, il est antérieur au *Je*; le deuxième, le *Je-Cela*, est né de l'assemblage du *Je* et du *Cela*, il est postérieur au *Je*.<sup>35</sup>

Ce passage démontre que le face-à-face de la relation Je-Tu est plus originaire que la relation du type sujet-objet. La primauté ontologique et épistémologique est de l'attitude d'une relation irréprésentable. En partant d'une telle relation, il est possible, pour ainsi dire, de tomber dans l'état de distancement et de survol, où l'autre n'apparaît plus comme une totalité composée avec mon propre être. C'est dans ce distancement que l'attitude plutôt représentationnelle du Je-Cela domine. Ainsi, la relation proprement dite est celle du Je-Tu, puisque le Je-Cela ne configure pas une attitude de présence devant la singularité :

Le Je du mot fondamental *Je-Cela* apparaît comme un être isolé et prend conscience de soi comme d'un sujet ( le sujet de la connaissance pratique et de l'usage). Le Je du mot fondamental *Je-Tu* apparaît comme une personne et prend conscience de soi comme d'une subjectivité (sans génitif régime).<sup>36</sup>

Le mot « subjectivité » peut être trompeur. Il est important de remarquer dans la pensée buberienne le poids ontologique donné à la relation elle-même.<sup>37</sup> La primauté est de l'entre-deux, un état qui ne peut pas être représenté – la représentation impliquant déjà un changement de nature du mode d'appréhension du monde. D'après Arnett, Buber développe donc une compréhension à partir de la réalité ontologique du « entre » (*between*). À la base de cette ontologie se trouve l'intentionnalité phénoménologique : sujet et objet sont deux aspects d'un même phénomène. Chez Husserl, à travers le concept d'intentionnalité, on retrouve le même principe de la co-naissance du sujet et du monde, même si chez Buber le développement de ce principe n'est pas exactement conceptuel, mais existentiel, très proche de la vie (ce qui, par ailleurs, rend encore plus frappante l'affinité entre cette philosophie et le mouvement entrepris par Varela).

Dans ce sens-là, la subjectivité dont parle Buber n'est pas celle d'une intériorité encapsulée, mais correspond à un appel à l'intégralité de notre être, inséparable d'une expérience vécue, concrète, créatrice de sens et de valeur. En fait, cette notion de subjectivité est plus proche de ce que Wahl<sup>38</sup>, à partir de Whitehead, a nommé une philosophie « objectiviste » de l'expérience, puisqu'elle ne présuppose pas de séparations préalables entre le subjectif et l'objectif. Il s'agit de prendre l'expérience dans son intégralité, sans la reléguer à une sphère séparée du monde concret.

La philosophie de Buber est, par conséquent, une alternative à l'objectivisme et au subjectivisme.<sup>39</sup> Encore selon Arnett, la notion de *between* enracinée dans celle d'intentionnalité, permet une compréhension du monde et de nous-mêmes qui ne dépend pas de la distinction entre sujet et objet. L'expérience, ou la subjectivité bubérienne, n'est pas « à l'intérieur », ce qui éloigne toute sa philosophie d'une approche nécessairement psychologisante ou humaniste de la relation et du dialogue. En fait, le Tu auquel se réfère Buber ne doit pas être confondu avec une personne ou compris de manière personnalisée ; comme l'indique Buber, la relation de présence se produit aussi avec les choses, qu'il s'agisse d'éléments de la nature ou d'œuvres d'art. De cette manière, la philosophie de Buber et la phénoménologie husserlienne sont assez proches de l'œuvre de Varela : on retrouve chez ces auteurs une valorisation de l'expérience concrète et le choix d'un chemin intermédiaire entre objectivisme et subjectivisme.

En suivant cette piste phénoménologique, l'altérité se présente ici comme partie intégrante de « notre expérience subjective ». Zahavi<sup>40</sup> signale que la compréhension husserlienne du « soi » comporte plusieurs indications de la présence de l'altérité, soit dans la capacité de réflexion, soit dans la structure de la dynamique temporelle. Ainsi, l'expérience vécue serait un processus de transformation, d'ouverture, non de totalisation. Chez Buber, cette altérité de l'expérience subjective - ou ce procès de transformation - se trouve intimement liée à la réciprocité de la relation primaire et fondatrice de celui qui répond à un appel : « L'homme devient un *Je* au contact du *Tu* ». <sup>41</sup> Plus qu'une condition structurelle de l'expérience<sup>42</sup>, l'altérité s'impose aussi comme une sorte de confrontation avec une singularité. Cette confrontation est constitutive de ce qu'on reconnaîtrait, après coup, comme « moi » et le monde.

Un objet, un *Cela*, ne nous interpelle pas. On peut garder une distance, l'observer, mesurer ses propriétés. Le *Je-Tu*, par contre, est porteur d'une altérité irréductible. La rencontre comporte une singularité immédiate, qui ne peut pas être décrite ou mesurée sous peine d'un distancement, d'un abandon de la contemplation face-à-face.

L'altérité dans le dialogue phénoménologique de Buber, alors, n'est pas localisée ou localisable ni à « l'intérieur », ni à « l'extérieur ». L'altérité irréductible de la relation *Je-Tu* correspond à ce qui se présente, dans l'expérience concrète, comme une étrangeté dans le familier. Reconnaissance et étonnement coexistent dans cette expérience. Le *Tu* qui interpelle n'est pas déterminable ; corrélativement, cela entraîne une indétermination du *Je*, qui se constitue en présence, en relation.

Le dialogue bubérien dépasse les dualismes et les oppositions binaires.<sup>43</sup> Identité et même ne s'excluent pas dans cette rencontre. Le *Tu* du mot *Je-Tu* n'est pas une altérité « non spécifiée », au contraire, il comporte une singularité propre, même si incomparable et immesurable. Par contre, cette

altérité n'est pas « extérieur », un Il ou Elle dont on pourrait préciser les attributs, définir les frontières de manière nette et qu'on pourrait encore mettre à distance de nous-mêmes. L'important, c'est que la différence ne s'efface pas devant la présence du familier ; la différence est là, même si elle est non localisable.<sup>44</sup>

La coexistence entre des caractères habituellement (c'est-à-dire, dans l'attitude Je-Cela) compris comme opposés, mutuellement exclusifs, peut être aussi trouvée chez Merleau-Ponty. On peut reprendre l'exemple cité auparavant, de la main gauche et de la main droite qui se touchent :

Mon corps, disait-on, se reconnaît à ce qu'il me donne des « sensations doubles » : quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi. (...) jamais les deux mains ne sont en même temps l'une à l'égard de l'autre touchées et touchantes. Quand je presse mes deux mains l'une contre l'autre, il ne s'agit donc pas de deux sensations que j'éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d'une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de « touchante » et de « touchée ».<sup>45</sup>

Ce passage illustre les bases de la compréhension de Merleau-Ponty sur la relation entre moi, autrui et le monde. Dedans et dehors, sentir et agir, sont inséparables dans l'expérience concrète. L'ambiguïté et l'interpénétration de qualités vues comme opposées illustrent également la réciprocité dans la relation bubérienne. La différence n'est pas annulée ; elle est bien là, dans l'alternance entre les qualités de « touché » et « touchante ». Pourtant, les qualités ne sont pas mutuellement exclusives : toutes deux sont présentes et l'une ne peut exister qu'à condition de la présence de l'autre – on ne touche pas sans être touché.

Ainsi, dans la relation Je-Tu il n'y a pas d'extériorité. La réciprocité de base fait que le Tu du mot fondamental ne puisse pas être séparé du Je, mais, néanmoins, il y a une interpellation, un dialogue. Dans ce sens-là, il n'y a pas moyen de « ne pas sortir de soi ».

## **La réciprocité bubérienne et la co-émergence sujet-monde : un dialogue**

Dans cette section, nous aimerions proposer un rapprochement entre la notion de l'altérité chez Varela et chez Buber ; il ne s'agit pas de faire coïncider les deux conceptions, ni de les expliquer l'une à travers l'autre. Il s'agit plutôt de les mettre en dialogue et de recueillir les traces de cette confrontation, en prenant le risque de faire face aux différences et ainsi susciter des transformations.

D'abord, il faut comprendre si l'énonctivisme sollicite en effet une notion d'altérité. Est-ce que la distinction soi/non-sens mérite cette désignation ? En considérant seulement la notion d'autonomie dans la théorie de l'autopoïèse, il ne paraît pas nécessaire de faire appel à la notion d'altérité, comme le démontre bien Goddard.<sup>46</sup> Pourtant, les développements ultérieurs du concept d'énonctivité<sup>47</sup> et, surtout, la partie de l'œuvre de Varela dédiée à réfléchir sur l'éthique<sup>48</sup> suscite quelques hésitations. La notion de *breakdown* laisse entendre l'occurrence d'une rencontre avec l'autre et d'une considération pour une situation qui dépasse les intérêts du « maintien du système ». Le *breakdown* équivaut à une perturbation de ce que Varela va nommer une *microidentité*, corrélative à un *micromonde*. Une microidentité possède une promptitude [« readiness-for-action »]<sup>49</sup> pour agir dans un micromonde ; l'ensemble microidentité-micromonde garde une sorte de stabilité, dans laquelle l'être dispose d'un répertoire de comportements afin d'agir de manière adéquate dans un type de situation déterminé. Le *breakdown* vient perturber cette stabilité, en demandant une action nouvelle pour rendre possible une réponse adéquate. Le *breakdown* est, ainsi, la source de la créativité et de l'autonomie. C'est à travers la confrontation avec l'indéterminé et l'imprévisible, alors, que l'autonomie s'exprime et que sujet et monde – provisoires, dépendants de la situation présente, concrète - peuvent émerger.

L'éthique et la compassion, comme le dit Varela, en s'appuyant sur la tradition bouddhiste, ne se réduisent pas à un comportement visant l'intérêt de l'organisme, ou à une action qui pourrait être comprise, exclusivement, à partir du point de vue du « système en équilibre ». Dans le comportement éthique, l'être va former un tout avec la situation, en répondant à un appel. C'est vrai que le *breakdown* suppose, d'une part, un « soi virtuel » (un « soi vide de soi », comme le dit Varela à partir de la tradition bouddhiste) et, d'autre part, le non-sens dont nous parle la théorie de l'autopoïèse. Pourtant, ici, le *breakdown* entraîne une réponse qui n'est pas neutre, du point de vue de son implication dans le monde, et qui s'appuie sur une relation. Certes, pas une relation entre deux termes déjà donnés, mais une relation constitutive de ses termes. Le comportement éthique peut être décrit comme un certain type de réponse à l'inconnu qui frappe et qui interpelle. Chez Varela, ce comportement éthique correspond, précisément, à la coïncidence entre l'être agissant et son action. La proximité avec le dialogue bubérien est remarquable. Ce n'est pas par hasard que Varela cite Buber en décrivant cette action éthique qui comporte l'intégralité de l'être:

Again, here the paradox of non-action in action vanishes when the actor becomes the action, that is to say, when the action becomes nondual.

As Martin Buber has put it: 'This is the activity of the human being who has become whole: it has been called not doing, for nothing particular, nothing partial is at work in

man and thus nothing of him intrudes in the world.' When one is action, no residue of self-consciousness remains to observe the action externally.<sup>50</sup>

Malgré les différences considérables entre la tradition de l'hassidisme, à la base de la pensée bubérienne, et la tradition bouddhiste qui a inspiré Varela (surtout par rapport à la notion du moi), il y a quand même quelques correspondances notables. D'après Buber, la relation Je-Tu est le domaine de l'imprévisibilité et de l'indétermination. Or, la notion de breakdown indique également que l'autonomie et l'action éthique sont de l'ordre de l'imprévisible, un effet de la déstabilisation. En plus, l'indétermination pousse à une réponse ; elle correspond à une interpellation qui ne part pas d'un binarisme et qui mène à une espèce d'intégrité.

La compréhension de l'autonomie varélienne comme fermeture ne peut pas se soutenir dans ce contexte. L'autonomie devient, ici, ouverture à une relation, la capacité d'être affecté par l'altérité. L'identité de l'être dépend de sa réponse à cette interpellation : elle naît de son action et comporte des potentialités qui ne sont pas données avant la rencontre.<sup>51</sup>

Certainement, tous les comportements ne sont pas éthiques. On pourrait penser, alors, que l'action éthique, qui considère l'altérité, n'est pas nécessaire dans la pensée de Varela. Néanmoins, l'action éthique relève de l'autonomie, c'est-à-dire, elle s'appuie sur ce qui est la définition même de l'être vivant. Il y a une primauté ontologique de l'autonomie, de la même façon qu'il y a une primauté de la relation Je-Tu dans la pensée bubérienne.

Il faut rappeler que, pour Varela, l'autonomie est la condition de la possibilité de l'hétéronomie.<sup>52</sup> Autrement dit, le vivant est autonome sous le point de vue de sa genèse, pas nécessairement dans la perspective de son comportement actuel. L'autonomie indique que le processus de constitution de l'être se fait hors de la dichotomie entre sujet et objet. Ainsi, Varela ne nie pas l'existence de sujet et objet, ni l'existence des représentations dans le domaine de la cognition. La distinction établie par Varela entre représentation dans son sens fort et dans son sens faible vient renforcer cette idée que l'énaaction ne nie pas l'existence de représentations.<sup>53</sup> Elles existent bel et bien et jouent un rôle pratique essentiel à tous les moments de nos vies ; pourtant, ces représentations ne sont pas l'essence de nos cognitions, ni le phénomène le plus primaire.

Le rapport entre les deux mots fondamentaux, Je-Tu et Je-Cela, est analogue à celui entre l'énaaction et la représentation en son sens faible: le Je-Tu est originaire et sous-jacent à la relation Je-Cela, de la même manière qu'il y a une origine énaactive pour les représentations quotidiennes et pour les vécus habituels de séparation entre sujet et objet. L'attitude ordinaire est celle du Je-Cela - ou représentationnaliste. C'est le monde de la séparation entre sujet et objet, d'une description « objective » des attributs de l'autre. Pourtant, la capacité de renouer le contact avec le processus de genèse est toujours

présente. Pour les deux penseurs, il est possible, à travers un changement de l'attitude habituelle, de reconnaître la présence de l'altérité et d'y répondre de manière libre. Autrement dit, Je-Tu et Je-Cela sont des mondes qui coexistent. Telle qu'elle se présente, la relation entre autonomie et hétéronomie ne contient pas de dichotomie ; il s'agit dans les deux cas d'une logique d'inclusion, plutôt que d'exclusion.<sup>54</sup>

Cette possibilité toujours disponible d'entrer en relation, ou de retrouver l'attitude du mot originaire Je-Tu, est comparable à ce que Varela a appelé « ré-enchantement du concret ».<sup>55</sup> Au contraire de ce que prônent les sciences cognitives, il ne faut pas faire appel à des schémas abstraits pour comprendre la cognition. Il faut plutôt contempler de manière immédiate nos vies incarnées, en relation. Ou, pour le dire comme Buber, la source de la connaissance est la relation Je-Tu.

De la même façon que, chez Varela, la circularité de la notion d'autonomie pourrait conduire à la compréhension d'une place minorée de l'altérité dans sa pensée, certains théoriciens adressent à Buber une critique similaire. Selon eux, la non-opposition entre Je et Tu relèverait d'une indifférenciation.<sup>56</sup> Cette critique s'appuie sur la conception de Levinas autour d'une altérité radicale, irréductible ; la relation Je-Tu supposerait, selon cette conception, une appropriation de l'altérité, une identification qui terminerait pour l'annuler.<sup>57</sup>

Toutefois, la non-séparation entre Je et Tu ne signifie pas l'annulation ou l'appropriation de l'autre par un « Je » hypertrophié. Comme le démontrent Metcalfe et Game, cette critique passe à côté de la contribution de Buber, puisque la non-séparation ne suppose pas l'indistinction. Différence et identité coexistent. Une lecture bubérienne de l'énaction permet d'y voir la co-présence de la similitude et de la différence, une distinction entre les termes de la relation sans une séparation de base.<sup>58</sup> La notion de l'altérité la plus adéquate à l'approche énaïve serait, ainsi, celle qui considère le processus de co-émergence. Si l'approche énaïve n'érige pas une objectivité indépendante d'un sujet, elle n'érige pas non plus un sujet indépendant de toute objectivité. La co-émergence entre sujet et monde n'annule pas les distinctions, mais fait place à un processus de production, une dimension génétique où la non-séparation et la différence cohabitent.

Tant pour Buber que pour Varela, il s'agit de dépasser des binarismes et de se débarrasser d'une opposition qui n'est au fond qu'apparente, puisque basée sur les mêmes préjugés à propos de l'expérience. Leurs pensées ouvrent une voie où il n'y a pas un choix forcé entre, d'un côté, l'unité indifférenciée et, de l'autre, la séparation entre entités indépendantes. Ainsi comme Buber, Varela indique un chemin intermédiaire, qui n'accepte pas la manière dont les termes du problème sont présentés. Pour Buber, l'intermédiaire – « l'entre » – est justement le fondement. De la même manière, la co-émergence

est le fondement de la distinction dès lors devenue problématique dans l'énonctivisme, celle entre sujet et objet.

Si dans l'énonctivisme, l'absence d'un soi-même substantiel peut apparaître comme symétriquement équivalente à l'absence de l'autre, la non-séparation, indiquée par la relation Je-Tu, offre des possibilités de compréhension alternatives. Le soi-même surgit comme inséparable d'une altérité fondatrice ; nous reconnaissons en nous la présence des autres et des relations qui nous forment. Pour reprendre l'expression de Ricoeur, il est possible de concevoir le « soi-même comme un autre »<sup>59</sup> et d'accorder à l'autre le droit de produire du sens, d'avoir un monde propre, différent du nôtre. D'un point de vue phénoménologique (malgré les différences entre la notion du soi en phénoménologie et celle de l'énonctivisme), cela correspond à comprendre que la perception de soi implique, nécessairement, la perception de l'autre.<sup>60</sup>

Un tel entendement de l'altérité n'est pas sans conséquences; plus qu'une conception purement abstraite, il entraîne des effets éthiques. Tant pour Buber que pour l'énonctivisme, la dimension éthique ne se rajoute pas à la dimension théorique comme quelque chose qui vient de l'extérieur. L'éthique est au cœur de leurs pensées, à la base de l'ontologie et de la production de connaissances.

Il est intéressant d'observer que, grâce au privilège accordé à la dimension éthique inhérente à la relation Je-Tu, la philosophie de Buber est une référence importante pour diverses pratiques de soins, telles que la Thérapie Contextuelle de Boszormenyi-Nagy<sup>61</sup>, la Clinique de Concertation<sup>62</sup> et plusieurs approches dans le domaine des soins infirmiers.<sup>63</sup> En attirant l'attention sur l'attitude originaire Je-Tu, Buber annonce une manière de s'adresser à l'autre, d'être en présence et de se laisser interpeller. Cette attitude devant l'autre mène également à une conception de responsabilité qui n'est pas conçue comme propriété d'un individu, mais dotée de réciprocité, pertinente à la relation toujours située et fondée sur un geste, l'acte même de répondre.<sup>64</sup>

En outre, l'énonctivisme peut être saisi comme porteur d'un changement d'attitude devant l'autre, ce qui le rend une source d'inspiration significative pour certaines démarches et pratiques de soins.<sup>65</sup> Une attention soutenue à la co-émergence demande également une considération de la réciprocité, sachant que nos actions auront un effet de production autant du monde que de nous-mêmes.

Cela ne signifie pas que les pensées de Buber et de Varela doivent être apparentées à une approche humaniste ou à un appel à la tolérance et à l'acceptation. L'accueil de l'altérité se fait fréquemment sous la forme d'une confrontation<sup>66</sup> et d'une déstabilisation de nos propres horizons. Ici aussi, la différence est importante : elle n'est pas annulée ou oubliée au nom d'un dialogue. Selon Arnett<sup>67</sup>, il ne faut pas confondre le dialogue

phénoménologique et le dialogue dans le sens humaniste : le vrai dialogue est toujours un risque.<sup>68</sup> Pour reprendre l'expression de Maturana et Varela, « we don't see that we don't see »<sup>69</sup> et la rencontre nous fait pressentir l'existence d'autres mondes. La considération de la co-émergence s'accompagne de l'intuition de ce qui nous dépasse et qui est susceptible de nous transformer; elle se fait, ainsi, comme le renouement avec la présence immédiate de l'altérité.

## Conclusion

L'énactivisme, dans sa proximité avec le concept d'autonomie, pose des questions autour de la place de l'altérité: y aurait-il un espace pour l'autre dans le cercle fermé qu'il propose pour comprendre la cognition? La notion de co-émergence semble offrir une possibilité d'entendement de l'altérité qui se rapproche de celle de Buber. Le cercle apparemment fermé de la cognition peut alors être compris selon les termes de la réciprocité bubérienne: pas comme une auto-suffisance, mais comme une présence immédiate de la différence dans l'identité.

La prise en compte du rôle de l'altérité dans l'énactivisme montre à quel point l'éthique est fondamentale pour la production de connaissances dans cette approche. Plus qu'un aspect supplémentaire et relativement externe à notre compréhension de la cognition, la présence des autres est constitutive de qui nous sommes et de la façon dont nous agissons. Ainsi, les pratiques de production de connaissances ne constituent pas une sphère complètement séparée de celle des pratiques de soins<sup>70</sup>, ce qui ouvre un vaste champ d'exploration sur l'énactivisme comme base d'une éthique et d'une épistémologie. Cela peut s'exprimer dans les pratiques thérapeutiques elles-mêmes, dans la manière dont elles sont actuellement investiguées<sup>71</sup>, mais aussi dans les pratiques de production de connaissance dans d'autres domaines, comme la sociologie ou l'anthropologie. S'intéresser à l'autre, se laisser toucher par son univers et reconnaître les liens de codépendance qui nous constituent deviennent des conditions de l'exercice de l'autonomie et de création. Il reste encore à examiner en plus de détails dans des travaux ultérieurs les effets thérapeutiques ou les gestes de soin (*practices of care*) résultants de l'inclusion de l'expérience et de l'altérité dans la production de connaissances en ces différents domaines.

L'approche énaïve permet ainsi d'explorer la relation Je-Tu dans les pratiques scientifiques. Si tout au long du texte nous reconnaissons une affinité entre la philosophie de Buber et l'approche énaïve, il est également possible d'envisager dans cette approche un chemin d'expérimentation concrète du dialogue bubérien. L'approche énaïve devient alors un mode d'investigation dans lequel la présence d'autrui peut se faire sentir dans la production de connaissances. Cela peut enrichir notre compréhension des implications concrètes du dialogue et de l'accueil de l'altérité dans nos pratiques. Il serait intéressant d'explorer, ultérieurement, les possibles liens

entre l'approche de Buber et le rôle de l'altérité dans d'autres branches de l'éactivisme, notamment les versions plus récentes de l'approche éactive sur le domaine social et sur l'intersubjectivité.<sup>72</sup>

Le dialogue phénoménologique de Buber ouvre une voie de lecture de la réciprocité (ou de la circularité) justement comme une ouverture à l'autre, comme une opportunité toujours présente de nous laisser déstabiliser, de faire émerger des nouvelles définitions de nous-mêmes, des nouvelles compositions avec d'autres. Le non-sens dont nous parle Varela, devient, alors, une interpellation, une invitation à la rencontre et à la respons-abilité<sup>73</sup>, bien comme une occasion de pressentir des possibilités d'autres mondes au-delà du nôtre.

---

\* Je remercie chaleureusement le groupe de recherche Enativos: Conhecimento e cuidado (*Éactives: connaissance et soin*), de l'Institut de Psychologie de l'UFF (Universidade Federal Fluminense/Brésil) et en particulier Dr. Christian Sade. Je remercie également Dr Cristiano Gianolla pour sa lecture du manuscrit et les deux réviseurs anonymes pour leurs commentaires et leurs suggestions très pertinents. Finalement, je tiens à remercier aussi à Dr Jean-Marie Lemaire pour attirer mon attention à l'œuvre de Martin Buber.

Ce travail a bénéficié du soutien financier de la Fondation pour la Science et la Technologie Portugaise (FCT) - Financement Pluriannuel de l'Unité I&D (UIDP/50012/2020)

<sup>1</sup> Francisco Varela, *Connaître: Les Sciences Cognitives, Tendances et Perspectives* (Paris: Seuil, 1989).

<sup>2</sup> Shaun Gallagher and Daniel Schmicking, eds., *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (Dordrecht: Springer, 2010), <https://doi.org/10.1007/978-90-481-2646-0>; Sebastjan Vörös, "Mind Embodied, Mind Bodified: Merleau-Ponty and the Enactive Turn in Mind Sciences," *Études Phénoménologiques/Phenomenological Studies* 4 (2020): 91-117, <https://doi.org/10.2143/EPH.4.0.3286913>; Ezequiel Di Paolo, Elena Clare Cuffari, and Hanne De Jaegher, *Linguistic Bodies* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2018); Shaun Gallagher, *Enactivism Interventions: Rethinking the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

<sup>3</sup> Domenico Masciotra, “Halte Au Compétentisme. Place à l’agir de La Personne Exerçant Une Activité: Perspective de l’énaction,” in (*R*)*Évolution Du Management Des Ressources Humaines*, eds. Solveig Fernagu Oudet and Christian Batal (Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2016): 343-358.

<sup>4</sup> Masciotra Domenico, Morel Denise, and Ruiz Juan, “Transmettre Le Savoir Technique Ou Développer l’action: Une Approche de l’énaction et La Méthode ASCAR En ETP,” *Educ Ther Patient/Ther Patient Educ* 4, no. 1 (2012): 1-10, <https://doi.org/10.1051/tpe/2011115>.

<sup>5</sup> Sebastjan Vörös and Michel Bitbol, “Enacting Enaction: A Dialectic between Knowing and Being,” *Constructivist Foundations* 13, no. 1 (2017): 31-40; Gallagher, *Enactivism Interventions: Rethinking the Mind*.

<sup>6</sup> Humberto Maturana and Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980).

<sup>7</sup> Donna Haraway, *Staying with the Trouble* (Durham/London: Duke University Press, 2016).

<sup>8</sup> “As long as autopoiesis does not means self-sufficient “self-making”, autopoiesis and sympoiesis, foregrounding and backgrounding different aspects of systemic complexity, are in generative friction, or generative enfolding, rather than opposition.” Haraway, *Staying with the Trouble*, 61.

<sup>9</sup> Varela, *Connaître: Les Sciences Cognitives, Tendances et Perspectives*.

<sup>10</sup> Martin Buber, *Je et Tu* (Paris: Aubier, 2012).

<sup>11</sup> Thomas Fuchs, “Embodied Cognitive Neuroscience and Its Consequences for Psychiatry,” *Poiesis Prax* 6 (2009): 219-33, <https://doi.org/10.1007/s10202-008-0068-9>; Miriam Kyselo, “The Enactive Approach and Disorders of the Self - the Case of Schizophrenia,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2015), <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9441-z>; Laura Galbusera and Miriam Kyselo, “The Importance of Dialogue for Schizophrenia Treatment: Conceptual Bridges Between the Open Dialogue Approach and Enactive Cognitive Science,” *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies* 36 (2019): 261-91; Hanne De Jaegher, “Embodiment and Sense-Making in Autism,” *Frontiers in Integrative Neuroscience* 7, no. 15 (2013): 1-19, <https://doi.org/10.3389/fnint.2013.00015>.

<sup>12</sup> Voir notamment le travail du groupe de recherche « *Enativos : conhecimento e cuidado* » [*Énactives: connaissance et soin*] de l’Institut de Psychologie de l’Universidade Federal Fluminense (UFF) au Brésil. Cf. Eduardo Passos, Christian Sade, and Iacã Macerata, “Gaining Autonomy & Medication Management: Methodological Innovations in the Public Health Field,” *Saúde e Sociedade* 28, no. 4 (2019): 6-13, <https://doi.org/10.1590/S0104-12902019000004>; Leticia Renault and Júlia Ramos,

“Participating in the Analysis , Analyzing the Participation : Methodological Aspects of a Participatory Research-Intervention on Mental Health,” *Saúde e Sociedade* 28, no. 4 (2019): 61-72, <https://doi.org/10.1590/S0104-12902019190699>.

<sup>13</sup> Hanne De Jaegher, “Loving and Knowing: Reflections for an Engaged Epistemology,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2019), <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09634-5>.

<sup>14</sup> Vinciane Despret, “The Body We Care For: Figures of Anthro-Zoo-Genesis,” *Body & Society* 10, no. 2-3 (2004): 111-34, <https://doi.org/10.1177/1357034X04042938>.

<sup>15</sup> Hanne De Jaegher and Ezequiel Di Paolo, “Participatory Sense-Making An Enactive Approach to Social Cognition,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (2007): 485-507, <https://doi.org/10.1007/s11097-007-9076-9>; Di Paolo, Cuffari, and Jaegher, *Linguistic Bodies*. Comme l’a remarqué un des réviseurs anonymes de cet article, l’énactivisme s’est développé au cours du temps en donnant naissance à plusieurs lignées; la lignée Varela-Thompson-Di Paolo semble particulièrement sensible à la question du rôle de l’altérité dans l’énactivisme. La notion de “participatory sense-making” indique l’émergence d’un niveau d’autonomie différent de celui du système sensorimoteur. Cependant, il serait encore nécessaire d’examiner de plus près les relations entre cette lignée et la notion d’altérité de Buber, ce qui n’est pas l’objet de cet article. Par conséquent, dans cet article, le terme “énactivisme” sera adopté dans son sens le plus strict, dans sa version autopoïétique plus proche des concepts de Varela. Pour esquisser une discussion ultérieure, il serait important d’indiquer que, dans le modèle énaactiviste de cette lignée, les significations symboliques sont relationnelles, ce qui suggérerait la participation de l’altérité dans la constitution de l’identité. Cependant ce modèle adopte un point de départ analytique distinct de celui adopté dans cet article où le rôle ontologique de l’altérité semble moins important que l’acquisition concrète d’un savoir-faire éthique à travers les relations sociales et l’apprentissage.

<sup>16</sup> Varela, *Connaître: Les Sciences Cognitives, Tendances et Perspectives*.

<sup>17</sup> Francisco Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

<sup>18</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985).

<sup>19</sup> André do Eirado Silva, et al., “Estratégias de Pesquisa No Estudo Da Cognição: O Caso Das Falsas Lembranças,” *Psicologia & Sociedade* 22, no. 1 (2010): 84-94, <https://doi.org/10.1590/S0102-71822010000100011>.

<sup>20</sup> Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition*.

- <sup>21</sup> Francisco Varela, “Organism: A Meshwork of Selfless Selves,” in *Organism and the Origins of Self*, ed. Alfred I. Tauber (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991).
- <sup>22</sup> Francisco Varela, *Autonomie et Connaissance: Essai Sur Le Vivant* (Paris: Seuil, 1989).
- <sup>23</sup> Humberto Maturana and Francisco Varela, *The Tree of Knowledge* (Boston MA: Shambhala, 1987); Varela, *Connaître: Les Sciences Cognitives, Tendances et Perspectives*.
- <sup>24</sup> Maturana and Varela, *The Tree of Knowledge*, 75.
- <sup>25</sup> André do Eirado and Eduardo Passos, “A Noção de Autonomia e a Dimensão Do Virtual,” *Psicologia Em Estudo* 9, no. 1 (2004): 77-85.
- <sup>26</sup> Francisco Varela, “Prefácio à Segunda Edição,” in *De Máquinas a Seres Vivos - Auto-poiese: A Organização Do Vivo*, ed. Humberto Maturana and Francisco Varela (Porto Alegre: Artes Médicas, 1997).
- <sup>27</sup> Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behaviour* (Boston: Beacon Press, 1967), 13, cité par Francisco Varela, “The Reenchantment of the Concrete,” in *Zone 6 (Incorporations)*, eds. Jonathan Crary and Sanford Kwinter (New York: Zone Books, 1992), 331.
- <sup>28</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de La Philosophie et Autres Essais* (Paris: Gallimard, 1989), 211.
- <sup>29</sup> Varela, *Connaître: Les Sciences Cognitives, Tendances et Perspectives*.
- <sup>30</sup> Francisco Varela, “Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the Hard Problem I: A Cartography of Approaches,” *Journal of Consciousness Studies* 3, no. 4 (1996): 330-49, [https://unstable.nl/andreas/ai/langcog/part3/varela\\_npmrhp.pdf](https://unstable.nl/andreas/ai/langcog/part3/varela_npmrhp.pdf).
- <sup>31</sup> Jean-Christophe Goddard, “Autonomie, Réduction et Réflexivité: La Philosophie Naturelle de Francisco J. Varela et Le Projet Transcendantal,” *Intellectica* 36-37, no. 1-2 (2003): 205-25, <https://doi.org/10.3406/intel.2003.1686>.
- <sup>32</sup> Goddard, “Autonomie, Réduction et Réflexivité,” 219.
- <sup>33</sup> Mordechai Gordon, “Listening as Embracing the Other: Martin Buber’s Philosophy of Dialogue,” *Educational Theory* 61, no. 2 (2011): 207-20; Ronald C. Arnett, “Toward a Phenomenological Dialogue,” *Western Journal of Speech Communication* 45, no. 3 (1981): 201-12, <https://doi.org/10.1080/10570318109374043>.
- <sup>34</sup> Andrew Metcalfe and Ann Game, “‘In the Beginning Is Relation’: Martin Buber’s Alternative to Binary Oppositions,” *Sophia* 51, no. 3 (2012): 351-63, <https://doi.org/10.1007/s11841-011-0278-9>.
- <sup>35</sup> Buber, *Je et Tu*, 55.
- <sup>36</sup> Buber, *Je et Tu*, 96.

<sup>37</sup> Arnett, "Toward a Phenomenological Dialogue"; Metcalfe and Game, "In the Beginning Is Relation': Martin Buber's Alternative to Binary Oppositions"; Jacob Fleischmann, "Le Problème de Martin Buber," *Revue Philosophique de La France et de l'étranger* 149 (1959): 345-54.

<sup>38</sup> Jean Wahl, *Vers Le Concret* (Paris: Vrin, 1932).

<sup>39</sup> Arnett, "Toward a Phenomenological Dialogue."

<sup>40</sup> Dan Zahavi, "Alterity in Self," in *Ipseity and Alterity. Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, ed. S. Gallagher et al. (Rouen: Presses Universitaires de Rouen, 2004), 137-52.

<sup>41</sup> Buber, *Je et Tu*, 61.

<sup>42</sup> Pour la phénoménologie, l'altérité est un composant de la structure même de l'expérience: « L'expérience est intrinsèquement intersubjective dans le sens que l'altérité et l'ouverture à l'Autre sont des caractéristiques a priori de la structure formelle de l'expérience. » Evan Thompson, "Empathie et Expérience Humaine: Essai de Circulation Mutuelle Entre Science Cognitive, Sagesse Contemplative et Philosophie Phénoménologique," *Théologiques* 12, no. 1-2 (2004): 56, <https://doi.org/10.7202/011555ar>. Voir aussi Dan Zahavi, "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity," *Journal of Consciousness Studies* 8, no. 5-7 (2001): 163, <https://doi.org/10.1353/pbm.0.0036>.: "I am always already a stranger to myself and therefore open to others."

<sup>43</sup> Metcalfe and Game, "In the Beginning Is Relation': Martin Buber's Alternative to Binary Oppositions," 353.

<sup>44</sup> "In Buber's dia-logic, there is simultaneous presence of difference-and-sameness. Difference is maintained, not because it is an unreachable elsewhere, but because sameness and difference are not locatable." Metcalfe and Game, "In the Beginning Is Relation," 358.

<sup>45</sup> Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, 109.

<sup>46</sup> Goddard, "Autonomie, Réduction et Réflexivité: La Philosophie Naturelle de Francisco J. Varela et Le Projet Transcendantal."

<sup>47</sup> Di Paolo, Cuffari, and Jaegher, *Linguistic Bodies*.

<sup>48</sup> Francisco Varela, *Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

<sup>49</sup> Varela, *Ethical Know-How*, 9.

<sup>50</sup> Varela, *Ethical Know-How*, 34.

<sup>51</sup> Natalie Depraz, "A Ética Relacional: Uma Prática de Ressonância Interpessoal," *Revista Do Departamento de Psicologia -UFF* 17, no. 2 (2005): 19-34.

<sup>52</sup> Eirado and Passos, "A Noção de Autonomia e a Dimensão Do Virtual."

- <sup>53</sup> Varela, *Connaître: Les Sciences Cognitives, Tendances et Perspectives*.
- <sup>54</sup> Metcalfe and Game, "In the Beginning Is Relation," 353; Martin Buber's Alternative to Binary Oppositions"; Eirado and Passos, "A Noção de Autonomia e a Dimensão Do Virtual."
- <sup>55</sup> Varela, "The Reenchantment of the Concrete."
- <sup>56</sup> Metcalfe and Game, "'In the Beginning Is Relation': Martin Buber's Alternative to Binary Oppositions."
- <sup>57</sup> "In Levinas' terms, such an unmediated meeting is an exclusion of the absolutely other, an unethical reduction of otherness to sameness." Metcalfe and Game, "In the Beginning Is Relation."
- <sup>58</sup> Eirado and Passos, "A Noção de Autonomia e a Dimensão Do Virtual."
- <sup>59</sup> Paul Ricoeur, *Soi-Même Comme Un Autre* (Paris: Seuil, 1990).
- <sup>60</sup> Thompson, "Empathie et Expérience Humaine : Essai de Circulation Mutuelle Entre Science Cognitive, Sagesse Contemplative et Philosophie Phénoménologique."
- <sup>61</sup> Ivan Boszormenyi-Nagy, *Foundations of Contextual Therapy* (New York: Routledge, 1987).
- <sup>62</sup> Jean-Marie Lemaire and Laurent Halleux, "Confiances, Loyautés et 'Cliniques de Concertation' Au Service Du Travail Thérapeutique de Réseau," *Cahiers Critiques de Thérapie Familiale et de Pratiques de Réseaux* 1, no. 44 (2010): 137-52.
- <sup>63</sup> Britt-Marie Walivaara, Stefan Sävenstedt, and Karin Axelsson, "Caring Relationships in Home-Based Nursing Care - Registered Nurses' Experiences," *The Open Nursing Journal* 7, no. 1 (2013): 89-95, <https://doi.org/10.2174/1874434620130516003>; Diego Schaurich and Maria da Graça Oliveira Crossetti, "O Elemento Dialógico No Cuidado De Enfermagem : Um Ensaio Com Base Em Martin Buber," *Esc Anna Nery Rev Enferm* 12, no. 3 (2008): 544-48; Stela Maris de Mello; Padoin, Cristiane Cardoso; Paula, and Diego Schaurich, "Pesquisa Em Enfermagem: Possibilidades Da Filosofia de Buber," *Revista Brasileira de Enfermagem* 62, no. 6 (2009): 912-15, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/S0034-71672009000600018>.
- <sup>64</sup> Gordon, "Listening as Embracing the Other: Martin Buber's Philosophy of Dialogue."
- <sup>65</sup> Jaegher, "Loving and Knowing : Reflections for an Engaged Epistemology." Cette relation entre l'éactivisme et les pratiques de soins est également développée par le groupe de recherche *Enativos: Conhecimento e Cuidado*, au travers de projets de recherche-intervention participative en santé mentale inspirés par l'approche éactiviste. Voir, par exemple, Christian Sade et al., "O Uso Da Entrevista Na Pesquisa-Intervenção Participativa Em Saúde Mental : O Dispositivo GAM Como Entrevista Coletiva," *Ciência e Saude Coletiva* 18, no. 10 (2013): 2813-24,

<https://doi.org/10.1590/S1413-81232013001000006>; Renault and Ramos, "Participating in the Analysis, Analyzing the Participation: Methodological Aspects of a Participatory Research-Intervention on Mental Health."

<sup>66</sup> Gordon, "Listening as Embracing the Other: Martin Buber's Philosophy of Dialogue."

<sup>67</sup> Arnett, "Toward a Phenomenological Dialogue."

<sup>68</sup> Paul Mendes-Flohr, "Introduction: Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept," in *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception*, ed. Paul Mendes-Flohr (Berlin; Munich; Boston: De Gruyter, 2015), 1-6, <https://doi.org/10.1515/9783110402223-001>.

<sup>69</sup> Maturana and Varela, *The Tree of Knowledge*, 19.

<sup>70</sup> Despret, "The Body We Care For: Figures of Anthro-Zoo-Genesis."

<sup>71</sup> Jaegher, "Embodiment and Sense-Making in Autism"; Fuchs, "Embodied Cognitive Neuroscience and Its Consequences for Psychiatry"; Galbusera and Kyselo, "The Importance of Dialogue for Schizophrenia Treatment: Conceptual Bridges Between the Open Dialogue Approach and Enactive Cognitive Science"; Di Paolo, Cuffari, and Jaegher, *Linguistic Bodies*.

<sup>72</sup> Ezequiel Di Paolo, Elena Clare Cuffari, and Hanne De Jaegher, *Linguistic Bodies* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2018).

<sup>73</sup> See the use of "response-ability" in Haraway, *Staying with the Trouble*, 2.