

Numéro 30 - septembre 2015
Mondes ethnographiques

Aux confins de la science

Andrew Irving

Résumé

La possibilité d'avoir un monde intérieur complexe qui englobe des flux continus de dialogues intérieurs et de rêveries, ainsi que des formes non-linguistiques ou des images qui émergent de la pensée, est une composante essentielle de l'individu et se trouve au cœur de nombreuses actions et de pratiques quotidiennes. Autrement dit, sans monde intérieur, il n'y aurait pas de compréhension de soi ou d'existence sociale, sous quelque forme reconnaissable ; et pourtant celui-ci reste largement une « terra incognita » pour l'anthropologie, parce que considéré comme hors de propos ou inaccessible, plutôt que comme un phénomène empirique intimement constitutif des expériences de vie et des actions des individus et donc digne d'enquête. En cela, l'anthropologie risque sans cesse de ne raconter que la moitié de l'histoire de la vie humaine. Cela pose un problème de fond pour les disciplines comme l'anthropologie qui sont fondées sur des preuves empiriques. Mais ce problème est méthodologique et pratique plus que conceptuel. Comment faire des recherches et rendre compte du caractère toujours transitoire, fluctuant et en constante évolution des expressions et expériences intérieures des individus au moment où ils agissent ? Cet article tente d'offrir un compte rendu ethnographiquement fondé de la façon dont les expériences vécues par les individus dans la ville sont empreintes de - ou transformées par - des combinaisons complexes d'expressions intérieures, de mémoire et d'imagination qui n'apparaissent pas dans leurs activités publiques. L'« accompagnement vidéo » et les enregistrements sonores proposés dans cet article - qui sont issus d'un projet expérimental intitulé « New York Stories », et dans le cadre duquel plus d'une centaine de dialogues intérieurs d'inconnus ont été enregistrés - doivent permettre d'accéder à ces pensées intérieures dans l'action.

Abstract

The capacity for a complex inner lifeworld that encompasses ongoing streams of inner dialogue and reverie, as well as non-linguistic or image based forms of thought, is an essential component of being human and central to many everyday actions and practices. Simply put, without inner expression there would be no self-understanding or social existence in any recognisable form, and yet it is largely a terra incognita for anthropology or is seen as irrelevant or intangible, rather than an empirical phenomenon that is directly constitutive of people's lives experiences and actions and worthy of investigation. As such anthropology is at risk of only telling half the story of human life. This

presents a deep-seated problem for disciplines like anthropology that are based on empirical evidence because it is primarily a methodological and practical problem rather than a conceptual one, especially how to research and represent the transient, stream-like and ever-changing character of people's interior expressions and experiences as they emerge in the moment. In response, this article attempts to offer an ethnographically grounded account of how people's lived experiences of the city are mediated by complex amalgams of inner expression, memory and imagination that largely remain beneath the surface of their public activities. The accompanying video and sound recordings derive from an experimental practice-based, research project, *New York Stories*, for which I recorded more than a hundred interior dialogues of random strangers as they moved around the city. The reader is invited to download sounds clips onto their phone or MP3 player.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2015/Irving>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Andrew Irving, 2015. « Aux confins de la science ». *ethnographiques.org*, Numéro

30 - septembre 2015

Mondes ethnographiques

[en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2015/Irving> - consulté le 12.07.2019)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Aux confins de la science

Andrew Irving

Sommaire

- La vie sociale, une aventure quotidienne
- Vers une anthropologie du monologue intérieur
- Derniers mots : le problème de l'intériorité
- Notes
- Bibliographie

Traduit de l'anglais par Sylvie Muller avec la collaboration de Denis Collins.

La vie sociale, une aventure quotidienne



Voici une photographie que j'ai prise à New York au carrefour de la 8e Avenue et de la 23e rue ouest. Je me pose à son sujet une question extrêmement simple - une question qui nous place aussitôt, non seulement au-delà des limites de la connaissance anthropologique, mais au-delà des confins mêmes de la science et de la compréhension humaine.

Ma question est la suivante : que pensent les personnes sur cette photographie ?

Que pense l'homme aux lunettes de soleil au premier plan ? Ou les deux hommes qui marchent derrière lui ? Ou la femme et l'enfant sur la droite ? Ou n'importe laquelle des personnes sur ce cliché ? Quels sont le caractère et le contenu de leurs pensées ?

Car, comme dans n'importe quelle autre rue bondée, ces gens sont en train de se livrer à des discours intérieurs ou à des rêveries de formes variées, voire opposées : l'un essaie de se rappeler s'il a bien fermé la porte d'entrée à clef, l'autre fantasme sur une star de cinéma, ou décide ce qu'il va manger à midi, ou encore tente de faire face à un événement majeur de son existence — perte d'emploi, rencontre amoureuse, décès d'un proche. Sur les milliers de monologues intérieurs qui tous les jours se

déroulent simultanément dans la tête des gens qui parcourent les rues de New York, une bonne partie concerne probablement leurs relations sociales et l'observation de ce qui se passe autour d'eux. Ce à quoi il faut ajouter toutes les sortes de rêveries, de songeries à moitié formées et de pensées vagues qui interviennent dans de nombreux types d'activités sociales pendant les heures de veille, de travail ou de loisir. Ou bien encore, comme je le montre dans *Ethnography, Art and Death* (Irving 2007), un individu peut également parcourir la ville tout en cherchant un endroit où se suicider, ou tout en se confrontant à l'incertitude et à la contingence radicale de son propre être après l'annonce d'un diagnostic de cancer ou de sida (Irving 2009, 2010, 2011). Dans de tels cas, l'individu reste un être social dont on attend qu'il se comporte en conséquence dans l'espace public ; aussi en général le flot de ses pensées et de ses préoccupations existentielles demeure-t-il caché et inaccessible aux autres. Toutes ces pensées, aussi nombreuses que variées, allant du trivial au tragique, se combinent pour produire le paysage mental collectif qui sous-tend la vie citadine contemporaine.

Bien sûr, on sait depuis longtemps que les villes produisent des modes de conscience et de vie en commun particuliers, dans lesquels l'interaction sociale et culturelle est comprimée et intensifiée, et où les individus se rencontrent le plus souvent sans se connaître (Simmel 1903 ; Sennett 1994). On se retrouve pris, en ville, dans une multiplicité de regards qui se croisent, et l'on fait partie du spectacle. « Le monde entier, cela va de soi, n'est pas un théâtre, mais il n'est pas facile de définir ce par quoi il s'en distingue » (Goffman 1973 : 73), et chaque rue de la ville est comme un théâtre miniature (Mumford 1961 ; Whyte 1980), où les citoyens interagissent et collaborent, s'interprétant les uns les autres à partir de stéréotypes, d'identités catégorielles, et d'une sémiotique de surface fondée sur l'apparence physique, la tenue vestimentaire et la couleur de peau.

Bien que les êtres humains soient particulièrement doués pour regarder et lire les autres, le fait de discerner les pensées, les intentions et l'état existentiel d'autrui d'après les seules apparences est loin d'être simple. Le documentaire d'Eric Steel, *The Bridge* (2006), met cette difficulté clairement en évidence. Le pont en question est le Golden Gate Bridge, sur lequel Steel et son équipe (comprenant douze personnes) se sont rendus chaque matin afin de rendre compte d'une année entière de la vie du pont. Le film a saisi vingt-trois des vingt-quatre suicides connus qui s'y sont déroulés au cours de cette période, sans compter ceux qui ont pu être empêchés en raisonnant la personne, ou bien d'une autre façon. L'équipe de tournage est intervenue six fois avec succès, mais le plus souvent rien ou presque chez ces individus n'indiquaient qu'ils songeaient à mettre fin à leurs jours. Filmée par l'un des téléobjectifs, la première personne qui a sauté n'a pas du tout agi comme on aurait pu s'y attendre. Elle ne pleurait pas, n'avait pas l'air agitée ni angoissée, ni ne manifestait de signes extérieurs de détresse ; elle courait et riait, tout en téléphonant avec son portable. Puis tout à coup elle a escaladé le garde-fou, et elle a sauté.

Cette divergence potentielle chez les mêmes personnes entre, d'une part, les pensées et les intentions intérieure et, de l'autre, les actions et les comportements publics montrent à quel point les déductions et les interprétations tirées de formes sociales extérieures, objectivement disponibles, n'ont pas nécessairement la légitimité qu'on leur accorde. En

effet, ces divergences remettent en question les fondements épistémologiques et factuels d'un discours anthropologique qui prétend dire le vrai sur des individus ou des groupes, sans même tenter de rendre compte de la complexité, de la diversité et de la constitution changeante de leur monde intérieur. Dans son célèbre commentaire sur la distinction que Gilbert Ryle établit entre un *clignement*, un *clin d'œil entendu* et un *tic involontaire*, Geertz (1973) explique que des actions impossibles à distinguer entre elles nous donneront l'impression erronée qu'il s'agit de la même action, sauf si nous pouvons replacer l'intention des personnes observées dans son contexte social. Pour distinguer les significations et les intentions susceptibles de se cacher derrière des actes similaires en apparence, Geertz incite les anthropologues à « deviner les significations, évaluer les suppositions et tirer des conclusions explicatives des meilleures d'entre elles » (1973 : 20). Or, comme le souligne Crapanzano (1992), une telle approche est fondamentalement inappropriée en ce que non seulement elle « ne permet pas de comprendre l'indigène de son propre point de vue », mais ne fournit « aucune preuve démonstrative concernant les intentions qu'on lui prête ou la subjectivité et le vécu qu'on lui attribue » (1992 : 67). Est ainsi renforcée l'idée selon laquelle, si les dialogues et les expressions intérieurs permettent de distinguer des actions ou des contextes sociaux apparemment identiques, c'est qu'ils font partie intégrante de toute activité humaine, ce qui remet en question les affirmations anthropologiques — considérées comme des « vérité » — énoncées sur autrui et en son nom.

L'aptitude à une vie intérieure riche et imaginative — qui tout en échappant à l'observation par un tiers englobe simultanément le discours intérieur, l'humeur ressentie, les impulsions subites, les rêveries et les autres formes d'expression intime — est un aspect caractéristique et fondamental de l'expérience humaine, qui fait partie intégrante de nombreuses actions et pratiques. Sans cette capacité naturelle à l'expression intérieure, qui se manifeste sous la surface des activités et des déclarations publiques, bien des aspects de la vie sociale seraient sérieusement compromis, notamment la faculté de prévoir et de planifier nos actions, ou de comprendre autrui et d'interpréter une situation. Nous ne pourrions plus jouer aux jeux de société, négocier ou faire du troc, ni cacher des secrets, mentir ou tromper, car nous serions incapables de garder à l'esprit des intentions et des informations différentes de celles que nous formulons publiquement.

La vie intérieure englobe de nombreux modes de pensée et d'existence, qui vont du ressenti vague, transitoire, presque insaisissable, localisé à la périphérie de notre conscience et de nos sens, jusqu'à des formes davantage préméditées et mieux définies qui nous permettent d'établir une continuité dans la conscience de nous-mêmes. Certains aspects peuvent rester vagues, hors de portée du langage, ou bien converger et trouver à s'exprimer sous des formes symboliques stables, au service de buts particuliers, à visées intentionnelles, descriptives, analytiques ou communicationnelles, et former ainsi la base d'une expression narrative qui s'adresse à nous-mêmes et/ou à autrui.

Ce manque d'intérêt de l'anthropologie pour l'expression et le discours intérieurs n'est peut-être pas si surprenant, si l'on tient compte de son caractère transitoire et parfois insaisissable, mais aussi du fait que le dialogue intérieur est étroitement associé au moi et à l'individualisme occidental, au lieu d'être reconnu comme une capacité phylogénétique

partagée et comme un aspect de la vie quotidienne à travers le monde. D'ailleurs, le problème principal ici ne tient pas aux méthodes ou aux mesures socio-scientifiques, à la quête de l'objectivité ou de l'empirisme en tant que tels. Mais plutôt d'une part, aux définitions historiques et disciplinaires étroites de ce qui constitue la « réalité » et de ce qui est considéré comme empiriquement acceptable ou digne d'être étudié selon les approches anthropologiques et des sciences sociales conventionnelles, et, d'autre part, à la tendance à faire de l'expression intérieure un phénomène occidental, immatériel ou littéraire, au lieu de le tenir pour une capacité phylogénétique constitutive de l'expérience humaine.

La place centrale du discours intérieur dans l'expérience humaine — ou des « conversations de l'esprit avec lui-même », selon l'expression de William James (1890 : 239) — est largement reconnue en neurologie, dans les neurosciences et les études cognitives (Hurlburt 1993, 2009 ; Ward 2006 ; Fernyhough 2013). Comme l'écrit Peter Carruthers dans la revue *Behavioural and Brain Sciences* :

« Même si les proportions varient, un grand nombre de personnes semblent se livrer, pendant une bonne partie de leur état de veille, à un "discours intérieur" dans un langage ordinaire dont les phrases imagées occupent une part notable de leur activité mentale consciente » (Carruthers 2002 : 657).

Bref, sans l'expression intérieure il n'y aurait ni compréhension de soi ni existence sociale, du moins pas sous une forme que nous puissions effectivement reconnaître. L'essayiste George Steiner fait observer que les actes de discours intérieur « représentent très probablement la part la plus dense, et la plus étendue statistiquement, de la distribution totale du discours » (Steiner 1978 : 65). Et pourtant, malgré toute l'importance que le discours intérieur et les modes d'expression apparentés revêtent pour l'activité humaine, ce sujet reste largement inexploré par les sciences sociales et ne fait presque jamais l'objet de recherches ethnographiques ou de monographies. Le discours intérieur est en général simplement considéré comme inintéressant ou insaisissable — et non comme un phénomène empirique constitutif de l'expérience quotidienne —, si bien que l'anthropologie, la science par excellence de l'humain, risque de passer à côté de la moitié de l'existence humaine.

Cela me rappelle une remarque d'Edmund Leach : les anthropologues sont dans l'ensemble de « mauvais romanciers » et une autre de Rodney Needham assurant qu'ils pourraient se rapprocher du « sens profondément humain » de l'art, s'ils essayaient d'écrire avec la finesse de discernement du roman moderniste. Or, ces remarques nous engagent à regarder de manière plus systématique non seulement vers les neurosciences et la neurologie, mais aussi vers la littérature et l'écriture. Toutes ces disciplines pourraient en effet nous éclairer sur les dialogues intérieurs, les angoisses existentielles et les pensées informelles que les anthropologues négligent habituellement, soit parce qu'ils sont méthodologiquement trop démunis pour aborder ces phénomènes, soit qu'ils ne veulent pas s'aventurer dans les domaines de la conscience que fréquentent les écrivains lorsqu'ils veulent comprendre la vie sociale et la condition humaine.

En effet, à la grande différence de l'anthropologie et des sciences sociales, les premiers écrivains et artistes modernes ont activement cherché, à partir du XIXe siècle, à explorer et à représenter les flux complexes de dialogue intérieur, de pensée et de rêverie qui, tout en restant cachés le plus souvent, façonnent la vie sociale. Dans *Crime et Châtiment* de Dostoïevski, l'esprit du personnage principal, Raskolnikov, est littéralement occupé par le meurtre, tandis que celui-ci parcourt les rues de Saint-Pétersbourg en débattant des implications sociales, morales et existentielles de ce geste qui consiste à prendre la vie d'autrui. Ses pulsions meurtrières et son conflit intérieur restent ignorés non seulement des inconnus qu'il croise dans la rue mais également de ses proches. Sa propre mère, qui vit avec lui, n'a pas conscience que des pensées assassines habitent son fils. Le désir de tuer se fait de plus en plus pressant et, s'étant persuadé d'agir, Raskolnikov tue une vieille femme inoffensive qui, estime-t-il, ne sert pas à grand-chose et peut donc être sacrifiée. Mais, une fois commis le crime, le souvenir de son geste envahit son esprit et son être tout entier, et le poursuit jour et nuit, qu'il s'enferme dans sa chambre ou arpente les rues. Si, en dernier ressort, il envisage le suicide comme échappatoire aux pensées qui le hantent, il ne peut se résoudre à passer à l'acte.

Alors que Raskolnikov erre dans cet espace public qu'est la rue, le personnage de Tolstoï, Ivan Ilitch, gravement malade, est alité et mourant. En apparence, Ivan Ilitch remplit parfaitement son rôle de mari, d'ami, de collègue de travail et de père dévoués. Or, le commentaire qui se déroule en simultané dans sa tête révèle une fascinante histoire d'affections et de désaffections antagonistes — semblables à celles que Tolstoï lui-même a consignées dans son journal vers la fin de sa vie —, qui sont souvent diamétralement opposées aux propos qu'il tient tout haut. Au lieu de présenter cette façade à ses amis, à sa famille et au monde, Ivan Ilitch veut crier ses pensées intérieures : « Assez de mentir ! Vous savez tout aussi bien que moi que je me meurs. Cessez au moins de mentir ! » (1912 : 94). Plus que tout, il veut pleurer et se faire plaindre, mais se contente de prendre « une mine grave, austère, pensive » (1912 : 97). Lorsqu'il se retrouve seul, il s'efforce d'écouter sa propre voix intérieure et de saisir les pensées vagues qui naissent à la périphérie de sa conscience. Il s'écoute parler... à lui-même :

- Que veux-tu ? semblait dire la voix intérieure.
- Que veux-tu ? Que veux-tu ? se répéta-t-il à lui-même.
- Ce que je veux ? Ne plus souffrir ! Vivre, répondit-il.
- De nouveau il tendit son attention au point qu'il en oubliait sa douleur.
- Vivre ? Et vivre comment ? reprit la voix.
- Mais vivre comme je vivais auparavant, bien, agréablement.
- Aussi bien et agréablement que tu as vécu jusqu'à présent ? redemanda la voix.
- Et il se mit à se rappeler les meilleurs moments de sa vie agréable. Mais, chose étrange, ces moments, il les voyait maintenant d'un tout autre œil qu'alors, tous, excepté ses premiers souvenirs d'enfance (1912 : 115-116).

L'exemple le plus célèbre est *l'Ulysse* de James Joyce, qui se déroule en une journée et utilise les monologues intérieurs de ses trois principaux

protagonistes pour raconter l'histoire de Dublin. On découvre d'abord Leopold Bloom, un homme qui se délecte des organes internes des animaux de boucherie, au moment où il se lève et prépare son petit déjeuner. Sa faim assouvie, ses pensées se détournent de la nourriture et ne tardent pas à s'imprégner d'une sensation familière d'exclusion et de désenchantement. Il a grandi en Irlande où il est né, et pourtant, en raison de son ascendance juive hongroise, il se sent et se voit souvent comme un étranger. Les pensées de Bloom ne cessent de changer tout au long de la journée, en suivant le fil de son commentaire intérieur, de sa rêverie politique ou de ses pulsions sexuelles. On comprend que sa vie quotidienne est soumise à une tension existentielle qui oscille entre un certain contentement, un sentiment d'ostracisme et un désir ardent. Tantôt il se sent chez lui à Dublin, tantôt le rejet qu'il éprouve façonne son monologue intérieur, comme lorsqu'un homme borgne et irascible, dit « le citoyen », lui lance violemment une boîte à biscuits parce qu'il est juif. Son monologue intérieur définit ainsi continuellement et précisément qui il est à chaque instant de ses pérégrinations urbaines : tantôt une tâche particulière l'absorbe — décider sur quel cheval parier ou quand se masturber — tantôt son esprit vagabonde entre les souvenirs d'adolescence, la politique irlandaise et Molly, son épouse.

Qu'ils gardent le lit ou courent les rues, Raskolnikov, Ilitch et Bloom sont fascinants précisément parce qu'on peut entrer dans leur esprit et y découvrir les dilemmes sociaux et existentiels qu'ils affrontent. Vu de l'extérieur, on pourrait croire qu'il ne se passe pas grand-chose, mais une fois qu'on pénètre dans leur monde intérieur, on y voit les strates d'une activité perpétuelle qui varie dans le temps et dans l'espace, et qui va du désir sexuel à la cuisine, de la rêverie enfantine au meurtre. À ces écrivains on pourrait ajouter Woolf, Mansfield, Céline, Dos Passos et bien d'autres jusqu'à aujourd'hui.

Mais une différence cruciale sépare les deux approches, littéraire et anthropologique : contrairement au poète, à l'artiste et l'écrivain, l'ethnologue doit comprendre et représenter l'expression intérieure, s'il veut donner de l'existence humaine un compte rendu véridique et empiriquement fondé, dans lequel les personnes concernées puissent se reconnaître. Autrement dit, pour comprendre la fonction du discours intérieur dans la vie sociale, il ne faut pas l'aborder par le biais de l'abstraction théorique, mais se fonder sur des données empiriques qui recouvrent tout un éventail d'expériences vécues. Des disciplines qui, comme les sciences sociales, reposent sur des observations factuelles sont ainsi confrontées à un certain nombre de difficultés épistémologiques et ethnographiques importantes, et cela pour trois raisons : en premier lieu, il n'y a pas d'accès objectif et indépendant à la conscience d'autrui ou, pour dire les choses plus familièrement, on ne peut pas regarder dans la tête des gens ; ensuite, la saisie du contenu et du caractère du monologue intérieur est avant tout un problème pratique, ethnographique et méthodologique, qui nécessite des recherches sur le terrain plus qu'il ne relève de la haute spéculation théorique ; enfin, les approches socio-scientifiques conventionnelles sont souvent trop statiques pour appréhender le caractère transitoire, fluide et changeant des expressions intérieures à mesure qu'elles se manifestent.

Cet article propose de surmonter ces difficultés en s'appuyant sur les enseignements de la littérature moderniste, mais aussi en développant l'idée d'une « enquête de terrain ambulante [1] » : combiner les deux

approches, littéraire et ethnographique, devrait en effet permettre d'accéder à l'expression intérieure complexe et au monde vécu, créatif, que chacun cache derrière sa façade publique. Placer d'emblée le corps vivant, pensant et mobile au cœur du terrain autorise un compte rendu ethnographique de la relation entre la pensée, le mouvement et l'environnement urbain, et de la façon dont cette expérience s'exprime par des amalgames compliqués de monologue intérieur, de mémoire et d'imagination, qui émergent *in situ* et sont souvent enracinés dans la situation et les préoccupations existentielles du moment.

Les enregistrements vidéo et audio qui suivent s'inscrivent dans un projet de recherche, *New York Stories*, pour lequel j'ai recueilli plus de cent monologues intérieurs auprès d'inconnus rencontrés au hasard alors qu'ils se déplaçaient dans la ville. L'une des questions centrales était de savoir de quelles manières les espaces sociaux de la vie urbaine pouvaient générer différents modes de réflexion et d'être, tout en divisant New York en « zones de pensée » : plus précisément, les rues, les ponts, les cafés et les places. La méthode était très simple. J'abordais au hasard des personnes rencontrées dans ces zones et je leur demandais à quoi elles pensaient juste avant que je ne les accoste. Je leur expliquais ensuite le projet et les invitais à porter un petit microphone et à dire à haute voix le flux de leurs pensées tout en continuant leurs activités. J'ai été surpris non seulement par le niveau d'intérêt pour le projet, mais par la quantité de personnes de toutes conditions qui ont accepté d'y participer.

Le lecteur est maintenant invité à regarder en ligne des extraits vidéo, ou à télécharger des clips audio sur son mobile ou son lecteur MP3 avant d'aller se promener dans son quartier avec les pensées de quelqu'un d'autre dans la tête, à moins qu'il ne préfère s'asseoir dans un café, traverser un pont ou monter dans un train. Chaque clip contient trois monologues intérieurs de trois ou quatre minutes qui sont tirés d'enregistrements d'une durée totale de quinze minutes à une heure et demie. Donnés hors contexte, en reproduisant la façon dont, en général, dans les espaces publics urbains les gens se croisent sans se connaître, ces clips présentent également une « affinité expérientielle » [2] avec la manière dont souvent deux personnes se côtoient en ville, en ignorant tout de la vie intérieure l'une de l'autre.

Téléchargez les fichiers audio « New York Stories » sur votre lecteur MP3 ou votre smartphone :



NewYork Stories 1-12 | Fichiers audio | Pour téléchargement

Ou regardez les extraits vidéo ici :

[New York Stories 1 : The Lives of Other Citizens : STREETS \(for Scientific American\)](#) from [GCVa Manchester](#) on [Vimeo](#).

[New York Stories 2 : The Lives of Other Citizens : BRIDGES \(for Scientific American\)](#) from [GCV Manchester](#) on [Vimeo](#).

[New York Stories 4 : The Lives of Other Citizens : CAFES \(for Scientific American\)](#) from [GCV Manchester](#) on [Vimeo](#).

[New York Stories 3 : The Lives of Other Citizens : SQUARES \(for Scientific American\)](#) from [GCV Manchester](#) on [Vimeo](#).

Vers une anthropologie du monologue intérieur

Les extraits ci-dessus ne pourront jamais offrir qu'un tout petit aperçu de ces domaines de l'expérience vécue, tels qu'ils peuvent s'exprimer et s'approcher dans le cadre d'une rencontre publique extrêmement performative, et ne constituent donc que des échantillons partiels et fugaces de la vie intérieure complexe des individus concernés. Nous n'entendons pas les pensées elles-mêmes, mais leur formulation verbale dans un contexte public, si bien que, outre le procédé artificiel de l'enregistrement, ces pensées sont non seulement soumises à des niveaux de divulgation et d'autocensure qui varient selon la personne, mais aussi aux limites de l'expression linguistique. Tous les processus de pensée ne recourent pas au langage, et la pensée englobe divers modes d'expression imagés qui ne sont ni linguistiques, ni symboliques, et qui fonctionnent au seuil du langage, voire bien en deçà. Autrement dit, les monologues intérieurs qui accompagnent cet article sont à considérer comme des exemplifications performatives du type de voix intérieure et de représentation linguistique dont chacun d'entre nous se sert pour comprendre, affronter et se ré-imaginer consciemment son environnement, mais aussi lui-même et les autres.

Ce processus implique la transformation de la perception et de l'expérience vécue en un discours parlé, comparable aux descriptions ekphrastiques utilisées pour l'art. L'*ekphrasis*, du grec *ek* (dehors) et *phrasein* (parler), repose sur la traduction d'une forme en une autre : par exemple, la description verbale d'un phénomène visuel, peinture ou sculpture, qu'il faut rendre avec des mots pour quelqu'un qui ne l'a jamais vu. L'image perçue par le regard contient bien plus d'informations, même après un bref coup d'œil, qu'aucune description d'un visage, d'une œuvre d'art ou d'une rue animée de Manhattan ne pourra jamais en donner dans le même temps. Alors que notre être-au-monde consiste en un amalgame complexe de perceptions et de sensations simultanées — mélange d'émotion, d'humeur et de mémoire qui, mis en mouvement, constitue notre expérience vécue, incarnée —, le langage est essentiellement linéaire dans sa structure et son expression, et se déroule dans le temps. Aussi ne peut-il exprimer que d'une manière séquentielle ce qui est perçu simultanément par les diverses modalités sensorielles, notamment la vue, l'ouïe et l'odorat. Il nous faut donc reconnaître que ces fragments de pensée parlée impliquent nécessairement une distorsion, une réduction et une linéarisation de notre expérience, dont de nombreux aspects restent impossibles à mettre en mots. Lorsque ces pensées fragmentées sont replacées dans l'éventail plus large des effets corporels et sensoriels constitutifs de l'expérience vécue, il devient évident que ce qui est présent dans l'être-au-monde et le constitue comme tel à un moment donné, dépasse de beaucoup ce qui peut s'exprimer à travers les formes linéaires du discours parlé ou écrit.

Il ressort de ces considérations que non seulement l'expérience vécue est un phénomène qui intéresse le corps tout entier et recouvre une combinaison confuse d'expression intérieure et d'activité neurologique, mais aussi que l'intériorité ne suppose pas nécessairement un individu bien délimité ou une stérile dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur. Dans son modèle de l'esprit étendu, Andy Clark explique que la « matière cérébrale » (*brain-meat*) traite les flux d'informations qui circulent sans cesse entre le cerveau, le corps et le monde (Clark 2008). Dans ce modèle, la pensée et l'être ne sont pas contenus dans les limites du corps physique, mais sont une propriété émergente de son interaction avec le monde. À tout moment, l'organisme échange avec le milieu ambiant — dont les odeurs, les images, les sons, les goûts et les textures s'impriment dans le système nerveux, si bien que la perception, la pensée et le corps ne sont jamais deux fois dans le même état, mais existent dans une dialectique permanente avec un environnement lui-même en perpétuel changement, où tout se transforme. L'organisme perceptif et le monde s'inscrivent ainsi l'un et l'autre dans un processus de transformation continue. On songe à l'étude que Marx a consacrée aux effets du travail et du capitalisme sur le corps sensoriel dans ses *Manuscrits de 1844* (2007) — et à l'anthropologie écologique de Bateson (1972) selon laquelle les individus se constituent grâce à un ensemble complexe d'interactions avec l'environnement. Toutes deux renforcent cette idée : les expressions intérieures ne sont ni limitées ni fixées, mais continuellement générées dans l'interaction même entre l'individu et le monde, ce qui va à l'encontre de la prétendue opposition entre l'intérieur et l'extérieur selon laquelle l'intériorité serait dirigée « vers l'intérieur » et la sociabilité « vers l'extérieur ». Cela nous permet donc de partir des pratiques de discours intérieur et d'imagerie, dont la neuroscience affirme qu'elles sont fondamentales pour la vie — mais sans pour autant leur attribuer un contenu ethnographique —, et cela nous permet aussi de montrer le processus à l'œuvre dans le cadre d'une enquête de terrain qui fait émerger ce contenu en « temps réel », au moment et à l'emplacement de sa formulation première.

Bien que les modes d'expression intérieure se situent dans la continuité des actions et des expressions publiques — et en soient indissociables —, ils ne leur sont pas nécessairement identiques. Car si le sentiment d'être dans l'instant peut se traduire approximativement sous forme linguistique ou narrative (Carr 1986 ; Jackson 2002), il est impossible, nous l'avons vu, de comprendre ces récits comme de simples représentations de l'expérience vécue, sauf à adhérer naïvement aux modèles référentiels du langage et aux théories de la vérité-correspondance (Quine 1960 ; Berger 1982). En effet, la faculté de construire deux sphères d'activité, l'une privée et l'autre publique, au sein même des actes quotidiens de signification et de représentation est indispensable à la vie sociale dont, sans cette faculté, de nombreux aspects seraient sérieusement compromis, notamment l'aptitude à interpréter et à analyser, ou à anticiper et à réagir, tout en étant engagé dans l'interaction sociale.

Malgré les limites ekphrastiques et épistémologiques qui pèsent sur le matériau présenté ici, il apparaît vite qu'il y a autant de façons de penser que de parler. En accompagnant ces personnes, qui restent pour nous des inconnus, dans leur vie quotidienne, tandis qu'elles parcourent la ville et traversent un pont ou s'assoient sur une place ou dans un café, on a un aperçu des différentes sortes de discours, de sensations, d'humeurs, d'émotions et de souvenirs qui, représentés intérieurement, constituent la

vie sociale et le *paysage mental* (*thoughtscape*) de la ville. Ces enregistrements montrent que les rues, les cafés, les ponts et les places de New York sont des lieux d'expériences et d'expressions complexes, tantôt extrêmement dramatiques ou théâtrales, tantôt prévisibles ou routinières, sauf qu'on ne peut ni voir ni entendre la myriade de monologues intérieurs qui se déroulent sous la surface de l'activité publique de chacun.

Le monologue intérieur de Meredith, par exemple, passe du routinier au tragique en l'espace de quelques pas alors que, partie en quête d'une papeterie *Staples* où acheter des pochettes de CD, elle se met à songer à une amie dont elle a appris la veille au soir qu'elle souffrait d'un cancer. En même temps, elle regarde de l'autre côté de la rue et remarque un café où elle aime bien observer les gens. La chaîne associative de ses pensées oscille constamment entre différentes modalités.

Thomas est préoccupé par les perspectives limitées offertes par la situation socio-économique actuelle, et ses pensées sont organisées comme une analyse sociale élaborée de la situation des travailleurs et de la migration historique des ouvriers noirs du sud agricole vers le nord industriel. Son monologue intérieur est très révélateur de la composante historique de la pensée et de la conscience ; sur la centaine de monologues intérieurs que j'ai enregistrés, une part significative d'entre eux était explicitement liée à l'incertitude économique mondiale et/ou aux questions de sécurité nationale qui ont assombri l'existence d'un grand nombre de personnes depuis le 11 septembre 2001 et la crise bancaire. Si le projet avait été entrepris dans la relative stabilité économique et politique d'avant le 11 septembre, la pensée collective aurait pris un caractère sensiblement différent, soulignant ainsi que produits dans un contexte social, politique et économique donné, les monologues intérieurs s'inscrivent dans l'histoire.

Les pensées de Tony, comme bien d'autres monologues intérieurs que j'ai recueillis, portent sur le rôle central des relations sociales et personnelles dans la vie quotidienne. Tony est un écrivain et vidéaste qui rentre chez lui à pied, et dont les pensées surgissent en rafales : lorsqu'il accélère le pas et que son sang circule plus vite, il se met à ergoter avec lui-même à propos d'un événement important de sa vie et à revenir sans cesse à la même injonction : *prends sur toi ou laisse aller*.

Jim, médecin retraité de Manchester en Angleterre, passe habituellement ses après-midi à vagabonder dans Manhattan pour tester l'ambiance et découvrir l'architecture de ses différents quartiers : une voiture qui passe d'où s'échappe « *Hard Day's Night* », la chanson des Beatles, le transporte loin de Manhattan dans une soirée de 1964 à Birmingham, et lui rappelle un ami qu'il n'a pas vu depuis plus de quarante ans.

Même les actions et les expériences les plus ordinaires — penser, regarder, marcher, parler — peuvent subir une transformation lorsque le corps se déplace en hauteur au-dessus de l'eau, ou qu'il est soumis au sentiment de déplacement rétrocentrique et proprioceptif que décrit Joyce quand elle regarde d'en haut les bâtiments de son quartier qui d'habitude se dressent au-dessus d'elle. Les souvenirs et les rêveries se conjuguent au changement de perspective et à la sensation de vertige que l'on éprouve si loin du sol, mais aussi au vacarme et aux vibrations des trains qui passent, pour faire de ce pont le lieu d'une expérience unique, qui,

chez Joyce, associe une incertitude angoissante, une méditation sur son enfance et sur des événements plus récents, et le recours rassurant à la foi religieuse.

À la différence de Joyce, en marchant sur le pont, Yuri éprouve un « sentiment d'apaisement » qu'il ressent rarement ou avec difficulté le reste du temps. Abordée comme une succession d'épreuves à surmonter, sa vie quotidienne est encore assombrie par le suicide de sa compagne. Sur le pont de Brooklyn néanmoins, Yuri réussit à faire naître un sentiment de calme et de liberté qui lui est souvent refusé partout ailleurs. Chaque pont a un caractère différent qui contribue à façonner l'expérience du moment ; le pont de Brooklyn donne à Yuri un sentiment d'apaisement qu'il ressent dans son corps et dans tout son système nerveux.

Les mots de Sara, dans son monologue intérieur, décrivent une sorte de magie qui habite le pont lui-même : une chose miraculeuse, magnétique, invisible « pour des yeux ordinaires » et « difficile à exprimer », mais qui donne à la fois la sensation de voler sur l'eau et de devoir faire un « vœu ». Sara a fait tout le voyage depuis Israël pour traverser à pied ce pont dont la photo orne le mur chez elle. Parfois, pour surmonter la difficulté à exprimer ce qu'elle ressent, elle a recours à la métaphore, et elle décrit alors son expérience comme un vol sur l'eau. Mais ce n'est pas toujours le cas et lorsqu'elle déclare que ce pont doit être « habité », elle énonce un fait.

Meredith réfléchit à une ironie tragique : elle a cru que le chat de son amie était mourant alors que c'est son amie elle-même qui va mourir ; Thomas songe à Detroit pendant la Grande Dépression, à la soupe populaire et à l'avenir de l'industrie automobile ; Jim traverse l'océan pour se rappeler une nuit de sa jeunesse dans un cinéma de Birmingham ; Sara s'imagine volant au-dessus de l'eau et pense à l'homme qui a conçu le pont qu'elle a attendu si longtemps de pouvoir traverser à pied ; Tony réfléchit à ce qui se passera si l'une de ses amies proches a un enfant ; Keith, assis à la terrasse d'un café, bâtit des récits fictifs sur les personnes qui l'entourent ; Terrence, assis à la terrasse du même café, prend conscience de sa peau noire lorsqu'un flic le regarde ; tel autre attend sa compagne et s'interroge sur leur relation, *et ainsi de suite*.

Chacune de ces personnes rencontre la ville selon des modalités différentes, qui donne du poids à l'argument de Heidegger selon lequel notre lecture du monde est déterminée par l'état d'esprit dans lequel nous nous trouvons (1986). Cette diversité rejoint également les idées de William James sur l'expérience et la conscience qui, tout en étant des propriétés fluides générées par l'action, sont aussi partiellement tributaires d'une variété de modes de pensée et d'être qui se répètent ou persistent dans le temps. Si bien que, selon cet auteur, nous sommes modelés par des « successions régulières de phénomènes [qui] pénètrent en foule dans notre expérience » et nous dépendons essentiellement de « la manière dont un certain moment de notre expérience peut nous conduire vers d'autres moments » (James 1968 : 146).

Le contenu et la tournure des monologues intérieurs laissent à penser que les êtres humains n'ont pas la maîtrise de leurs propres pensées, comme l'atteste par exemple le fait qu'une phrase ou un événement peut, spontanément et à contre-gré, nous revenir constamment à l'esprit. On

peut désespérément vouloir penser à autre chose, mais le sujet ne cesse de ressurgir. C'est une mauvaise journée au travail qu'on essaie en vain d'oublier, un commentaire blessant qu'on ne cesse de ressasser, une obsession sexuelle, le cancer d'une amie, un refrain entêtant, la peur de perdre son travail ou la crainte qu'on éprouve pour quelqu'un qui va avoir un enfant : on voudrait penser à autre chose, mais on se retrouve, comme Tony, à revenir constamment au même sujet, à une pensée sur laquelle notre capacité d'action est limitée. L'environnement façonne lui aussi nos pensées, comme le montre le monologue intérieur de Jim qui glose sur ses concitoyens et sur l'architecture qu'il a devant les yeux, jusqu'au moment où son nez le transporte en Italie, puis son oreille au Royaume-Uni du temps des Beatles, parmi ses amis de l'époque.

Heidegger emploie le terme d' « extériorité » (*Äusserlichkeit*) pour décrire l'apparence superficielle des actions et des préoccupations routinières, et celui de « quotidienneté » (*Alltäglichkeit*) pour décrire « la morne absence d'humeur régissant toute la "grisaille quotidienne" » (1986 : 406). Il n'attribue pas pour autant un caractère négatif à la vie quotidienne, arguant que les interactions avec les objets et les lieux familiers s'accompagnent toujours d'un état d'esprit spécifique. Les cent monologues intérieurs qui ont été collectés pour *New York Stories* suggèrent toutefois que Heidegger ne distingue pas, à tort, le vécu expérientiel de l'expression extérieure des activités quotidiennes ordinaires. Partant de déductions et d'affirmations fondées sur les apparences, il attribue aux activités courantes une « morne absence d'humeur », au lieu de la complexité et de la variété d'émotions, de sentiments et de dilemmes qui composent le paysage mental de la vie sociale.

Cette distinction entre les apparences et le vécu a des implications anthropologiques importantes. Elle invite en effet à ne pas assimiler les activités sociales routinières à une intériorité particulière, et à ne pas analyser les sujets anthropologiques sans prendre en compte la réalité complexe et changeante de leur monde intérieur. Fonder nos prétentions véridiques sur les expressions intérieures et leur accorder un rôle actif dans le façonnement du discours recueilli, non seulement permet une compréhension plus réaliste de la vie sociale, mais nous confère une responsabilité, celle de représenter fidèlement la vie intérieure des gens.

On discerne là un problème propre à toute enquête ethnographique : sur quels fondements épistémologiques et factuels repose l'interprétation que nous donnons des perceptions et des expériences de nos sujets, interprétation elle-même fondée sur l'observation des pratiques quotidiennes et de ces autres formes d'expression extrinsèque, visibles et audibles, qui rendent possible l'observation et la théorisation anthropologiques de la vie sociale ? Si cela reste l'un des problèmes épistémologiques et méthodologiques les plus tenaces auquel les anthropologues sont confrontés sur le terrain — où se pose notamment la question de savoir comment interpréter les actions observées —, l'alternative consistant à tout simplement ignorer les pensées et les perceptions d'autrui ou à projeter sur elles nos propres présupposés théoriques est encore plus problématique. Car la spéculation est loin de suffire pour aborder et comprendre les divers modes de pensée et d'être qui accompagnent et constituent la vie sociale : il faut en effet se risquer sous la surface et se voir rappeler que l'anthropologie est enracinée dans la pratique empirique et les rencontres en situation.

Derniers mots : le problème de l'intériorité

Les monologues intérieurs et la vie imaginaire posent un problème tel qu'ils sont souvent absents des comptes rendus ethnographiques, et ce, depuis Evans-Pritchard, qui déclare que les perceptions individuelles n'ont « pas grande valeur au point de vue collectif » et que ce « c'est là un sujet bien épineux » (1968 : 131) [3], jusqu'à Bourdieu, qui réduit l'intérêt pour l'expérience vécue à une forme complaisante d'« humanisme mou » (1987 : 32-33), en passant par Geertz (1973), qui se consacre très tôt aux symboles externes, publiquement observables, dont il fait le domaine principal de l'anthropologie.

L'une des raisons pour lesquelles le discours intérieur ne constitue presque jamais un sujet de recherche ethnographique réside dans sa capacité à invalider toute prétention anthropologique véridique sur les intentions des individus, leurs actions ou leur vision morale du monde. Parfois, les expressions intérieures sont même diamétralement opposées aux expressions publiques — comme bon nombre d'ethnologues sans doute en ont souvent fait l'expérience sur le terrain et dans leur propre vie sociale — et elles menacent par là même de saper les bases factuelles d'un discours anthropologique fondé sur l'observation et l'interprétation de formes extrinsèques. L'avantage épistémologique souvent accordé à l'extériorité dans la philosophie et les sciences humaines contemporaines (Johnson 1999) a permis aux théoriciens sociaux de réduire les expériences vécues et les représentations à l'intériorisation et à l'incarnation de grandes forces sociales et culturelles, au lieu de fournir des données empiriques sur les expressions privées et, le cas échéant, sur leur opposition avec ce qui se dit ou se fait en public.

Pour l'anthropologie, cette approche relève peut-être autant de l'allégeance à la théorie dominante et de l'art du ventriloque (Appadurai 1988) ou du marionnettiste, que la pratique erronée, mais commode d'un point de vue épistémologique, qui consiste à déduire les expériences et les représentations du contexte social immédiat, ou de structures sociales abstraites dont on a postulé l'existence. Toutefois, comme l'ont noté Salmond (1982), Parkin (1987) et Jackson (1996), les métaphores de l'analyse théorique ne sont pas des agents déterminants, et c'est donc une erreur de confondre les abstractions métaphoriques servant à expliquer les actions des individus avec la réalité de leurs expériences vécues. Je dirais même qu'il est pratiquement impossible d'offrir un compte rendu empiriquement fondé de la perception et de la compréhension que les gens ont du monde, si l'on se limite à une analyse théorique ou contextuelle et si on ne prend pas en considération le mélange de discours intérieur, d'intentionnalité et d'émotion qui rend possible la vie sociale.

Pour une meilleure compréhension anthropologique de la condition humaine, je pense qu'il est indispensable d'ouvrir un débat sur le rôle de l'expression intérieure dans la vie sociale, et de développer de nouvelles manières d'étudier la relation entre la vie intérieure et les expressions extrinsèques, audibles et observables, en accord avec les processus généraux de connaissance et de cognition. La façon dont les anthropologues procèdent sur le terrain pour lire et interpréter les intentions et les actions individuelles est un aspect ancien et souvent controversé de la recherche ethnographique (Leavitt 1996 ; Rosen 1996 ; Irving 2010), qui remonte au moins à Kant. Ce dernier l'a en effet problématisé en ces termes : comment comprendre les actions

observables ou audibles des gens, et comment relier leurs perceptions subjectives à leurs déclarations et à leurs actions publiques ou à leurs comportements collectifs ? De fait, on ne peut objectivement lire sa propre conscience ni même y accéder dans la mesure où « la connaissance empirique de soi représente l'homme au sens interne, tel qu'il s'apparaît, non tel qu'il est en soi » (Kant 1991 (1798) : 27 et 171-172).

En réalisant *New York Stories*, j'ai compris à la fois quel mauvais anthropologue j'étais et combien il était parfois difficile de « lire » des inconnus dans la rue — et à plus forte raison de prévoir le contenu de leurs monologues intérieurs et leur état existentiel à partir de leur apparence — et ce, alors que j'avais déjà abordé le sujet dans mon travail sur le suicide entre autres. J'ai ainsi d'abord cru que je pourrais au moins deviner qui parmi les inconnus croisés dans la rue accepterait de participer au projet, mais je me suis vite rendu à l'évidence. Je m'imaginai que j'aurais surtout des « bobos » ou des « artistes » ; or je n'en ai presque pas eu, et j'ai pu constater en revanche l'extrême variété de personnes, issues de tous les milieux, qui acceptaient de participer, confirmant ainsi combien il est difficile de « lire » des inconnus. Même la vitesse de marche ou la hâte apparente n'étaient pas des indicateurs fiables.

Fait important, mon expérience a également confirmé que l'enquête de terrain est une pratique performative qui met en jeu le corps de l'ethnographe. Un jour, je demandais à cinq personnes et quatre d'entre elles me disaient oui ; le lendemain je m'adressais à vingt et une seule acceptait. La variable la plus évidente était ma propre personne, et la manière dont j'utilisais mon corps pour aborder les gens. Cela m'a fait penser à ces photos classiques de Malinowski ou d'Evans-Pritchard sur le terrain, et à la façon dont leur corps devait faire partie intégrante des données qu'ils ont collectées, et sur lesquelles ils ont fondé leurs théories.



Malinowski sur le terrain



Evans-Pritchard sur le terrain

L'ambition de cet article, en recourant à une ethnographie détaillée, est d'ouvrir un nouveau domaine de recherches et d'amener au réexamen critique du statut ontologique et épistémique accordé à l'expérience intérieure dans les sciences sociales et en anthropologie. Je pense en effet qu'une approche ethnographique du mélange de monologue intérieur, de rêverie, d'humeur et d'imagination cachés sous la surface des activités publiques — approche qui serait menée collectivement en privilégiant la pratique plutôt que la théorie —, nous permettrait non seulement de développer une compréhension plus fine des expériences et des actions individuelles, mais aussi de produire des représentations de la vie sociale qui soient plus réalistes, et dans lesquelles les sujets anthropologiques puissent se reconnaître.

Notes

[1] « L'enquête de terrain ambulante » est une technique que j'ai développée pour comprendre comment certaines maladies comme le cancer ou le sida étaient vécues et affectaient la mobilité, en relation notamment avec la difficulté qu'il y a à réaliser les tâches quotidiennes lorsqu'on vit avec un corps « capricieux » et instable. Je marchais, m'asseyais ou restais debout à côté des personnes pendant qu'elles vaquaient à leurs activités et je leur demandais de me communiquer au fur et à mesure, à haute voix, tout ce qu'ils pensaient et ressentaient, afin de comprendre la phénoménologie du corps en action et les transformations parfois radicales qui surviennent lorsqu'on vit dans une incertitude corporelle. En écoutant les récits spontanés des malades en interaction avec des objets et des lieux familiers, j'entrapercevais « en temps réel » les flux de pensée, d'humeur et d'émotion qui formaient leur vie quotidienne, mais qui n'étaient généralement pas exprimées publiquement. Le mouvement et la narration servent ici à comprendre la phénoménologie du corps malade en action, en créant un contexte ethnographique où puissent se dire des expériences de la vie quotidienne, qui sinon resteraient informulées ou cachées (voir Irving 2005, 2007). Pour des comptes rendus plus généraux de la manière dont les expériences de maladie incurable et de fin de vie se traduisent par des flux complexes de monologue intérieur, voir Irving 2009, 2010, 2011, et 2014.

[2] *Experiential affinity* est un concept développé notamment par Margaret Boushel dans « What kind of people are we ? 'Race', Anti-Racism and Social Welfare Research », *British Journal of Social Work*, 2000, 30, pp. 71-89 [Ndt].

[3] La phrase dans son entier est la suivante : « Nous avons limité notre discussion au système de calcul du temps chez les Nuer, sans examiner la façon dont un individu perçoit le temps. C'est là un sujet bien épineux. Un individu, pour apprécier le passage du temps, peut s'en rapporter à l'apparence physique et au statut d'autres individus, ainsi qu'aux changements qui ont eu lieu dans l'histoire de sa propre vie, mais cette méthode n'a pas grande valeur au point de vue collectif. »

Bibliographie

APPADURAI Arjun, 1988. « Introduction : Place and voice in anthropological theory », *Cultural Anthropology*, 3, 1, pp. 16-20.

BATESON Gregory, 1972. *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago, University of Chicago Press.

BERGER John, 1982. *Another Way of Telling*. New York, Pantheon Books.

BOURDIEU Pierre, 1987. *Choses dites*. Paris, Éditions de Minuit.

CARR David, 1986. *Time, Narrative and History*. Bloomington Indiana University Press.

- CARRUTHERS Peter, 2002. « The Cognitive Functions of Language », *Behavioural and Brain Sciences*, 25, pp. 657-726.
- CLARK Andy, 2008. *Supersizing the Mind : Embodiment, Action and Cognitive Extension*. Oxford, Oxford University Press.
- CRAPANZANO Vincent, 1992. *Hermes Dilemma and Hamlet's Desire : On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Harvard University Press.
- CRAPANZANO Vincent, 2004. *Imaginative Horizons : An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press.
- DOSTOIEVSKI Feodor, 1950. *Crime et châtiment*, trad. D. Ergaz. Paris, Gallimard.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1968. *Les Nuer*. Paris, Gallimard.
- FERNYHOUGH Charles, 2013. « The Voices Within : The power of talking to yourself », *New Scientist*, 3 juin, no 2919.
- GEERTZ Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York, Basic Books.
- GOFFMAN Ervin, 1973. *La Mise en scène de la vie quotidienne. I La Présentation de soi*, trad. A. Accardo. Paris, Éditions de Minuit.
- HEIDEGGER Martin, 1986. *Être et temps*, trad. F. Vezin. Paris, Gallimard.
- HURLBURT Russell, 1993. *Sampling Inner Experience with Disturbed Affect*. New York, Plenum Press.
- HURLBURT Russell, 2009. « Descriptive experience sampling », in BAYNES T., CLEERMANS A. et WILKEN P. (ed.), *Oxford Companion to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, pp. 225-227.
- IRVING Andrew, 2005. « Life made strange : An essay on the reinhabitation of bodies and landscapes », in JAMES W. et MILLS D. (eds). *Qualities of Time*. Oxford et New York, Berg, pp. 317-331.
- IRVING Andrew, 2007. « Ethnography, Art and Death », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 1, pp. 185-208.
- IRVING Andrew, 2009. « The Color of Pain », *Public Culture*, 21, 2, pp. 293-319.
- IRVING Andrew, 2010. « Dangerous substances and visible evidence : Tears, blood, alcohol, pills », *Visual Studies*, 25, 1, pp. 24-35.
- IRVING Andrew, 2011. « Strange Distance : Towards an Anthropology of Interior Dialogue », *Medical Anthropology Quarterly*, 25, 1.
- IRVING Andrew, 2014. « The Suicidal Mind », in CHRISTENSEN D. et SANDVIK K. (eds). *Mediating and Remediating Death*. Farnham, Ashgate.
- JACKSON Michael, 1996. « Phenomenology, radical empiricism, and

anthropological critique », in M. JACKSON (ed.), *Things as They Are : New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 1-43.

JACKSON Michael, 2002. *The Politics of Storytelling : Violence, Transgression, and Intersubjectivity*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press.

JAMES William, 1890. *Principles of Psychology* (vol. 1). New York, Holt.

JAMES William, 1968. *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, trad. E. Le Brun.

JOHNSON Galen, 1999. « Inside and outside : Ontological considerations », in OLKOWSKI D. et MORLEY J. (eds.), *Merleau-Ponty. Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*. New York, SUNY Press, pp. 25-35.

JOYCE James, 2004. *Ulysse*, trad. J. Aubert, et al. Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel, 1991 (1798). *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault. Paris, Vrin.

LEACH Edmund, 1982. *Social anthropology*. Glasgow, Fontana.

LEAVITT John, 1996. « Meaning and feeling in the anthropology of emotions », *American Ethnologist*, 23, 3, pp. 514-539.

MARX Karl, 2007. *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Paris, Vrin.

MUMFORD Lewis, 1961. *The City in History*. Londres, Pelican.

NEEDHAM Rodney, 1978. *Primordial characters*. Charlottesville, University of Virginia Press.

PARKIN David, 1987. « Comparison in the search for continuity », in HOLY L. (ed.), *Comparative Anthropology*. Oxford, Blackwell, pp. 52-69.

QUINE Willard van Orman, 1960. *Word and Object*. Cambridge, MIT Press.

ROSEN Lawrence (ed.), 1996. *Other Intentions : Cultural Contexts and the Attribution of Inner States*. Santa Fe, School of American Research Press.

SALMOND Anne, 1982. « Theoretical landscapes. On a cross-cultural conception of knowledge », in PARKIN D. (ed.), *Semantic Anthropology*. Londres, Academic, pp. 64-87.

SENNETT Richard, 1996. *Flesh and Stone : The Body and the City in Western Civilisation*. London, Faber and Faber.

SIMMEL Georg, 1950. *The Sociology of Georg Simmel*, trad. Kurt H. Wolff. New York, The Free Press.

STEEL Eric (réalisateur), 2006. *The Bridge*. IFC Films. (95 minutes).

STEINER George, 1978. *On Difficulty and Other Essays*. Oxford, Oxford

University Press.

TOLSTOI Léo, 1912. *La Mort d'Ivan Ilitch*, trad. J.-W. Bienstock. Paris, Stock, La Bibliothèque électronique du Québec.

<http://beq.ebooksgratuits.com/vents/Tolstoi-Ilitch.pdf>

WARD John, 2006. *The Student's Guide to Cognitive Neuroscience*. Hove and New York, Psychology Press.

WHYTE William H., 1980. *The Social Life of Small Urban Spaces*. New York, Project for Public Spaces inc.