

*E N Q U Ê T E S &*  
**ANCRAGES**  
REVUE SCIENTIFIQUE PLURIDISCIPLAIRE

---

Titre de l'article :

Lire autrement le « retour sur enquête » de l'anthropologie contemporaine : Que nous apprennent les scènes de Platon, Nietzsche et Descartes ?

Auteur de l'article : Vanessa Molina

PhD (études politiques, Université d'Ottawa), Codirectrice de l'Institut Grammata s.e.n.c. (institutgrammata@gmail.com), Professionnelle de recherche à l'Université de Montréal, associée au Groupe de recherche sur l'éthique en éducation (GRÉÉ).

Résumé : Cet article explore le « retour sur enquête » tel qu'il se présente dans des scènes classiques de la philosophie occidentale (chez Platon, Descartes, Nietzsche). Il met ainsi en perspective le « retour sur le terrain » des sciences sociales contemporaines, particulièrement en anthropologie. La première partie du texte relaie des propositions de Mondher Kilani sur l'écriture ethnographique, écriture où se condensent les impressions de terrain du chercheur, sa sensibilité et ses analyses, ayant été révolutionnée au début du XXe siècle par la plume de Malinowski. À partir de là, nous présentons le cadre de réflexion nous permettant d'interpréter la portée du « retour sur enquête ». Il repose sur la notion clé de schème scénique, ou scène de pensée, soit une construction schématique où s'articulent les sensations et l'intellection du sujet pensant. La deuxième partie du texte se penche sur une scène récurrente de la philosophie occidentale : le retour du philosophe d'âge mûr sur ses enquêtes de jeunesse. La force de communication et de persuasion de ce schème s'éclaire en analysant Descartes qui reconstruit tout ce qu'il a appris dans son cursus d'études (Discours de la méthode) ; Nietzsche qui revient sur la dilapidation de son énergie vitale durant sa jeunesse (Ecce homo) ; ou encore Socrate qui reprend et médite le discours que son maître lui a livré des décennies auparavant (Le Banquet). Les scènes du « re » établissent avec le lecteur une relation de confiance et de proximité où se mêlent l'humilité, la confiance et l'autorité de l'expérience. Elles disposent ainsi à l'écoute et au questionnement.

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

Abstract: This article explores "returns on past enquiries" as they present themselves in classic scenes of Western philosophy (in Plato, Descartes, Nietzsche). It puts in perspective the "returns on field experience" of modern social sciences, especially those of anthropology. The first part of this text takes up Mondher Kilani's propositions on ethnographic writing, which aims to condense the researcher's personal impressions from the field, as well as his analyses, and which was revolutionized in the early 20th century by Malinowski's writing. From there, we offer a frame for thinking the importance of these "returns on past enquiries". This framing rests on the key notion of the *scenic staging*, or scene of thinking, as a schematic construction where perceptions and thinking processes are given a stage by the thinking subject. The second part of this text takes a look at a recurrent scene from Western philosophy: the aging philosopher returning on the enquiries of his youth. The communicative and persuasive power of these scenes is highlighted by analyzing Descartes's reconstruction of everything he learned in his studies (*Discourse on the Method*), Nietzsche's return on the squandering of his vital energies during his youth (*Ecce Homo*); or even Socrates's meditative return on his master's teachings, given decades prior (*The Symposium*). All these "re" scenes create a relation of trust and proximity with the reader, in which humility, confidence and the authority of experience are tied together. They create the conditions for listening and questioning.

Mots clés : Retour sur enquête / Écriture-lecture / Schématisation / Scène / Descartes / Nietzsche / Platon

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

Pour citer cet article : Molina, V., « Lire autrement le "retour sur enquête" de l'anthropologie contemporaine : Que nous apprennent les scènes de Platon, Nietzsche et Descartes ? », *Enquêtes et Ancrages : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête*, 2017.

## **Lire autrement le « retour sur enquête » de l'anthropologie contemporaine : Que nous apprennent les scènes de Platon, Nietzsche et Descartes ?**

Vanessa MOLINA

Le rayon de la revue *Recherches et Ancrages* dans lequel se situe cet article questionne le « retour » sur les enquêtes du passé. Une tendance se ferait sentir dans la recherche actuelle en sciences sociales, consistant à revenir sur les terrains dans lesquels le chercheur a enquêté par le passé : soit revenir sur ses terrains d'antan (Laé et Murad, 2011 ; Duvignaud, 1991) ; soit revisiter ceux où se sont enfoncés des chercheurs célèbres (Weiner, 1992). Comment appréhender ce retour sur enquête ? En tant qu'élément de falsification scientifique dans le style de Karl Popper et *La connaissance objective* (1978) ? En tant que manifestation contemporaine du caractère inatteignable d'un savoir définitif, dans le style de Gaston Bachelard et « La philosophie du *re* » (1972 : 50) ? Ou encore en tant que *pensée critique* comportant une dimension d'autocorrection (Daniel et Gagnon, 2011) ?

La thèse de cet article est que ce retour sur enquête, s'il constitue une certaine tendance en sciences sociales aujourd'hui, s'avère être un schème scénique récurrent de la philosophie occidentale depuis l'Antiquité. La temporalité du *re* (retourner en arrière pour revoir et réévaluer, sous un jour nouveau, nos interrogations du passé) est au cœur des scènes de la philosophie, notamment dans les dialogues de Platon, ainsi que dans les « autobiographies » en vogue du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles. Cette temporalité rétrospective donne aux récits de l'autorité, du poids, de la force de conviction, sans pourtant constituer une « preuve » scientifique. Elle donne de l'autorité au récit en faisant sentir au lecteur la longue expérience du philosophe, tel un sage, et le privilège d'une certaine intimité avec lui, tel un confident.

La première partie du texte expose ce qu'est un « schème scénique », en partant de la réflexion historique et épistémologique de Mondher Kilani sur les implications du « terrain » et de l'écriture en anthropologie (1987, 2014).<sup>1</sup> La seconde partie plonge dans le schème scénique du retour sur enquête tel qu'il se donne en philosophie. Nous le retrouvons dans le *Discours de la méthode* de René Descartes, *Ecce homo* de Friedrich Nietzsche et *Le Banquet* de Platon.

---

<sup>1</sup> Nous reprenons principalement l'article paru en 1987 : « L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie ». Celui-ci a donné lieu à deux chapitres de l'ouvrage de 2009, réédité en 2014 (soit le chapitre 18 « Malinowski et l'anthropologie de terrain – la "révolution" scientifique » et le chapitre 23 « Réflexivité et écriture du texte anthropologique »).

## 1. « Le terrain », schème scénique des sciences sociales

Les sciences sociales, parmi lesquelles l'anthropologie en tête de liste, se revendiquent depuis au moins le XIX<sup>e</sup> siècle de la combinaison entre terrain et théorie. Dans un premier temps, les anthropologues « de cabinet » (dont Lewis Henri Morgan aux États-Unis, James Georges Frazer en Écosse et Marcel Mauss en France) travaillent avec les données recueillies sur place, chez les « peuples exotiques », par les missionnaires, les explorateurs et les administrateurs, en s'assurant de la qualité de ces données par l'envoi de questionnaires à respecter à la lettre. Plus tard, notamment avec Malinowski (1963, 1974), l'investigation de terrain par soi-même, le « j'y étais », devient « un pilier de l'autorité de la nouvelle anthropologie » (Kilani, 1987 : 42-43). « La référence au terrain devient une sorte de métaphore pour désigner l'"espace-laboratoire" dans lequel se déroule l'activité de l'anthropologue » (*Ibid.* : 46).

Le passage du « laboratoire » au « résultat » scientifique, le passage de l'expérience de l'anthropologue, sur le terrain, à ses généralisations anthropologiques, demeure pourtant vague, remarque Kilani. On le fonde sur le spectre d'une épistémologie inductiviste typique des sciences naturelles, allant par étapes du particulier au général, « du "concret" à l'"abstrait", du "tangible" à l'"intangible" » (*Ibid.* : 47). Et l'on essaie différents modèles pour l'expliquer et le régir.<sup>2</sup> Or, derrière cette épistémologie linéaire et ces modèles, le passage du terrain au texte scientifique demeure en bonne partie de l'ordre du « mystère ». Il est associé à la sensibilité et au « génie » de l'anthropologue ou, à l'inverse, à une sorte de cuisine interne laborieuse et « ennuyante ».

Le vrai défi de l'anthropologie serait de saisir son auditoire, de le captiver, de lui « faire voir » l'autre avec le plus d'authenticité possible; ce que Malinowski aurait révolutionné<sup>3</sup> : « En comparaison avec des ouvrages comme ceux de Frazer, De Crawley, de Westermarck ou de Durkheim, que nous lisons en ce temps-là [...] le travail [de Malinowski] nous apparaissait si vivant et si stimulant que nous en étions venus à nous imaginer nous-mêmes sur le terrain » (Richards, 1964 : 19, cité par Kilani, 1987 : 45).

La méthodologie permettant cette capture du lectorat étant trop lourde, voire morne et objet d'intérêt uniquement pour certains, elle requiert certes démonstration et réflexion, mais on l'aborde longtemps à part, au sein d'appendices et de « hors-textes » : préfaces, commentaires, notes de terrain (*Ibid.* : 48-49).<sup>4</sup> Ainsi, « malgré l'affirmation de Margaret Mead selon laquelle

<sup>2</sup> Tels que la tripartition « ethnographie (observation et description), ethnologie (premières synthèses), anthropologie (synthèses et généralisations théoriques) » de Lévi-Strauss (1958 : 386-389); ou le modèle « interprétatif » d'Evans-Pritchard (1969 : 81-82), où l'anthropologue est un « traducteur » de cultures; ou encore la métaphore employée par Lévi-Strauss à d'autres moments de son œuvre (1958 : 409), où l'anthropologue, sur le chemin qui va du terrain à ses thèses, est à l'image du psychanalyste face à son auto-analyse (Kilani, 1987 : 55-59).

<sup>3</sup> Sur l'habileté de l'écrivain consistant à « faire voir » quelque chose au lecteur, comme s'il y était, et à partager avec lui des émotions, voir le riche débat sur la *phantasia* (Richard et Molina, 2018).

<sup>4</sup> Parmi les textes phares qui, « parallèlement à un texte scientifique », sont consacrés à l'expérience de terrain de l'auteur, Kilani répertorie la préface de Geertz (1973), le commentaire d'Evans-Pritchard (1968), l'ouvrage de Beattie (1965), faisant ressortir les problèmes rencontrés lors de son séjour, ainsi que le « roman ethnographique » de Bohanna (1954). L'on peut penser aussi à *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss (1973).

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

le texte ethnographique doit pouvoir "communiquer au lecteur" non seulement les "conclusions positives" du travail de l'anthropologue, mais également "la manière dont il y parvient" » (Mead, 1977 : 32, cité dans Kilani, 1987 : 46), cette « manière de faire » est traitée pour elle-même, et la division entre le texte consacré à l'expérience de terrain comme telle et le texte scientifique s'installe et se maintient.

Kilani met l'accent sur le fait que le « passage » du terrain au résultat scientifique n'en serait pas un, qu'il n'y aurait pas de fracture nette entre l'observation et l'analyse, l'expérience sur place et les généralisations, ni même de « pendule » entre les deux, dans la mesure où ce qu'il y aurait, tout au long, c'est un processus d'écriture. C'est avec l'écriture qu'on *schématiserait* des fragments d'expérience, qu'on leur donnerait une cohérence – non seulement après le terrain, mais pendant, et à chaque instant de la réflexion.

« À cette image "standard" du travail scientifique [linéaire], on peut opposer une autre perspective épistémologique, une épistémologie "réflexive" qui interrogerait la production de la connaissance anthropologique [...] à partir de sa construction effective dans les textes des anthropologues. Ce point de vue "déconstructiviste" peut utilement s'inspirer de la notion de "schématisation", telle que l'ont établie les collaborateurs du centre de sémiologie de Neuchâtel dans le but de : "rendre compte [...] de la trace, dans les textes, des relations actives qui unissent un humain et un monde, un humain qui veut comprendre ce monde et y communiquer, et qui élabore pour ce faire des constructions sémiotiques plus ou moins articulées en se servant de langages" (Borel, 1987 : 2). Plus concrètement, il s'agit de passer de l'observation conçue simplement dans sa dimension pragmatique de prise de données à l'observation comme cadre dynamique qui fait intervenir des processus cognitifs, des constructions de langages pour inscrire les données en vue d'une finalité descriptive, argumentative ou explicative. » (Kilani, 1987 : 62-63)

Ainsi, si le terrain est une « manière de faire », il est aussi, voire surtout, un « moyen d'écriture », au cours duquel « l'expérience est transformée en récit » (*Ibid.* : 63, 67).<sup>5</sup>

Nous reprenons la réflexion de Kilani à cet endroit et y articulons nos considérations doctorales quant aux processus de *lecture* du texte, de production de la connaissance et de la pensée au moment de lire, analysés du point de vue cognitif et affectif (Molina, 2016). Nous nous entendons avec Kilani sur l'importance de la *schématisation* dans la production de connaissance et invitons à considérer le rôle central que donne Kant au *schème* de l'imagination transcendante dans le processus d'entendement. Ce schème condense le senti et le conçu et « donne au concept son *image* » (Kant, 1987 : 188-193). Nous avançons, dans cette perspective, que le schème avec lequel nous nous situons dans le monde et le réfléchissons n'est pas tant un récit en longueur, mais plutôt une image mentale faisant synthèse (Molina, 2017, 2016 : 39-41 ; Iser, 1976 : 248-248 ; Lefebvre, 2007 : 243-246 ; Thérien, 2007 : 48). Cette image mentale est à la fois composite et articulée en un tout, il s'agit d'une « scène ». Nous rendons cohérent le vécu, l'expérience, en nous le représentant comme une scène, c'est-à-dire comme l'image

---

<sup>5</sup> Sur ce point, Kilani réfère aussi à Latour (1983, 1985).

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

mentale d'une *action*, cernée dans l'*espace-temps*, qui affecte de *sensations* celui qui la regarde ou la joue.<sup>6</sup>

En composant ce schème scénique (cette scène à l'égard de laquelle nous pouvons être spectateurs *ou* acteurs), nous nous mettons en « disposition » pour la réflexion de l'expérience. « L'expérience elle-même commence [alors] à apparaître comme une instance ayant une structure et une dynamique auxquelles nous sommes capables de réfléchir jusqu'à un certain point du moins, ou dans certaines limites » (Kirkkopelto, 2010 : 119). « La scène constitue un *schème* de l'apparaître humain » (*Ibid.* : 127) et avec ce schème prend forme la réceptivité réfléchie du monde, puis le propos et le jugement. « Notre œil théorique est [ainsi] dès le début engagé dans le phénomène scénique » (*Ibid.* : 141).

Autrement dit, le sujet pensant compose une scène à partir de ce qu'il expérimente, et pense à partir d'elle. Le lecteur, en lisant un texte (anthropologique ou philosophique, par exemple) crée aussi une scène, à partir de ce que la lecture lui fait ressentir. De sorte que le schème scénique n'est pas donné une fois pour toutes, mais construit et refait par chacun – c'est un passage obligé de l'acte de pensée.

Dans cette perspective, en sciences sociales, le terrain d'enquête et le désir de théorie (l'envie d'arriver à des généralisations sur le réel) constituent une expérience qui doit être transformée en scène, en schème scénique, pour qu'on puisse la réfléchir, la travailler, l'écrire et la lire. L'anthropologue qui « plante sa tente en plein milieu du village » (Kilani, 1987 : 41), note des idées et des anecdotes dans un calepin, et désire plus que tout, par-delà sa pure subjectivité, cerner l'autre dans son monde – et se cerner lui-même, sa propre culture, par rapport à cet autre –, est le schème scénique dans lequel s'ancre l'anthropologie. C'est à partir de cette scène que l'on pense. Revenir sur le terrain d'enquête des années plus tard – sur son propre terrain ou celui des pères fondateurs (Malinowski, Lévi-Strauss) –, y retourner pour voir ce qui a changé, pour tester l'*autre récit* susceptible de naître, fait partie de la même scène. C'est un autre acte du même théâtre. Pour appréhender ce que cet acte, cet épisode du *retour* amène sur la scène à partir de laquelle on réfléchit, nous proposons de nous tourner vers la philosophie, étant donné la fréquence et l'ancienneté avec laquelle le retour sur enquête y survient.

---

<sup>6</sup> Un « schème » a cela pour enjeu : une image mentale, une image sans image en tant que telle, une représentation qui imprègne celui qui l'a faite *comme* si elle était sensible, mais en restant à un certain niveau d'abstraction. Dans la phénoménologie kantienne, il y a d'abord les représentations qui synthétisent directement le sensible; ce sont des synthèses de l'imagination sensible, et on les nomme *images* (iconographiques). Ainsi, la vue de cinq points côte à côte, quand on ferme les yeux, est l'image du nombre cinq. Il y a ensuite les représentations qui font la synthèse entre les phénomènes sensibles et les catégories de l'entendement. Ce sont des synthèses de l'imagination transcendante, et on les nomme *schèmes* (ou images mentales). Ainsi, penser au nombre 5 ou encore au nombre 1000, sans voir une marée de petits points « dans la tête » quand on ferme les yeux; ou encore penser à ce qu'est un triangle en général, pour ensuite juger si telle forme particulière peut être subsumée sous cette catégorie. Aucune image iconographique d'un triangle, même en fermant les yeux, ne peut atteindre la généralité du concept (ce sera toujours un triangle isocèle ou équilatéral...); l'imagination transcendante, par contre, peut représenter cette catégorie par un *schème* qui sera à la fois suffisamment abstrait et suffisamment concret (Kant, 1987, p. 188-189). Le schème est donc « cette représentation de l'imagination servant à procurer à un concept [ou à une expérience] son image [...] » (*Ibid.*, p. 189).

## 2. « Retour sur ma vie », schème scénique de la philosophie occidentale

Si l'enquête de terrain constitue un schème scénique typique de l'anthropologie, l'une des scènes revenant à escient dans la philosophie occidentale est l'« autobiographie en fin de parcours ». Montaigne, Pascal, Saint-Augustin, Rousseau, Descartes, Nietzsche figurent parmi les philosophes ayant écrit, en fin de vie, une œuvre consistant à se raconter. Ce retour sur soi devient la voie royale pour constituer, synthétiser et partager leurs pensées. Sur cette scène, qui se compose intuitivement à la lecture de leurs textes, le philosophe se raconte (c'est là l'action) ; ce faisant, il amène celui qui lui prête attention « ailleurs », souvent « à l'intérieur » de lui, dans le cadre d'une introspection (c'est là l'espace) ; là, il opère un retour dans le temps pour montrer la manière dont il se questionnait jadis et pour se prononcer sur elle (c'est là le temps). De cette scène, de cet homme qui regarde en arrière, pèse ses enquêtes et nous en parle, se dégagent des sensations : proximité, admiration, curiosité, avertissement, sentiment de miroir ; le philosophe impressionne, comme l'aïeul qui ouvre son coffre à souvenirs.

C'est la temporalité rétrospective de ce schème scénique de la philosophie que nous voulons montrer ici. Dans les trois cas que nous aborderons (le *Discours de la méthode*, *Ecce homo* et *Le Banquet*), elle amène une aura au philosophe, et du poids à ce qu'il dit.<sup>7</sup>

### 2.1. Le retour sur enquête de Descartes dans la scène du *Discours de la méthode*

Dans le *Discours de la méthode*, « tableau » ou « fable » de la vie de son auteur, écrit en 1637, Descartes récapitule l'évolution de ses modalités de recherche (1973 : 94). L'action de la scène est d'abord celle d'un homme de lettres mûr qui relate pourquoi, étant jeune, il a tiré un trait sur tout ce qu'on lui avait appris au cours de son éducation, pour « entrer en lui » et recommencer à neuf par ses propres moyens. Pendant dix ans, il refondera tout ce qu'il sait, sans pourtant toucher aux principes de philosophie... Ensuite, l'action est celle du même homme de lettres qui ne raconte plus son passé, mais son présent. Il vient d'écrire son œuvre maîtresse et d'en omettre *in extremis* la publication. Il donne un aperçu de ce qu'elle contenait, expose les raisons qui le mènent à la retirer de presse et accentue celles qui, à la fois, le convainquent de publier le *Discours de la méthode*. Avec cette rétrospective, dont nous accentuons ici les étapes, le philosophe de grand âge instruit, explique, plaide et gagne en autorité, disant en bref : voici pourquoi et comment je suis arrivé où je suis.

Le saut dans le temps va jusqu'à l'enfance : « j'ai été nourri aux lettres », s'exclame Descartes, et complété tout le « cursus au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes » (1973 : 94). Puis : « Sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres » (*Ibid.* : 100). Déçu par les livres, où aucune vérité ne l'emporte sur ses concurrentes, le jeune Descartes voyage de par le monde, jusqu'à ce qu'une seule

---

<sup>7</sup> Nous employons « aura » dans le sens tardif (déployé à la fin du XIX<sup>e</sup>) de « halo », voire dans le sens introduit par Proust (1923) d'« atmosphère plus ou moins mystérieuse » (Ray, 1998 : 259).

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

destination vienne à l'intéresser : « je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même [...] » (*Ibid.* : 101). En lui, il trouve autant de diversité que chez les doctes et les gens d'autres lieux, du fait, estime-t-il, d'avoir été gouverné jusque-là par ses appétits et ses précepteurs « souvent contraires les uns aux autres » (*Ibid.* : 102). Pour se rapprocher de la vérité, qui ne peut être qu'une, il entend tout réexaminer, opinion par opinion, en passant par une seule et même raison : la sienne. Mais avant de rejeter quoi que ce soit, il doit mettre au point la bonne méthode de travail.

Son premier précepte méthodologique consistera à *ne pas se précipiter*, pour considérer comme vrai seulement ce qui l'est clairement et sans conteste.<sup>8</sup> Fidèle à ce premier énoncé jusqu'à la fin, Descartes remettra longtemps à plus tard l'examen de la philosophie, « chose du monde la plus importante ».

« Je ne pouvais point entreprendre d'en venir à bout que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans que j'avais alors et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer [...]. » (*Ibid.* : 114)

Une décennie de recherches s'ensuit : le jeune homme « roule ça et là », « déracine de [son] esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser » (*Ibid.* : 123), s'exerce, passe en revue mathématique, géographie, physique, prend du galon, mais sent toujours qu'il est trop tôt encore pour certaines choses.

« [...] ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. » (*Ibid.* : 124-125)

Puis, le moment tant attendu arrive, et le premier principe philosophique s'énonce : je doute de tout (les sens, les raisonnements, les pensées) et, incapable de douter de ma propre existence, je sens qu'en doutant je suis quelque chose (*Ibid.* : 128-129).

Un accent subtil, mais significatif est alors mis sur la rétrospective qu'est le *Discours de la méthode*. Descartes, soudain, conjugue les verbes au présent, alors qu'ils étaient au passé depuis le début.

« *Je ne sais si je dois* vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites [référence aux années qu'il passa, « retiré », à réfléchir en lui-même], car elles sont si métaphysiques et si peu communes qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde : et toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, *je me trouve* en quelque façon contraint d'en parler. » (*Ibid.* : 127, nous soulignons)

Le passage rappelle au lecteur que, dans les faits, on se trouve beaucoup plus tard qu'au moment de l'action, qu'on la raconte après-coup. Si Descartes affronte ici les questions philosophiques,

---

<sup>8</sup> Les trois autres préceptes sont (2) « diviser » ce qui pose problème en le plus de parcelles possibles; (3) procéder par « ordre » en examinant d'abord les parcelles les plus simples et ensuite les plus complexes; (4) conclure avec des revues entières qui n'omettent rien (1973 : 110-111).



Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

quelque part au milieu de la trentaine<sup>9</sup>, le dénouement tant espéré est lui-même du passé. L'homme nous le raconte rétrospectivement.

À partir de là, le philosophe ne racontera plus son passé, mais son présent. Les années ont filé, l'homme a vieilli. Il a récemment écrit un traité avec les principales vérités découvertes au fil du temps, mais « quelques considérations [l]'empêchent de publier » (*Ibid.* : 139). Alors qu'il s'apprêtait à envoyer son manuscrit à l'imprimeur, la condamnation de Galilée lui fit craindre de s'être trompé, malgré la prudence de sa méthode. Soucieux que l'on ne s'invente pas de terribles choses le poussant à se taire, et qu'on ne lui reproche pas de n'avoir rien laissé, lui est tout de même venue l'idée d'écrire *le Discours de la méthode*. Le temps est, ici, celui de la grande maturité atteinte et des derniers projets à concevoir avant la fin.

« Je crois être d'autant plus obligé à ménager le temps qui me reste que j'ai plus d'espérance de le pouvoir bien employer ; et j'aurais sans doute plusieurs occasions de le perdre si je publiais les fondements de ma physique. » (*Ibid.* : 170)

« J'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance » (*Ibid.* : 181). À ce stade, Descartes est un général de guerre expérimenté, dont les forces ont crû au rythme des victoires. « Car c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité » (*Ibid.* : 168-169). Il semble satisfait, enorgueilli, rassuré. Tout ce qu'il a écrit :

« [...] ce ne sont que des suites et des dépendances de cinq ou six principales difficultés que j'ai surmontées [...] et je pense n'avoir plus besoin d'en gagner que deux ou trois autres semblables pour venir entièrement à bout de mes desseins [...]. » (*Ibid.* : 169-170)

À y regarder de plus près, la satisfaction de Descartes en fin de parcours est paradoxale. Elle est troublée, empreinte d'un souci difficile à comprendre. Ce déchirement, cette tension, est précisément ce qui « donne à penser » sur la scène du *Discours* (Molina, 2015, 2016).

Chose certaine, avec cette « fable » ou ce « tableau » de sa vie, avec ce schéma de son propre parcours, Descartes ne fait pas qu'exposer des thèses et se justifier. Il donne à réfléchir.

« La leçon de Descartes est qu'on ne peut séparer la compréhension de sa philosophie de l'attention aux démarches par lesquelles il est devenu philosophe, et cela [...] dans la mesure où la philosophie n'est pas une science, un recueil de vérités objectives, mais une démarche ontologique et vécue [...]. [Le philosophe] ne peut donc transmettre (la sagesse) sous la forme d'un corps constitué de doctrine, mais seulement en demandant à chacun de méditer avec lui, de méditer longtemps, de méditer dans le temps, de revivre successivement les divers moments d'une histoire qui, à ce niveau, devient raison sans perdre cependant sa temporalité. » (Ferdinand Alquie, 1988 : 7-8, cité dans Clément, 2005 : 114-115)

---

<sup>9</sup> Ayant commencé ses recherches à l'intérieur de lui-même à « 23 ans », et laissé s'écouler « neuf années » avant de toucher aux questions de philosophie...

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

Ce que l'on peut ajouter à la remarque d'Alquié, c'est que cette invitation « à méditer longtemps, à méditer dans le temps » est celle d'un général qui revient sur ses batailles de jeunesse et de mi-parcours alors qu'il « ménage le temps qui lui reste à vivre ». C'est donc, plus qu'une invitation, un *héritage* ; ses retours sur enquête sont à l'image du médaillon légué par l'aïeul, avec autant de candeur que de solennité. Il faut les conserver, les tourner à l'envers et à l'endroit, décortiquer leur signification en les serrant très fort... Leur autorité est épidermique.

## 2.2. Le retour sur enquête de Nietzsche dans la scène d'*Ecce homo*

*Ecce homo*, rédigé en 1888, est le dernier écrit de Nietzsche. Le jour de ses 44 ans, l'homme se raconte : « J'ai regardé en arrière, j'ai regardé en avant [...] *Comment ne serais-je pas reconnaissant à ma vie tout entière ?* – Et voilà pourquoi je me raconte à moi-même ma vie » (1992 : 53). En général, l'action de la scène qui se dégage à la lecture du livre est la même du début à la fin : l'homme va bien et va mal, se remet et périclité, puis apprend de cela et nous le raconte.<sup>10</sup> Au fil de cet éternel retour de choses bonnes et souffrantes, le philosophe fait des retours sur enquête. Il souligne les moments décisifs de sa philosophie, qui est, d'abord et avant tout, enquête sur soi. Nous montrons ici la texture du tournant fondateur, du moins selon *Ecce homo* : celui où, au creux de la maladie et de la souffrance physique, Nietzsche « cesse d'être idéaliste ». Avec ce saut en arrière, le philosophe-dynamite se joue, affirmant en peu mots : ce que je dis, ce que j'annonce, je l'ai vécu.

Dès *Pourquoi je suis si sage*, première partie du livre, Nietzsche confesse être fait de faiblesse et de santé. Il y a en lui un cycle de rémissions et de rechutes : « C'est une longue, trop longue série d'années qui signifie chez moi guérison, – et qui signifie aussi en même temps régression, déclin, périodicité d'une sorte de *décadence* » (*Ibid.* : 56-57). Ce cycle est marqué d'un tournant à partir duquel la maladie, au lieu de faire sombrer l'homme, le propulse : « [...] les années d'étiage de ma vitalité ont été celles où j'ai cessé d'être pessimiste : l'instinct de la reconstitution de soi *m'interdisait* une philosophie de la pauvreté et du découragement » (*Ibid.* : 58).

« C'est ainsi que m'apparaît *maintenant* en fait cette longue période de maladie : j'ai découvert pour ainsi dire de nouveau la vie, moi-même inclus, je dégustai toutes les bonnes choses et même les petites, comme d'autres n'y parviendraient pas aisément – je fis de ma volonté de santé, de *vivre*, ma philosophie. » (*Idem*).

À ce moment clé sur lequel on revient, une philosophie naît. Elle portera dès lors les marques de l'expérience qui l'accouche. Mais quelle expérience ? Ce qu'à cette période expérimente Nietzsche (du moins son « personnage »), c'est l'unité du corps et de l'esprit. La maladie (les « migraines », les « vomissements », les « maux d'yeux », les « affaiblissements physiologiques ») affine sa « perception » et sa « conception », sauve sa « psychologie ». La maladie m'a permis, raconte-t-il, d'affiner *autant* les facultés de l'*esprit* que les *organes*. C'est là un tout (*Ibid.* : 57).

<sup>10</sup> Souvent on le verra « de l'intérieur », à corps ouvert; il nous parle de son système sanguin en parfait état malgré sa fatigue générale, de son instinct de survie qui n'a jamais fait défaut, de sa mauvaise digestion, de la sécrétion de bile, du froid qui lui caille les os, puis de ses reprises soudaines d'énergie, l'agilité de ses muscles, la fluidité de son souffle, précédant d'incroyables et profondes rechutes.

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

Dans *Pourquoi je suis si avisé*, deuxième partie du livre, ce sont les jeunes années du personnage qui ont cours : l'école de Pforta, puis les pérégrinations de ville en ville à la recherche d'un lieu qui lui fasse du bien. En revenant en arrière, sur ses années de jeunesse, un frisson lui parcourt l'échine dorsale. S'il est « maintenant », à maturité, lucide en ce qui concerne l'effet de l'alimentation et du climat sur lui, ça n'a pas toujours été le cas...

« *Maintenant* que, par suite d'un long exercice, je déchiffre les effets d'origine climatique et météorologique sur moi comme à l'aide d'un instrument très fin et très sûr [...], je songe avec effroi au fait *inquiétant* que ma vie, jusque dans ses dix dernières années, années de haut risque vital, ne s'est jouée que dans des lieux inappropriés et tout simplement *interdits* pour moi [...]. »  
(*Ibid.* : 76)

Avant que Nietzsche s'attache à comprendre ce qui lui est bénéfique, ce qui optimise son *vigor*, qu'y avait-il ? De l'idéalisme. C'est la maladie et ses ultimatum qui le firent tomber de cheval et l'amènèrent au « maintenant » d'où il écrit. « Lorsque je fus presque à bout, et *parce que* j'étais presque à bout, je me mis à réfléchir sur cette déraison fondamentale de ma vie – l'"idéalisme". Il fallut *la maladie* pour me ramener à la raison » (*Ibid.* : 77). Le retour sur enquête prend alors la forme d'un témoignage de rescapé. L'aveuglement opiniâtre *in physiologicis*, Nietzsche l'a souffert en propre : il lui fit longtemps rater la fête des muscles et des idées, où les premiers mènent la valse et donnent le tempo (*Ibid.* : 74-75). Le moment décisif est celui à partir duquel il s'exerce à déchiffrer les pas de cette valse. Puis, une fois qu'il éprouve à nouveau l'esprit comme « avatar » du corps, il lui faut réévaluer la manière dont il dépense l'énergie qui irrigue le tout, réévaluer la « conservation de soi ».

« À mon époque bâloise, mon régime intellectuel dans son ensemble, y compris mon emploi du temps, était un mauvais usage, parfaitement absurde, d'énergies extraordinaires, sans même un apport d'énergie pour couvrir de quelque manière la dépense, sans la moindre considération de leur consommation ou de leur reconstitution [...] quelque chose que je ne me pardonnerai jamais. » (*Ibid.* : 76-77)

Ce retour au temps des « mauvais usages » fait sentir que le corps et l'esprit sont taillés dans le même matériau : l'énergie. Sa dépense comme sa régénération sont le défi d'une vie. Nietzsche l'a appris à la dure et revient sur sa leçon ; elle deviendra, en temps et lieu, leçon pour l'humanité.

Dans *Pourquoi j'écris de si bons livres*, troisième partie, l'homme reprend un à un ses textes, en mettant l'accent de sa rétrospective sur *Ainsi parlait Zarathoustra*. Il est, à cette époque, particulièrement malade et sain, aux extrêmes de la souffrance et de la pleine forme. Sous le ciel alcyonien de Nice, alors que le soleil brille et que la santé déborde, son esprit créateur s'emballe : « La plus grande agilité des muscles est toujours chez moi allée de pair avec le débordement de la force créatrice. [...] C'est le corps qui s'enthousiasme ; laissons l'âme hors du coup » (*Ibid.* : 129). Puis, après l'écriture, après les extases et les torrents de *soi* dépensés en créant, les années qui suivent sont abominables. La détresse de Nietzsche s'incarne dans l'estomac, les muscles et les pores de peau : il digère mal (plus mal qu'à l'habitude), bouge moins et ressent plus le froid (*Ibid.* : 130-131). Mais d'où viennent ces maux, sur lesquels le

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

philosophe revient comme sur des données de terrain ? Ils viennent de l'esprit... de l'unité du corps et de l'esprit. L'épuisement de l'esprit affecte la chair, fomentant chez Nietzsche une « absurde sensibilité de l'épiderme » envers tout ce qui est petit (*Idem*).

*Ecce homo* se termine avec *Pourquoi je suis un destin*. Nietzsche se couronne : d'expérience, il a découvert la morale chrétienne comme morale de décadence, comme « mensonge » de ceux qui s'appellent les « bons » (*Ibid.* : 153-154). Ce mensonge nie la vérité tragique, nie la cohabitation fertile de toutes les facettes de la réalité. (*Ibid.* : 154). En niant « les détresses » et « les aspects les plus terribles » – c'est-à-dire en bonne partie le corps, avec ses douleurs incisives, ses frustrations, ses montagnes russes, ses années d'hypersensibilité –, les prédicateurs du bon mutilent la vie de sa force créatrice (*Ibid.* : 155). Notre homme le sait d'expérience : ce sont les pires moments qui, à chaque séquence de son histoire, lui ont permis de changer de perspective pour donner au tout de la vie pleine valeur.

Si les conclusions d'*Ecce homo* résonnent, c'est parce qu'elles découlent du retour sur enquête auquel Nietzsche nous a conviés.

« Tout ce que l'humanité a jusqu'à présent considéré comme sérieux, ce ne sont même pas des réalités, ce sont de simples fantasmes de l'imagination ou, à plus strictement parler, des mensonges issus des mauvais instincts de natures malades, nuisibles au sens le plus profond. » (*Ibid.* : 89)

« Ces choses insignifiantes (climat, alimentation, casuistique de l'existence) [...] sont incroyablement plus importantes que tout ce que l'on a tenu jusqu'ici pour important » (*Idem*); « Qu'on ait enseigné à mépriser les instincts fondamentaux de la vie; que l'on ait forgé le mensonge d'une "âme", d'un "esprit" pour faire honte au corps » (*Ibid.* : 158), c'est là une « calomnie », « effroyable », « épouvantable », « perfide », « infâme », un fait « pernicieux », « néfaste », « nuisible », « empoisonné », c'est une indicible « torture » (*Ibid.* : 157-160). Le mensonge des bons a coupé l'esprit du corps – faussement dans les faits, le contraire étant impossible, mais assez pour qu'on le croie ; c'est là le plus grand mépris de l'humanité pour elle-même.

Ce verdict sans appel, Nietzsche ne l'invente pas, il ne le trouve pas non plus dans l'éther, il l'a vécu. Il pourrait dire, comme le poète Neruda devenu vieux (2001) : « je confesse que j'ai vécu ». J'ai vécu la torture idoine de l'idéalisme, puis le « changement de méthode » que je propose. « [...] Réévaluation de toutes les valeurs : telle est ma formule de l'acte de suprême prise de conscience de soi de l'humanité, qui en moi s'est fait chair et génie » (1992 : 152). Les retours en arrière en font foi...

Ariane Bhileran, dont les travaux sur les œuvres de Nietzsche datant des années 1880 s'inscrivent dans un courant ayant « tout dernièrement [...] montré un infléchissement en faveur d'une analyse plus détaillée de ce que santé et maladie signifient dans cette philosophie », affirme que, chez Nietzsche, « le postulat de départ est le primat du corps, par le truchement des affects, sur l'esprit » (2005 : XI, 3). Elle met en lien ce postulat de départ avec ce qui mérite, à son avis, d'être considéré comme l'idée directrice du propos nietzschéen : « la civilisation est

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

malade sur le plan affectif » (*Ibid.* : XVII). En clair, le corps et les affects l'emportent sur l'esprit et ils sont malades de civilisation. Selon nous, la maladie et la santé ne constituent pas tant l'« idée centrale » du propos, mais l'*action* du schéma scénique. Nietzsche revient sur eux, les revoit *a posteriori*, les examine des années après. Ainsi, le rapport remodelé qu'il propose entre corps, affects et esprit n'est pas non plus un « postulat de départ », mais la sensation que font éprouver ses retours en arrière sur la maladie et la santé. Ces retours sur soi, ces retours sur le corps-esprit vécu et sur les façons de le comprendre – effectués par un personnage qui s'ouvre et se montre sans pudeur, qui dit « me voici » après avoir pesé sa vie tout entière –, sont les ressorts qui donnent au propos sa chair, sa teneur, son éthos; et, par là même, son autorité.

### 2.3. Le retour sur enquête de Socrate dans la scène du *Banquet*

*Le Banquet* de Platon, daté d'environ 380 avant Jésus-Christ, est un dialogue marqué par les retours en arrière de personnages qui racontent des choses d'antan : Apollodore revient sur la soirée du banquet qu'on lui demande de raconter; Socrate revient sur la discussion qu'il a eue dans sa jeunesse avec sa tutrice, Diotime; Alcibiade revient sur ce qu'il a dû endurer des années auparavant, alors qu'il allait avec Socrate en expédition de guerre... Le retour en arrière qui nous fait rencontrer Diotime, maître à penser de Socrate le jeune, attire ici notre attention. Véritable retour sur enquête, il donnera au propos du maître socratique aura et poids.

Un soir, Glaucon, Aristophane, Eryximaque, Alcibiade et bien d'autres amis se réunissent chez Glaucon pour festoyer. C'est cela le fameux banquet qu'Apollodore raconte *a posteriori*, selon ce qu'il s'est fait raconter lui-même. Jusqu'à l'aurore, les convives discutent de ce qu'est Éros, dieu de l'amour, dont les louanges ne seraient pas assez bien chantées et mériteraient que l'on cherche à savoir comment mieux les faire. Chacun parle à tour de rôle et tous se félicitent mutuellement, jusqu'à ce qu'arrive le tour de Socrate... Fidèle à son habitude, ce dernier reprendra tout du début, en commençant par des questions qui, de prime abord, ont « l'air naïves » (218d).

Agathon, qui vient tout juste de se prononcer sur Éros, est l'heureux élu de l'interrogatoire de Socrate, qui va pour l'essentiel comme suit : Éros est amour de la beauté, c'est bien ce que tu as dit Agathon? Mais ce dont on éprouve l'amour, on éprouve aussi le désir, n'est-ce pas? On le désire parce qu'on ne l'a pas, ou je me trompe, cher ami? Si quelqu'un désire ce qu'il a déjà (la richesse, la santé, la force), cela veut dire qu'il souhaite le conserver, qu'il n'a pas la certitude de l'avoir pour toujours? Mais alors, l'on admet qu'on aime ce dont on manque? Donc, Éros, dieu éternel, ne peut pas être à la fois amoureux de la beauté et éternellement beau... S'il aime la beauté, c'est parce qu'il ne l'a pas ou n'a pas la certitude de l'avoir pour toujours.

Les courtes répliques d'Agathon font sentir l'étau qui se resserre sur lui : « Bien sûr, Socrate », « évidemment », « assurément », « cela du moins est vraisemblable », « c'est bien ce qu'il me semble », « tu dis vrai »... « je risque fort d'avoir parlé sans savoir ce que je disais. » (201b-c). À terme, Agathon est pris à la gorge et Socrate finit par lâcher prise :

« Je vais maintenant te laisser la paix. Écoutez plutôt le discours sur Éros que j'ai entendu un jour de la bouche d'une femme de Mantinée, Diotime, qui était experte en ce domaine comme

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

en beaucoup d'autres. [...] Oui, c'est elle qui m'a instruit des choses concernant l'amour. » (201e)

Socrate effectue alors un retour sur ses enquêtes du passé. Il le fait pour « ménager la fierté » de son ami (Hentsch, 2005 : 189) qui au début de la soirée le mettait au défi de mesurer leurs prétentions au savoir (175e) et, peu après, devait clore l'échange en affirmant « ne pas être de taille pour s'engager dans la conversation » (201e). Pour calmer le jeu, Socrate revient en arrière et montre que, « jadis » (201e), il commettait les mêmes erreurs de raisonnement que son interlocuteur. Dans la discussion qui est rapportée, c'est lui qui soutient – comme le faisait Agathon quelques instants plus tôt – qu'Éros est un dieu magnifique. Diotime lui réplique qu'il n'est ni dieu, ni beau, ni bon – et pourtant ni mortel, ni laid, ni mauvais. Il est un intermédiaire, un « démon », à mi-chemin du beau et du laid, des dieux et des hommes.<sup>11</sup> Par nature, il est la quête de quelque chose qu'il a la force et l'élan de quérir, mais le destin de perdre. Pour les hommes, il est le désir de posséder pour toujours cela qui est bon et qui, en le possédant, rend heureux. Ce qui s'accompagne forcément d'un désir d'immortalité. L'homme ordinaire, dit Diotime à Socrate, se rapproche de celle-ci en procréant des enfants, l'homme héroïque en réalisant des exploits mémorables. Et le philosophe ne se satisfait ni de l'un ni de l'autre. Éros lui fait découvrir la beauté par étapes et le cheminement culmine dans la connaissance du beau lui-même – immatériel, unifié, immuable, immortel. Si les bien-aimés, l'or, les beaux atours, les enfants et la renommée bouleversent les hommes ordinaires et héroïques, si l'on est prêts à tout sacrifier pour ces vains objets de désir, il est difficile d'imaginer, alors, le sentiment que cet homme-là, le philosophe, peut éprouver (212d-e) : « [...] il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche » (212a). Socrate, émerveillé, admiratif, assure qu'il a été convaincu ce jour-là par Diotime, et qu'il essaie tant bien que mal de persuader à son tour.

En revenant en arrière, Socrate se met à la place de son interlocuteur et lui dit : ce que tu dis, je l'ai déjà dit; tes erreurs ont été les miennes. En remontant le temps, c'est lui qui se trompe et se fait instruire. « Si je le savais, dit-il à Diotime, je ne serais pas en admiration devant ton savoir et je ne te fréquenterais pas pour m'instruire sur ce sujet précisément » (206b); « Mais Diotime, je viens de te le dire, c'est bien pour cela que je suis venu te consulter, car je sais que j'ai besoin de maîtres » (207c). Or, dans les faits, Socrate est un élève bien impétueux. Il ne donne pas à Diotime au cours de leur discussion tous les « bien sûr », « évidemment » et « assurément » que, pour sa part, il a reçus d'Agathon. Il interroge son interlocutrice avec véhémence et, ne répondant pas seulement par l'affirmative, la talonne de près. « Que dis-tu là, Diotime? » (201e); « Que veux-tu dire? »; « Qui sont ces gens [qui déclarent qu'Éros n'est même pas un dieu]? » (202c); « Alors quoi? [Qu'est donc Éros, s'il n'est ni divin ni mortel?] » (202d); « Quel pouvoir est le sien? » (202e); « Mais si telle est la nature d'Éros, quelle est son utilité pour les êtres humains? » (204c); « Y a-t-il un autre cas pareil? » (205b); « Il faudrait être devin, pour

<sup>11</sup> Né de Pénia, pauvre mendicante, et du dieu Poros, Éros est à la fois dépourvu, rude, malpropre, indigent et vagabond, comme sa mère; mais, comme son père, il est à l'affût de ce qui est beau et bon, sait être viril, résolu, ardent, rusé et chasseur redoutable, sans oublier qu'il est passionné de savoir, philosophe, magicien, sorcier et expert (203c-d-e). Éros a bien des tours dans son sac, mais de courte durée. Tantôt plein de vie, tantôt mourant, quand ses projets réussissent, il se vivifie à nouveau, mais cela ne dure pas – l'agonie le rattrape.

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

comprendre ce que tu veux dire, et je ne sais pas deviner » (206b). Si l'élève avoue plus d'une fois être dans « l'incapacité absolue de répondre » aux questions du maître (204d, 207c) et avalise son propos (202a, 205c-d, 206a), son ton reste du début à la fin vif et hardi, voire suspicieux. Ses répliques sont incisives, son écoute aiguisée et exigeante; il n'en laisse pas passer une!

« En entendant ce discours, je fus submergé, dit Socrate, par l'émerveillement, et je répliquai : un instant, en est-il vraiment ainsi, Diotime, toi qui sais tant de choses? Et elle, comme le ferait tout sophiste accompli, de me répondre : N'en doute point, Socrate... » (208b-c)

Avec cette inflexion, alors qu'il raconte son enquête d'antan sur le dieu de l'amour, Socrate gagne en autorité. Par le passé, le sage était bel et bien dans l'erreur, comme nous tous, mais voyez quelle fougue dans la recherche, quel apprenti retors, quels yeux alertes... et quelle chance d'avoir eu Diotime sur son chemin!

## Conclusion

Le retour sur les enquêtes du passé est une temporalité récurrente des schèmes scéniques qui prennent forme à la lecture de grands classiques de la philosophie occidentale. Nous avons tenté de le montrer ici en survolant le *Discours de la méthode*, *Ecce homo* et *Le Banquet*. Avec ce temps du retour, le philosophe semble dire au lecteur : avant je ne cherchais pas bien; aujourd'hui je le sais et je cherche mieux. L'aveu pèse comme argument. La faute avouée (la faute vue grâce au retour sur soi) est à moitié pardonnée... et, surtout, elle est source d'apprentissage et d'autorité; voire *méthode* d'apprentissage et d'autorité à conquérir, pour ceux qui viennent.

Cette temporalité du *re* mélange, dans l'éthos qui s'en dégage, la figure du « savoir » avec celle de l'« expérience », du « vécu ». Les philosophes savent non par osmose, ni par don, mais – du moins selon les scènes de leurs écrits – parce qu'ils ont réfléchi et, de surcroît, *parce qu'ils reviennent sur leurs expériences passées de réflexion*.

Cela met en perspective le retour sur enquête. Dans une démarche philosophique, comme dans une démarche socio-anthropologique, l'« enquête » a d'abord le sens général d'une « recherche pour savoir quelque chose » (Rey, 1998 : 1246). La récurrence du schème scénique du retour sur soi dans les récits philosophiques ici analysés révèle un sens plus précis et plus intime de l'enquête : celui de la « recherche méthodique qui repose sur des questions, des *témoignages* » (*Idem*). De telle sorte que le retour sur ce qui s'est passé (pour en témoigner) apparaît soudain comme une composante potentiellement intrinsèque à l'enquête même.

Un pont s'érige alors entre le ton des récits philosophiques « autobiographiques », l'essence même de l'enquête et la démarche socio-anthropologique d'enquête de terrain. Le résultat est une mise en perspective, archéologique en quelque sorte, des retours sur les enquêtes du passé effectués aujourd'hui en sciences sociales. L'horizon s'ouvre pour se demander, par exemple, si ces retours ne font pas partie intégrante de l'esprit d'enquête, depuis toujours; si l'on retrouve

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

dans les retours contemporains vers un passé proche, comme ceux effectués par Laé et Murad (2011), un « effet d'autorité » similaire à celui de la rétrospective d'ensemble du philosophe, avec sa scène d'autobiographie; ou encore, si cet effet d'autorité continue d'opérer, et si oui de quelle manière, lorsque les expériences d'enquête revisitées ne sont pas celles ayant été vécues en propre, mais celles d'autrui.

## Bibliographie

Alquié Ferdinand, 1988, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier.

Bachelard Gaston, 1972, *L'Engagement rationaliste*, Paris, Presses universitaires de France.

Beattie J., 1965, *Understanding an African Kingdom: Bunyoro*, New York, Holt, Rinehart and Winston (Studies in Anthropological Method).

Bilheran Ariane, 2005, *La maladie, critère des valeurs chez Nietzsche : prémisses d'une psychologie des affects*, Paris, L'Harmattan.

Borel Marie-Jeanne, 1986, « Le discours descriptif. Questions d'épistémologie et de Sémiologie », in Borel Marie-Jeanne *et al.* (éds), *Le discours descriptif. Du texte aux objets de connaissance*, Université de Neuchâtel, Travaux du centre de recherches sémiologiques, n°51, pp. 1-51.

Clément Bruno, 2005, *Le récit de la méthode*, Paris, Seuil.

Clifford James, 1983, « De l'autorité en ethnographie », *L'ethnographie*, t. 79, n° 90-91, pp.87-118.

Daniel Marie-France et Gagnon Mathieu, 2011, « A developmental model of dialogical critical thinking in groups of pupils aged 4 to 12 years », *Creative Education*, vol. 2, n° 5, pp. 418-428.

Descartes René, 1973, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie générale française.

Doutey Nicolas, 2010, « "Une abstraction qui marche" Deux hypothèses de conceptions de la scène », in Guénoun Denis *et al.*, *Philosophie de la scène*, Besançon, Les solitaires intempestifs, collection Expériences philosophiques, pp. 51-69.

Duvignaud Jean, 1991, *Chebika, retour à Chebika, Sociologie d'un village tunisien*, Paris, Plon/Gallimard, collection Terre humaine.

Evans-Pritchard Edward, 1968, *Les Nuer*, Paris, Gallimard.

Evans-Pritchard Edward, 1969, *Anthropologie sociale*, Paris, Petite bibliothèque Payot.



Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

Geertz Clifford, 1973, « Deep play: Notes on the Balinese cockfight », in Geertz C (éd.), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, pp. 412-453.

Hentsch, Thierry, 2002, *Raconter et mourir Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Iser Wolfgang, 1976. *L'acte de lecture, Théorie de l'effet esthétique*, traduction d'Evelyne Szyer, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, Collection Philosophie et langage.

Kant Emmanuel, 1987, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni revue par P. Archambault, Paris, GF-Flammarion.

Kilani Mondher, 1987, « L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie », *Réseaux*, vol. 5, n° 27, pp. 39-78.

Kilani Mondher, 2013 [deuxième édition, parution originale en 2009], *Anthropologie : Du local au global*, Paris, Armand Collin.

Kirkkopelto Essa, 2010, « La question de la scène », in Guénoun Denis *et al.*, *Philosophie de la scène*, Besançon, Les solitaires intempestifs, collection Expériences philosophiques, pp. 115-144.

Laé Jean-François et Murad Numa, 2011, « Retour sur enquête. Ethnographie d'une ville ouvrière, Elbeuf 1980-2010 », *Vacarme*, n° 57, pp.42-65.

Latour Bruno, 1983, « Comment redistribuer le grand partage? », *Revue de synthèse*, III<sup>e</sup> s., n° 110, pp. 203-236.

Latour Bruno, 1985, « Les "vues" de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques », *Culture technique*, n° 14, pp. 4-29.

Lefebvre Martin, 2007, « Le parti pris de la spectature », in Gervais Bertrand et Bouvet Rachel (dir.), *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, pp.225-270.

Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss Claude, 1973, *Tristes tropiques*, Paris, Plon. Terre humaine.

Malinowski Bronislaw, 1963, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

Malinowski Bronislaw, 1974, *Les jardins de corail*, Paris, Maspero.

Mead Margareth, 1977, *Male and Female*, Westport, Greenwood Press.

Rayon : Revenir, reprendre... Le « Re » dans l'enquête

Molina Vanessa, 2015, « Descartes constructeur ou la métaphore dans la scène de pensée du texte philosophique », *Publifarum* (numéro thématique *Les avatars de la métaphore*), n° 23. [http://publifarum.farum.it/ezine\\_articles.php?id=317](http://publifarum.farum.it/ezine_articles.php?id=317)

Molina Vanessa, 2016, *Scène et philosophie : Théorie et pratique de la lecture philosophique pour un libre accès à la pensée*, Thèse de doctorat, Science politique, Université d'Ottawa, Ottawa.

Molina Vanessa, 2017, « Tu ne t'effaceras point. Le lecteur en tant que metteur en scène de l'information », *Liberté – Art et Politique*, n° 318, décembre, p. 28-31.

Neruda Pablo, 2001, *Confieso que he vivido : Memorias [Je confesse que j'ai vécu : Mémoires]*, Barcelone, Seix Barral.

Nietzsche Friedrich, 1992, *Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, traduction, introduction, notes et index par Éric Blondel, Paris, Flammarion.

Rey Alain (dir.), 1998, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert.

Richard Alexis et Molina Vanessa, 2018 (soumis), « La *phantasia* du poète et de l'orateur dans le traité *Du Sublime* de Pseudo-Longin : Dénouement d'un débat ancien », *Methodos – Savoirs et textes*, n° 19.

Richards A.I, 1964, « Culture in Malinowski's Work », in Firth R. (éd.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, New York, Harper Torch Books.

Platon, 1998, *Le Banquet*, présentation et traduction de Luc Brisson, Paris, GF Flammarion.

Popper Karl, 1978, *La connaissance objective*, Bruxelles, Complexe.

Thérien Gilles, 2007, « L'exercice de la lecture littéraire », in Gervais Bertrand et Bouvet Rachel (dir.), *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, pp.11-42.

Weiner Annette B., 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley, University of California Press.