



HAL
open science

Les inappropriables : formes et styles d'attachement “ au monde ” - Rapport Postdoctorat LabEx ITEM-Mars 2019

Jérémy Damian

► To cite this version:

Jérémy Damian. Les inappropriables : formes et styles d'attachement “ au monde ” - Rapport Postdoctorat LabEx ITEM-Mars 2019. [Rapport de recherche] LabEx ITEM; Pacte - Université Grenoble Alpes; Sciences Po Grenoble. 2019. hal-02177983

HAL Id: hal-02177983

<https://hal.science/hal-02177983>

Submitted on 9 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les inappropriables

Formes et styles d'attachement « au monde »

*Rapport Postdoctorat
Labex ITeM
Mars 2019*

Jérémy DAMIAN
Postdoctorant
Univ. Grenoble Alpes, CNRS, Science Po Grenoble, PACTE
jeremy.damian@umrpacte.fr

Résumé

Depuis une vingtaine d'années, le secteur des « activités physiques de pleine nature » connaît de profondes mutations qui obligent ses opérateurs à engager un processus de recomposition des systèmes touristiques. Les pratiques « récréatives » ont fait l'objet d'une attention toute particulière, elles incarnent les transformations dans les manières de pratiquer la montagne et les espaces naturels. Paradoxalement, elles constituent un cœur de cible privilégié pour une industrie du tourisme en recomposition en même temps qu'une visée impossible. Elles exercent une forme de critique en acte à son endroit : des lignes de fuite *inappropriables* à l'industrie du tourisme.

À partir d'une approche par « portraits », je me pencherai sur les cas de praticiens qui inventent, pour leur compte, les formes de leurs pratiques en milieu naturel de telle sorte qu'elles ne puissent *a priori* pas faire l'objet d'une réappropriation marchande. Je m'intéresse alors à, et tente de discerner, ce qui en leur sein relèverait de ce qu'à la suite du philosophe Giorgio Agamben (2015) je nommerai un *inappropriable*.

Je considérerai ces inappropriables comme autant de facettes d'une « cosmodélie ». Si les années 60 furent psychédélicques (littéralement, « ce qui fait apparaître l'esprit »), les années 2010 seraient cosmodéliques : au détour de pratiques parfois solitaires et aux allures anodines se joueraient l'instauration, provisoire, incertaine et fragile, de mondes à faire ou de « fragments » de monde.

Remerciements

Ce rapport est le fruit d'une enquête menée dans le cadre d'un post-doctorat financé par l'ANR au titre du programme *LABEX ITEM ANR-10-LABX-50-01*, et sur proposition de Jean Corneloup autour du thème « transition récréative et écologie corporelle ».

Je remercie Jean Corneloup, Marie-Christine Fourny et tous les membres des équipes « Justice sociale » et « Environnements » du laboratoire PACTE pour avoir suscité et rendu possible ce travail.

Je remercie Mona Guillard, Martin Julier-Costes et Joanne Clavel pour leurs relectures avisées et leurs conseils. Je remercie également le *Sentier des Lauzes* qui a accueilli et, à sa manière, supporté, la phase ultime de rédaction de ce rapport.

Je remercie, enfin, Isabelle Üski pour son soutien et ses encouragements (répétés).

Introduction	10
HYPOTHÈSES POUR UN TOURISME DE LA FUSION	16
Première partie —	18
Une transition récréative ?	18
I. Le paradigme de la transmodernité	20
II. Des pratiques « récréatives ? »	22
III. S’adapter et compenser — derrière les mots	23
Portrait 1 : Les chemins du féminisme de Caroline BOILLET	26
Deuxième partie —	28
Extension du domaine du tourisme	28
I. Les besoins de l’ « après-tourisme »	30
II. Réappropriation et marchandisation	31
La « touristification » des pratiques	31
Jeux de langage : le tourisme face-à-face	32
Des formes d’appropriation : « Chamrousse 2030 »	33
Portrait 2 : Devenir Bambou avec Michael BRAND	36
Troisième partie —	40
Le design de l’expérience « extraordinaire »	40
I. Le tournant sensoriel	42
Design et management des expériences touristiques	44
Tourisme mémorable, flow et big datas	47
II. Des expériences transcendantes	48
Le transcendant et le laboratoire	50
Quantifier l’excitabilité	53
Mesurer l’intensité	54
Une opération de qualcul	56
Portrait 3 : Habiter le chant et la montagne avec Jen BONN	60
Quatrième partie —	64
Des inappropriables : pratiques et usages inséparés	64
I. Approcher l’inappropriable	66
Solitaire(s)	66
S’appropriier à	68
II. L’art du Pistage, avec Nicolas Mirkovicz	69
Perspectivisme interspécifique	69
Le feuilleté du monde	71
III. Gestes d’écologisation	72
Dispositif minimal d’attachement	73
S’incoordonner	74
Gestes mineurs	75
Conclusion	76
Le monde en moins	77

« Le monde est une courbe infinie qui touche
une infinité de points, hurlait-elle en dansant, multi-
pliez les points de contact avec lui »

Olivier Cadiot, *Fairy Queen*, Paris, POL, p.92

Introduction

« au cours du XXe siècle, l'enjeu est devenu de calculer les comportements, de contrôler les modes de vie, de les transformer en mode d'emploi et de les désingulariser en expropriant le consommateur de ses savoir-vivre : privé de savoir-vivre qui soient propres, il ne résiste pas à l'offre du marché qui lui "propose" des comportements qui ne sont plus des savoir-vivre parce qu'il n'a plus de savoir » (Stiegler 2005, 49).

« s'inventent des pratiques récréatives "alternatives" qui permettent de "repenser la place de l'humain, des territoires, des biens communs, de la nature et de certaines dynamiques collectives » (Falaix & Corneloup 2017)

Les usages et pratiques de la nature tendent à être au diapason des évolutions les plus profondes de nos sociétés (Larrère 2016). Le nouveau régime climatique avec lequel nous avons à apprendre à vivre bouleverse la plupart des grands équilibres sur lesquels s'était fondée notre Modernité (Latour, 2015). Les corps sont particulièrement exposés à ces changements et les éprouvent dans un monde à la toxicité galopante. Face à un tel constat, et à l'habituelle ventilation des prises de position entre optimisme et pessimisme, une voie méliorative d'inspiration pragmatiste s'est refaite entendre depuis une dizaine d'années (Shusterman, 2007). Si les corps sont affectés, alors faut-il entendre qu'ils participent d'une culture somatique ou d'une écologie corporelle (Andrieu, 2016) elle-même en pleine mutation. Pour parties subies, ces mutations sont aussi le fruit d'un engagement actif. De nombreuses pratiques ont fait leur apparition dans les territoires de montagne, ou se sont métamorphosées, au point de ne plus pouvoir être assignables aux catégories auxquelles elles paraissaient jusqu'alors appartenir, « sport » et « tourisme ». Aussi de nombreuses études réfléchissent aux recompositions des cultures sportives dans ce contexte de mutation et cherchent à caractériser ce phénomène de transition récréative. Le tourisme se réinvente, non moins que les pratiques qui le servent (Bourdeau, 2009).

Cette mutation a encore valeur d'énigme. Énigme formulée en creux dans la mise en tension des deux citations qui ouvrent cette introduction. D'un côté, Bernard Stiegler stigmatise toutes les formes de prédation, d'appropriation et de dépossession des savoir-vivre, mais aussi des savoir-sentir (Ginot & Clavel) et savoir-penser par les formes contemporaines du capitalisme ; de l'autre, Ludovic Falaix et Jean Corneloup formulent un pari qui renouvelle la maxime formulée par Michel De Certeau : « la culture prolifère par ses marges ». Quand le premier déplore la dégradation de l'expérience et de ses conditions de possibilité, les seconds s'intéressent à ses processus de recomposition. Les constats oscillent entre acosmisation et recosmisation : privation de monde et recomposition de monde (Berque 2018).

///////

Si les loisirs et les pratiques sportives sont désormais des référents qui imprègnent toutes les sphères de la vie, leur histoire témoigne à quel point elles se retrouvent au croisement des grandes tendances politiques, économiques, sociales et culturelles de chaque époque (Turcot, 2016). Deux remarques : d'une part, cette histoire établit également que si nous avons toujours consacré une part de notre temps à des loisirs, le terme n'a cessé de se transformer d'une civilisation à l'autre. S'il y a toujours eu du temps libre, il n'a jamais été occupé de la même manière.

D'autre part, l'historiographie tente de replacer ces pratiques dans un univers social et politique, elle mène une recherche contextuelle pour en comprendre le sens et les formes. Or, peu de choses sont dites sur la manière dont ces activités procèdent d'un milieu naturel singulier. Nous sommes-nous suffisamment posé la question de savoir si et comment elles avaient pu être informées par les milieux où elles se déployaient ? Comment ces pratiques étaient-elles ou sont-elles devenues l'expression d'une certaine *sensibilité* à ces milieux ?

John Dewey propose dans *Art as experience* l'idée selon laquelle une expérience est une certaine forme de *transaction* avec un milieu spécifique. Cette transaction suppose paradoxalement que puissent se conjoindre deux attitudes supposément opposées : une attitude passive et une attitude active. Un sujet évoluant dans un milieu, s'y essaie, y expérimente ; ce même sujet est affecté en retour par les effets de cette expérimentation selon une boucle de rétroaction. La nature même de ce que Dewey nomme *expérience* tient dans cette concrétion d'activité et de passivité¹ (2005, 2018). À la lumière des avancées des humanités environnementales, que gagnons-nous à cesser de voir dans ces environnements un simple arrière-plan, un décor pour des actions humaines ? Que gagnons-nous à considérer que les pratiques identifiées comme relevant du « loisir » ne reposent pas, et n'ont jamais reposé, en tout cas jamais tout à fait, sur une terre, un sol, un milieu indifférent ? Ou encore, autrement, qu'est-ce que cela supposerait de se positionner autrement ? Qui alors travaille, œuvre, équipe, de tels positionnements et possibilités d'expériences ? Si de telles possibilités creusent déjà le champ des pratiques, comment le secteur touristique qui tire son activité de la mise en exploitation des pratiques de plein air et des modes de rapport à la nature qu'elles suscitent, se positionne par rapport à elles ?

Dans la Rome antique, les loisirs relevaient de l'*otium*, terme renvoyant à un ensemble de techniques, d'exercices et de pratiques prenant place dans la vie quotidienne et ordinaire des sujets. Ces pratiques composaient un florilège de temps et de lieux propices à diverses formes d'occupations plus ou moins sophistiquées, mais qui toutes expérimentaient d'autres conduites dans les existences. L'*otium* connotait des formes très positives et cultivées de pratiques, là où le terme « loisir » a ensuite eu tendance à connoter un soupçon d'oisiveté et de relâchement coupable. Ces temps de pratiques étaient non obligatoires, ils ne relevaient pas d'un devoir mais d'un souci et d'un désir (Foucault 2001). Ils n'étaient pas intégrés ou dépendants d'institutions, qu'elles soient religieuses, politiques ou éducationnelles. Enfin, ils étaient dégagés de toute forme d'utilitarisme. Pour ces raisons, ces pratiques ont largement fait l'objet d'une réélaboration par des philosophes, dont Michel Foucault, Michel Hadot et Stanley Cavell, qui malgré leurs nuances et désaccords sur la question, s'accordaient pour en faire des techniques de l'ordinaire modifiant le rapport du sujet à lui-même, aux autres et au monde (Lorenzini 2015).

Accordons-nous sur cette définition, l'*otium* renvoie à des temps libres non administrés, dédiés à une forme de culture de soi qui engendrent des processus de transformation dans le rapport qui s'élabore de soi à soi-même, de soi aux autres et de soi au monde. Il désigne un effort fourni et répété, entretenu (au sens d'un entraînement), visant à constituer de nouvelles relations sur ces trois dimensions, étant donné que 1) les grandes institutions ou sphères d'influences échouent dans une large mesure à remplir ce rôle et que 2) quand elles le font, elles le font sur le mode de

¹ « On ne peut comprendre la nature de l'expérience que si l'on note qu'elle comporte un élément actif et un élément passif combinés entre eux de manière particulière. Du côté actif, l'expérience *essaie* — signification que le terme qui lui est associé, expérimentation, explicite plus nettement. Du côté passif, elle *subit*. Quand nous faisons l'expérience d'une chose, nous agissons sur elle; puis nous souffrons des conséquences ou les subissons. Nous faisons quelque chose à la chose qui, en retour, nous fait ensuite quelque chose [...]. La connexion de ces deux phases de l'expérience mesure la fécondité et la valeur de l'expérience » (Dewey 2018, 223)

l'emprise, de la capture et de la reterritorialisation². Dans ce qui suit, s'il fallait parler de « loisir », ce serait au sens où ce loisir serait le lieu d'une élaboration éthique (Foucault 1984) presque tacite, à même l'ordinaire d'un quotidien stylisé par des sorties répétées en milieu naturel et renverrait à « des temps de pratique qui ne s'évaluent pas selon des finalités utiles, mais où pourtant se passe ce qui est le plus important dans une existence » (Stiegler 2005, 85). Revivifier la mémoire et les pratiques de *l'otium* devient alors une ressource pour penser ces lieux et ces moments d'élaboration d'une contre-conduite contre certaines formes d'emprises et de gouvernement qui se fondent en s'immiscant dans ce rapport de soi à soi.

En ce sens, *l'otium* discerne un domaine de pratiques non-appropriables, qui refusent de l'être, qui ne peuvent être appropriées sans se voir transformées, dégradées. Cette dimension inappropriable ne va pourtant pas de soi, et à vrai dire, il y aurait plutôt lieu de décrire la longue succession des siècles, depuis les premiers de notre ère, comme une histoire faite d'incessantes captations et confiscations, successivement par l'Église, l'État et le Marché. En suivant et retraçant les transformations des notions de « sport » et de « loisir » à chaque âge de notre civilisation (Antiquité grecque puis romaine, Moyen-Age, Renaissance, XVIIIe, XIXe, XXe et XXIe siècles), on pourrait distinguer, outre le premier moment antique, trois grands moments. Premièrement, le Christianisme a très tôt, dès les premiers siècles de notre ère et à plus forte raison à partir du Moyen-âge, détourné les valeurs positives de *l'otium* antique en ce qu'il ne pouvait être autre chose qu'une voie pour se détourner de Dieu là où le temps libre ne pouvait que lui être exclusivement consacré. Deuxièmement, le pouvoir royal a, dans les siècles suivants, encadré les temps libres afin de consolider son pouvoir, il a pris à sa charge l'organisation des jeux (joutes, tournois...). Troisièmement, l'avènement des sociétés de masse et de loisirs, tout au long du vingtième siècle, va voir le marché capter à ses fins l'énorme vague de tourisme qui naît de la baisse des temps de travail et de la hausse des loisirs. À chacun de ces moments, les temps libres ont eu tendance à être redirigés vers une forme codée et majoritaire : la prière, les jeux, le consommable.

Michel Foucault s'est, par exemple, intéressé à ces captations en montrant comment un même ensemble de pratiques relevant de *l'otium*, du souci de soi, *avait* considérablement changé d'orientation et de signification dans le passage de la Grèce antique aux premiers siècles du Christianisme. S'il a contribué à complexifier l'image caricaturale d'un christianisme en complète rupture avec l'Antiquité en insistant sur les continuités à l'œuvre entre les deux époques, il ne s'est pas empêché de chercher ce qui avait, malgré tout, *fondamentalement* changé. Ce qui relevait d'une élaboration éthique dans l'Antiquité s'est, petit à petit, vu réduit à un « code de comportement » (1984, 35) sous le Christianisme. Le changement est venu de la reterritorialisation de pratiques, jusqu'alors non affiliées et dépendantes, par lesquelles les gens prenaient soin d'eux-mêmes, dans le giron d'un ensemble d'institutions, religieuses, politiques, éducatives ou sociales³... Ce changement a opéré au niveau des formes de prescription des pratiques, de leurs « modes d'asujettissement », désignant par là la façon dont « s'élabore pour chacun son rapport à une règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en oeuvre » (1984, 34). Entre la culture gréco-romaine et le Christianisme, c'est moins le contenu des pratiques qui aurait donc changé, ce qui y faisait office de règle, que leur source et leur encadrement.

² Foucault a même fait de la capture du rapport de soi à soi la cible privilégiée des modes de gouvernements contemporains (2004)

³ Voir, par exemple son analyse de la reprise du souci du dire vrai (*Parrêsia*) antique par l'examen de conscience chrétien (2004, 2015)

Nous ne sommes pas sortis, en un sens, de cette progressive mainmise institutionnelle, par l'Église, l'État puis le Marché, sur ce qui mettait en jeu des formes de subjectivation. Que l'on en soit sortis ou non, cela nous incite à nous demander quelles en sont les formes contemporaines ?

///////

Cette recherche entend prolonger le travail entamé depuis une vingtaine d'années autour des pratiques récréatives et de la forme transmoderne qui en interroge les formes nouvelles depuis un prisme resté encore peu documenté : celui des personnes qui inventent, pour leur compte, les formes de leur propre pratique qui, sans forcément être absolument nouvelles, les détournent des cadres, des manières de faire usuelles, au profit d'un geste où se questionne et s'expérimente des manières, réfléchies et cultivées, de mises en rapport avec un milieu naturel ni exotique ni lointain mais au contraire transformé en territoire de pratique et, partant, en territoire de vie. Ces formes ne sont pas nouvelles en soi, elles ne dépassent ni ne surpassent d'autres manières de penser ses loisirs ou son engagement dans des milieux supposés « naturels ». Elles ne sont pas non plus postulées *a priori*, elles incarnent un certain paysage de pratiques que l'on rencontre dans les Alpes françaises et, dans le présent cas, dans les massifs environnants du bassin grenoblois.

Il apparaît que certaines personnes construisent, façonnent, stylisent leurs pratiques de telle sorte qu'elles ne puissent *a priori* pas faire l'objet d'une réappropriation marchande. Principalement en ceci qu'elles se pratiquent seule (ou presque). Ces pratiques seront abordées depuis et pour ce qui, en elles, peut se lire comme (un) inappropriable.

Les questions portées ici sont redevables du type d'interrogation que porte l'esthétique environnementale : est-ce que l'on peut reconnaître dans de telles pratiques un souci (*concern*) pour le fait de pratiquer la nature sans que cette pratique ne manifeste une forme de domination humaine sur la nature⁴ ? Travailler depuis la perspective des inappropriables reviendrait à prendre en considération leur *terrestrialité*, soit tout ce qui, de ces pratiques, ne peut être extrait du milieu dans lequel elles se déploient. Ces pratiques seraient alors doublement sensibles aux territoires : elles seraient affectées par eux et en seraient une forme de « prendre soin » (*care*). En ce sens, elles contribueraient au fait que d'autres manières de se rapporter au monde soient possibles, plus encore que d'autres mondes soient encore à venir.

Au détour de pratiques en apparence anodines, ou bien connues, telles que partir marcher en montagne, herboriser, chercher l'équilibre sur une sangle attachée à deux arbres, etc., se jouerait l'instauration, provisoire, incertaine et fragile, de mondes à faire ou de « fragments » de monde (Rafanell i Ora 2018). Ces pratiques seront entrevues comme autant de moments où se troublent les schèmes perceptuels établis, où se vit une « soudaine désorganisation des frontières » (Franke 2010). Cela suppose une attention toute particulière aux manières insoupçonnées, perpétuellement cultivées, toujours spécifiques et adaptées, de sentir, percevoir ou détecter de nouvelles textures et agences du monde : un art de l'attention (Abram 2014, Tsing 2015).

Mais l'étude qui s'ouvre s'engage, à vrai dire, à rebours du programme qu'elle a l'air d'être déjà en train de dessiner. Ou plutôt, elle s'est développée dans les creux de ce programme. Pour des raisons qui seront défendues plus tard, les inappropriables jouent plus ici comme un opérateur qu'un sujet d'enquête à proprement parlé et à propos duquel se déploierait l'analyse. Les inappropriables sont comme le moteur de cette étude, mais stratégiquement retiré de la lumière de

⁴ pour la parenté avec les questionnement du champ de l'écocritique, cf. (Blanc, Chartier, Pughe 2008)

ses développements. Par risque de trop les exposer. Quel sens à vouloir saisir cela même qui se pense et se pratique pour être insaisissable ? En outre, si ces inappropriables tracent de nouveaux possibles, ils côtoient une certaine fragilité, essentielle, qui les expose et les menace. Cette étude échouerait si elle contribuait à trop les exposer et, d'une manière ou d'une autre, les menacer. Elle ne serait pas plus juste si elle laissait croire qu'en s'engageant à leur côté, elle allait *de facto* contribuer à remédier à cette fragilité. Elle vise plutôt à les documenter et à les faire importer (Debaise 2015) en tant qu'elles sont fragiles.

Reste que les inappropriables constituent une perspective depuis laquelle étudier la question des formes contemporaines des pratiques récréatives et de leur réappropriation par les opérateurs touristiques. Il s'agit alors de retourner le cadre de l'analyse et son geste, non pas *vers* ces pratiques mais *depuis*, et en un sens *pour*. Ces pratiques et démarches courent en filigrane le long des pages à venir, sous la forme de portraits qui chercheront à rencontrer et suivre des personnes dans la singularité et la spécificité de leur pratique, le tout formant un ensemble hétérogène et esquissant le profil de pratiques qui ne se touchent qu'à peine. Chacune aura pourtant mis au travail, ici, une question, un problème, une énigme qui vaudront comme autant de portes d'entrée vers ces inappropriables.

En-dehors de ces creux, les pages qui viennent sont essentiellement tournées vers l'analyse des équipements cognitifs par lesquels les opérateurs touristiques investissent le champ de ce que nous identifierons comme le *design et le marketing de l'expérience touristique intense*. Nous chercherons, en quelque sorte, à offrir une généalogie de la forme transmoderne qui ne prenne pas la forme d'une rupture avec les formes précédentes mais qui s'y ancre très paradoxalement. Ce rapport doit donc être abordé comme un négatif, au sens photographique du terme. Ce qui devrait apparaître en pleine lumière, le sujet positif de l'étude, les inappropriables, reste dans l'ombre et ce qui ne devait en être que l'arrière-fond, et que je nommerai *le design de l'expérience touristique intense et extraordinaire par l'industrie touristique*, est mis en avant.

HYPOTHÈSES POUR UN TOURISME DE LA FUSION

- Hypothèse 1: Les propositions fournies par le management du tourisme aujourd'hui prennent, à côté des offres de ce l'on pourrait nommer tourisme d'aventure (Curtin 2009), la forme d'un *tourisme de la fusion*.
Est mise en offre *la promesse d'un type de connexion au monde*, à un environnement qui s'apprécie par contraste avec celui qui prévaut dans nos quotidiens. Un *tourisme de l'inséparation* contre nos existences perpétuellement mises en séparation et entretenues comme telles.
- Hypothèse 2: Avant d'être une offre marchande, ce type de tourisme incarne avant tout une promesse. Il repose sur la promesse d'une expérience d'inséparation. Le problème devenant : comment designer l'expérience touristique de telle sorte à garantir la survenue de cette mise en contact ?
Pour ce faire, l'industrie du tourisme aurait recours à un ensemble d'« agences de qualcul » (Callon 2017), et ferait se croiser management du tourisme, psychologie expérimentale, neurosciences cognitive (voire neuromarketing) et expérience des usagers
- Hypothèse 3: Pour que ces trois types d'agences puissent composer ensemble, les acteurs du tourisme auraient besoin d'un opérateur commun pour qualculer au mieux cette expérience. L'expérience touristique étant majoritairement pensée et souhaitée comme expérience « intense », c'est la notion d'« excitation » (*arousal*) qui jouerait le rôle d'opérateur principal et de mise en qualcul de l'expérience du tourisme de et du contact.

Première partie – Une transition récréative ?

I. Le paradigme de la transmodernité

Jean Corneloup, Pascal Mao et Philippe Bourdeau ont, avec d'autres, cherché à porter un regard historique sur les formes culturelles ayant présidé à structurer les pratiques dans les espaces de montagnes depuis une trentaine d'années. Par forme culturelle, ils entendent « l'ensemble des pratiques socio-corporelles, des usages sociaux et des représentations que l'on peut identifier comme emblématique d'une époque et qui s'inscrit au sein d'une organisation plus ou moins formalisée » (Corneloup 2010, 73). Cette approche par les configurations historiques cherche à articuler des pratiques singulières, c'est-à-dire des choses aussi concrètes que des manières d'engager son corps dans un milieu, à des configurations sociétales plus générales. Quatre formes sont ainsi distinguées, que le tableau ci-dessous récapitule: traditionnelle, moderne, postmoderne et transmoderne⁵.

Ces quatre formes marquent les évolutions des manières de se rapporter à la nature du Moyen-âge jusqu'à nos premières décennies du XXI^e siècle. La forme transmoderne est investie, par les auteurs cités ci-dessus, en tant que forme émergente potentielle et alternative aux modèles d'action déployés par les opérateurs du secteur des activités sportives de nature. La documenter reviendrait à étudier les reconfigurations des rapports à la montagne, et plus largement à la nature. Notamment en ceci qu'elle fait suite à deux formes culturelles autour desquelles l'industrie touristique s'est fortement structurée, les formes moderne et transmoderne, centrées sur l'alpinisme et les valeurs relatives à l'effort, l'engagement, la maîtrise technique pour la première et sur la culture de la glisse, des sports-extrêmes et des sensations fortes pour l'autre.

	Traditionnelle	Moderne	Postmoderne	Transmoderne
<i>Époque</i>	12e – 19e	19e – 1970	1970 – 2000	2000 – 2020
<i>Pratiques</i>	Jeux traditionnels	Alpinisme / randonnée	Sports extrêmes, culture free ride	Itinérance, Immersion, cosmotique
<i>Lieux privilégiés</i>	Village, champs	Haute Montagne	Vallées / moyenne montagne	
<i>Mots-clés</i>	Patrimoine, jeux ruraux, rustique, simplicité, dureté, activités montagnardes	effort, contemplation, engagement, souffrance, responsabilité, technique, énergétique	sensation, vertige, glisse, fun, ludique, défi, extrême, extrême, rebelle,	Harmonie, humilité, atmosphère, bien-être, spiritualité, écologie, vitalité, rencontre, expérience, immersion, cosmose
		Outdoor	Indoor / Aroundoor	Outdoor / Wild-door
<i>Sociabilité</i>	rurale, communautaire	urbaine, masculine, élitiste	« tribu »	Métissage, convivialisme,

⁵ Pour le détail de ces 4 formes, voir par ex. Corneloup, 2011, « La forme transmoderne des pratiques récréatives de nature »,

Le cadre herméneutique depuis lequel ces auteurs pensent ces changements est celui de la transmodernité. On trouve une première occurrence et tentative de conceptualisation de la notion dans un ouvrage de 1989, *Le sourire de Saturne*, de la philosophe Rosa Maria Rodriguez Magda. Contextuellement, le travail philosophique de Rodriguez Magda s'inscrit dans un courant « altermondialiste » qui au sortir des années quatre-vingt ne peut plus valider la thèse postmoderne de la fin des grands récits énoncée une décennie plus tôt par Lyotard. En fait d'une disparition, c'est à l'affirmation croissante d'un autre grand récit qu'il convient de réagir : celui de la globalisation. Comment penser les devenirs d'un monde se globalisant en sortant de nos tendances intellectuelles et planificatrices occidentalocentrées ? Tel pourrait être un des axes centraux de sa réflexion. Partant de l'affirmation selon laquelle, nous ne vivons pas dans un monde « post » mais dans un monde en « transformation », elle tente de caractériser un changement de paradigme au cœur même de notre Modernité depuis un principe dynamique de transition qui fasse contraste avec les évolutions proposées par les penseurs d'une postmodernité, essentiellement hédonistes, tribales et dionysiaques (Maffesoli 2000). Parler de transmodernité viserait à la fois à prendre acte de ces transformations, tout en proposant une synthèse dialectique entre modernité et postmodernité. La perspective « altermondialiste », qui aujourd'hui pourrait se reconnaître dans les mouvements décoloniaux, propose à cet exigeant programme de ne pas oublier de chercher les moyens d'hériter des défis pré-modernes. Autrement dit, l'hypothèse transmoderne cultive un type de questionnement qui se demande comment allier un discours sur la crise logique du capitalisme tout en cherchant à renouer, entretenir et recréer des expériences de réenchantement du monde.

L'idée, sinon la nécessité, de la transition est à l'oeuvre également dans un courant en provenance d'Amérique du Sud. Arturo Escobar incarne une des figures contemporaines des pensées de la transition radicale qui, depuis le constat de crise économique et sociale, soutiennent des "processus de transition écologique et culturelle en direction d'un monde qui puisse contenir de nombreux mondes » (2018, 161). S'il ne peut y avoir qu'un seul monde dans le monde — « une occupation mono-ontologique de la planète » (160) — et que cet unimonde craque de toutes parts — la crise est devenue son mode d'existence principal et un de ses moteurs d'expansion —, alors il est urgent de documenter et faire importer des agencements sacionaturels alternatifs depuis des principes qui allient postextractivisme, postcroissance, soutenabilité, *Buen Vivir*, dimension communautaire.

Rapportée aux pratiques récréatives, la forme transmoderne partage cet horizon de valeurs anti-capitalistes et centrées sur une affirmation de la vie dans toutes ses dimensions. Cela se traduit par un certain sens du métissage, de la collaboration et un goût pour les modes de vie communautaires privilégiant un contact direct à la nature à même d'éveiller les consciences écologiques. « *Loin des images marketing de la société de consommation et de la culture de l'excellence et de l'apparence*, écrit Jean Corneloup, *les transmodernes sont à la recherche de sens, de dialogue, de discussion et d'harmonie dans une relation plus partagée du vivre-ensemble au sein d'habitats collectifs et dans les échanges avec les différentes expressions de la nature via les matériaux, pratiques sportives, observation, bio-produits...* » (Corneloup 2011, 23).

Une telle forme serait à rechercher dans des formes d'hybridation entre des activités sportives et un art de vivre écologique⁶. Elles se reconnaîtraient notamment à leur dimension « immersive »,

⁶ Sans d'ailleurs que cette hybridation soit totalement nouvelle, que l'on pense aux expérimentations menées à Monte Verita (Sirost, 2010).

faisant prévaloir un type de contact privilégié à la nature qu'elles produisent, immersion que Bernard Andrieu suppose fondatrice d'une expérience profonde de « modification de soi par l'épreuve des éléments » (Andrieu 2017, 79). Parler de pratiques récréatives sous leur forme transmoderne, reviendrait à mettre en avant les manières par lesquelles elles entretiennent et performent un rapport « écologisé » à soi. C'est depuis cette approche vitaliste, dessinant les contours d'un « éco-développement personnel » que cette écologisation de soi participerait d'une « re-cosmicisation ». Il en va donc du sens profond engagé dans de telles pratiques. Bernard Andrieu a nommé *cosmotique* le sens profond de cette « cosmicisation » contre un sens plus léger, *cosmétique*, et avec lequel on le confond ou auquel on le réduit trop souvent. Si la cosmétique vise le narcissisme des corps beaux, performants et athlétiques, la cosmotique est « une analyse de la profondeur du cosmos et de l'approfondissement de nos corps dans la nature, dans la technique et dans les autres » (79). Dire de la forme transmoderne qu'elle s'épanouit dans une cosmicisation, c'est proposer qu'elle participe d'une écologie qui compose des corps poreux et ouverts, sensoriellement et sémantiquement équipés pour être en relation avec d'autres entités et être en mesure de nourrir ces relations, d'en prendre soin. Antoine Hennion a décrit avec beaucoup de finesse la complexité de ces processus d'ouvertures, d'entremêlements à travers le motif de *l'attachement* (2009 ; 2013), plus récemment l'anthropologue Anna L. Tsing a consacré le motif de l'enchèvement pour décrire l'entrelacement infini et toujours en recomposition des différentes trames qui composent le monde et dans lequel nous nous insérons (2015). La forme transmoderne s'inscrirait dans un mouvement plus général d'une reprise en compte de *terrestriallité*⁷. Soit des pratiques qui ne considèrent plus la nature comme le seul cadre de la pratique mais comme un partenaire agissant.

II. Des pratiques « récréatives ? »

Les pratiques récréatives renvoient à la catégorie très large des activités de pleine nature. La liste quasi-interminable des activités auxquelles renvoient ces pratiques a pour point commun, note André Micoud (2017), leur caractère supposément « inoffensif ». Même si les désigner ainsi laisse précisément entendre qu'elles peuvent ne pas l'être : « *les activités de pleine nature sont des activités qui pour s'exercer dans la "pleine nature" mettent potentiellement en péril cette même "pleine nature"* » (2017, 9)⁸. Nous y reviendrons, mais le périmètre des pratiques « récréatives » est complexe à déterminer. Parler de forme transmoderne est une manière de reconnaître cette complexité et de prendre pour objet la prolifération même des formes hybrides qui s'inventent dans les marges des pratiques les plus reconnues et supportées par les opérateurs du secteur. Le qualificatif « récréatif » est la reprise (au sens quasi musical du terme) de la notion anglo-saxonne de *recreation*, laquelle accueille, articule et indiscerne les champs du loisir, du tourisme et du sport (Bourdeau 2003, 40). Les pratiques en question se mettent à compter précisément en

⁷ cf. *Supra*

⁸ André Micoud liste deux des attitudes majoritaires vis-à-vis des pratiques de plein air : *l'opprobre*, du côté de ceux qui ne peuvent pas ne pas penser que ces pratiques contribuent inexorablement à détériorer la « pleine nature » dont elles se réclament (exemple paradigmatique : les « loisirs motorisés »), et la *reconnaissance*, du côté de ceux qui insistent pour défendre le fait qu'elles impliquent des passionnés qui concourent à la production d'une connaissance pratique *sur* la pleine nature directement réinvestie *pour* cette dernière. L'écologisation à l'oeuvre dans la forme transmoderne pointe vers cette seconde série de pratiques.

ce qu'elles ne sont plus assignables à un univers de référence strict mais qu'elles recomposent, par affinités, de nouveaux territoires d'activités et d'explorations. Parler de récréation en ce sens permet d'inclure dans l'horizon du secteur du tourisme, toute une gamme d'activités qui, jusqu'alors, n'avait que peu de place dans ce que l'on désignait par activités de loisirs de pleine nature : peindre, chanter, herboriser, méditer⁹... S'invitent dans les définitions, des aspects artistiques, mémoriels, spirituels et, pourquoi pas, politiques.

En retraçant les apparitions successives de l'univers sémantique renvoyant aux loisirs, Laurent Turcot identifie l'apparition, au XIIIe siècle de *recreacion*, tiré du latin *recreatio*, signifiant « rétablissement » mais dans le sens de « détente, délassement », soit précisément le type de connotations rapportées aux « loisirs » dont la forme transmoderne cherche à se déprendre. C'est en remontant au milieu des années quatre-vingt, dans la littérature anglo-saxonne, que l'on aura plus de chance de dater ce souci « récréatif ». La notion est associée à un ensemble de concepts alors en plein essor qui nous intéresseront par la suite : *peak experience*, *flow*, *extraordinary experience*... Rapporté à cet univers de références anglo-saxonnes, faire référence à la « *recreation* » renvoie vers des expériences qui se signalent par le type de communion avec la nature qu'elles engagent, le type de sociabilité qu'elles génèrent entre les personnes qui y sont impliquées et les formes d'épanouissement personnel qu'elles suscitent chez chacune des personnes¹⁰. Soit autant de valeurs « profondément frustrées » (Arnould & Price 1993) par les modes de vie nord-américains. Cette « *recreation* » demande et suppose des expériences extraordinaires et intenses.

Par contraste, la reprise contemporaine de la notion se comprend dans un contexte de dépassement d'un modèle touristique en crise, et pointe vers tous les métissages qui le déborde déjà et par lesquels il serait amené à se réinventer. Mais dans quelle mesure ces pratiques peuvent être dites récréatives ? Ou encore, sous quelles conditions la récréation est une notion apte à les qualifier ? L'hypothèse ici suivie est que la prise en compte de la forme transmoderne permet de réinterroger le sens même de récréation, d'en soulever de nouveaux aspects, situant de telles pratiques à la croisée d'espaces de compensation, de réparation, d'expérimentation, voire de réconciliation¹¹.

III. S'adapter et compenser — derrière les mots

On situe désormais un peu plus ce à quoi est susceptible de renvoyer une enquête sur la forme transmoderne des pratiques récréatives. Pourtant, il faut ici ralentir et s'obliger à penser les termes mêmes ici convoqués. La philosophe Donna Haraway ne cesse d'alerter son lecteur sur le fait que les mots employés comptent. Chaque concept, notion, formule, chaque histoire mérite que l'on y porte attention : *it matters what words word words, it matters what stories tell stories* (2016). Or, « transmodernité » et « récréation » ne sont pas sans occasionner des gênes ou des perturbations à qui cherche à se les approprier.

⁹ Peindre et herboriser relèvent, autrement, d'une longue tradition de pratiques à la croisée des champs artistiques, scientifiques et littéraires.

¹⁰ C'est dans l'article d'Eric Arnould et Linda Price (1993), dont il sera largement question par la suite, que l'on rencontre la formule « recreational form ».

¹¹ Sur une écologie de la réconciliation, cf (Zhong Mengual 2018).

Parler de « transition récréative », ce serait associer ces deux univers de référence, l'hybridation et la transition, le métissage et la prolifération. Philippe Bourdeau définit la transition récréative comme « *un ensemble de démarches et d'action par lesquelles les pratiques, la politique et les territoires récréatifs se transforment en cohérence avec des changements culturels, climatiques, énergétiques et économiques* »¹². Ce champ d'étude doit permettre de rendre imaginable un tourisme décarboné, en déprise par rapport à sa prise de participation à tous les excès propres à l'aggravation des pics d'alerte (ce que les anglo-saxons nomment le "*pick everything*"). L'hypothèse fondatrice serait la suivante : le tourisme de crise engendre de nouveaux types de tourisme. Ce sont ces nouveaux types que capturent ou dont rendent compte les pratiques récréatives transmodernes. Poser ainsi, on mesure à quel point ces dernières ne peuvent pas se penser indépendamment des vues et des prises dont elles font l'objet par l'économie du tourisme de montagne. Et, de ce point de vue et dans une certaine mesure, n'est-il pas contradictoire et contre-productif de vouloir associer côte à côte « récréation » et « transmodernité » ?

En ce qui concerne la transmodernité d'abord, Jean Corneloup écrit qu'elle renvoie à « *une société transitive dans laquelle la transition devient le cadre de référence* ». Alors qu'elle se pense comme une alternative aux processus les plus majoritaires de notre époque, le discours sur la transmodernité ne risque-t-il pas, à ses dépens, d'en reproduire et d'en reconduire tout un pan dans son éloge de la transition ? Ce discours sur la transition risque toujours de se transformer en un générateur d'éléments de langage pour un discours néolibéral, et la transition devenir le meilleur accompagnement pour des registres d'action propres à l'hypercapitalisme contemporain (Crary 2014). Que l'on songe, par exemple, à l'analyse de Luc Boltanski de ce qu'il nomme effets de domination complexe ou gestionnaire (2009), soit toutes ces nouvelles formes de domination qui n'excluent pas tant le changement qu'elles ne s'exercent par son intermédiaire. Car si la transition implique un changement permanent, présenté en général comme inéluctable et souhaitable, au moyen d'une incessante altération des formats d'épreuves et des dispositifs de qualification, si elle modifie sans cesse les contours de ce que, par contraste avec le « monde » (ouvert aux possibles et indéterminé), Boltanski nomme la « réalité », elle risque alors d'être un autre nom pour certaines des formes contemporaines de domination. Seuls ceux qui peuvent continuellement s'adapter à ces changements, et qui le peuvent parce qu'ils en sont les principaux ordonnateurs, sont en mesure de tirer leur épingle d'un tel jeu. On voit mal dès lors comment la « transition » serait le cadre approprié et hospitalier pour appréhender des pratiques minoritaires.

Ce qui est en jeu ici, après tout, est la caractérisation et la qualification du mouvement même de « transition », ce glissement perpétuel d'un état à un autre qui finirait, ainsi que le fait valoir Jean Corneloup, par ne plus valoir que pour lui-même, n'être à jamais que son propre cadre de référence. Ces questions ne sont pas nouvelles et pointent vers un ensemble de questionnements caractéristique de la naissance du néolibéralisme, ainsi que le montre la philosophe Barbara Stiegler dans sa stimulante tentative archéologique visant à ressaisir ce moment inaugural dans "*Il faut s'adapter*", *Sur un nouvel impératif politique* (2019). Sa relecture de l'oeuvre influente de Walter Lippmann, qui se pense comme une tentative pour élaborer une pensée politique ayant assimilé les avancées de la pensée évolutionniste darwinienne, ne cesse d'opposer à la *stase*¹³, le flux (le blocage et le retard, contre la transition et la libération). Contrairement à ce que l'on croit trop souvent, le néolibéralisme est un programme politique qui s'est donné en son principe le

¹² Communication séminaire « transition récréative et écologie corporelle », IUGA-pacte, 14 mars 2018

¹³ Empruntant le terme à Nietzsche, la stase désigne ici « tout ce qui relève d'un effort des vivants pour ralentir ou stabiliser artificiellement le flux du devenir » (Stiegler 2019, 14).

désenclavement des forces conservatrices par un geste d'intervention, fût-il politique, économique ou juridique, consistant à favoriser le flux, le changement, soit la transition des sociétés humaines face à un environnement qui par ses avances ne cesserait de perpétuellement nous retarder et nous désadapter. Aux sources mêmes du néolibéralisme, il y a donc un point de vue tout à la fois métaphysique, moral et politique sur la *stase*, sur tout ce qui nous condamnerait à ne pas évoluer, et symétriquement sur le *flux* et l'injonction à transitionner.

À aborder la polysémie des termes de transition et de récréation, que se passe-t-il alors lorsqu'on les associe ensemble ? Est-il possible de ne pas charrier tout cet héritage conceptuel et contextuel ? Sous quelles conditions valoriser la transition comme cadre de référence permettrait-il de sortir de cet horizon néolibéral ?

On a vu que la notion anglo-saxonne de *recreation* permettait de se référer à un ensemble très impur et large de pratiques apte à saisir certaines des évolutions et des formes des activités en montagne. Mais derrière cette origine anglo-saxonne, doit également s'entendre un autre versant de la *recreation* beaucoup plus caractéristique des formes modernes et postmodernes, lesquelles faisaient de ces pratiques des espaces compensatoires et réparateurs. La *recreation*, si elle associe des pratiques très hétérogènes, est aussi l'univers de pratiques par lequel sont mises à distance tout un ensemble de routines quotidiennes, de logiques, de rythmes, de toxicités, qui sont celles de la vie urbaine, des univers professionnels et, plus largement de la vie quotidienne. Arnould et Price (1993) en ont livré l'ultime formule : « *getting away of it all* ».

Cette échappée hors d'un marasme jugé toxique est alors pensée comme un moyen possible pour réparer « son propre rapport à l'univers social » (Della Bernardina, 1996). Thèse que l'on retrouve également formulée en creux dans la théorie de la restauration de l'attention (Kaplan & Kaplan 1989) très souvent mobilisée dans la littérature touristique que nous examinerons plus loin et selon laquelle notre 'attention directe' demanderait à être rafraîchie par une 'attention indirecte'. Cette dernière aurait la vertu de restaurer le cerveau dans ses aptitudes attentionnelles et l'aiderait à revenir à et à soutenir les formes d'attentions directes. Les milieux naturels fourniraient l'environnement le plus propice à ce rafraîchissement et à cette recharge. Une telle notion travaille par exemple en profondeur la conception du projet « Chamrousse 2030 » que Laurent Gaillard, son architecte et maître d'oeuvre, a pensé comme « le lieu du *City break* assuré », proposant que « Chamrousse devienne le jardin de Grenoble ».

Par ailleurs, ce rapport compensatoire à la nature, ce besoin d'échapper à des formes de toxicité quotidiennes, urbaines, professionnelles et relationnelles demanderait d'être soigné par des temps d'absorption intenses et de courte durée. *City Break* oblige. Peu importe la durée de cette immersion, elle sera nécessairement toujours plus courte que les immersions urbaines quotidiennes. Structurellement, sous-jacent à la demande de grand air pur et réparateur gît un impératif d'efficacité : on leur demande d'agir *efficacement* au sein d'un cadre temporel qui ne ménage et ne supporte que de rares échappées. Un tel rapport « compensatoire » offre, en retour, une prise à l'industrie du tourisme qui cible comme produit des expériences extra-ordinaires et vise un tourisme de rupture qui, paradoxalement se présente aussi comme un tourisme de contact : une offre de déconnexion, de dépaysement et de mise en rapport privilégiée avec des milieux naturels, où la mise en contact est pensée depuis une expérience de fusion. De quoi marketer des offres calibrées qui allient rupture et déconnexion, sensation et dépaysement, intensité de la fusion et confortable sécurité.

Portrait 1 : Les chemins du féminisme de Caroline BOILLET

Partir, pour moi ça a voulu dire inventer quelque chose, j'appelle ça expédition. Il s'agit de partir sac au dos en m'autosuffisant. Chaque expédition demande une préparation, je planifie les questions matérielles, les besoins pour dormir, pour manger. Il y a un côté apprentissage de nouvelles compétences et accomplissement d'un projet, longtemps rêvé, projeté par avance. J'ai un plan et j'observe comme il se performe. Et c'est une des choses que j'aime, voir tous les ajustements par rapport au réel, parce que c'est là que je fais des découvertes et c'est là qu'il y a de la beauté. Il y a quelque chose qui me fascine dans cet écart et dans le sentiment qui le précède ou qu'il requiert : me sentir prête, échauffée, éveillée. Il faut faire le deuil d'une expérience rêvée, pour moi par exemple ça pouvait être le fait de faire une expérience qui idéalement se serait faite sans contact avec personne. Je n'ai pas vraiment réussi à me mettre à ce point-là à l'écart, alors j'ai transformé ce désir. C'est devenu « comment trouver un autre contact ? ». C'est pour ça que je fais de ces expéditions une performance. Je les prends comme l'accomplissement d'une partition d'expédition que j'ai pu en partie établir, fantasmer, puis cet accomplissement prend des formes toujours autres, détournées. C'est parfois stimulant, parfois un peu frustrant. Mais ça fait partie de ce que je recherche : prévoir et qu'il se passe finalement tout autre chose.

J'ai beaucoup écrit pendant l'hiver qui a précédé ma première expédition. Je faisais des listes de matériels, ce dont je présumais avoir besoin, j'écrivais ce que je pressentais qui serait bon pour moi dans ces conditions encore inconnues. Une pragmatique. J'avais besoin de construire mon confort. Je n'arrêtais pas d'aller demander des conseils aux vendeuses d'un magasin de sport, elles devaient bien me connaître à ce moment-là. Il fallait que je trouve la bonne tenue, celle dans laquelle je me sentirais bien, pas forcément celle qui ressemblerait le plus à ce que l'on voit dans les catalogues de magasins de montagne mais celle que je me serais choisie, que j'aurais essayée, éprouvée, validée : un t-shirt à manches courtes, des chaussettes sans élastique, une casquette, un short court et un foulard. Tout en coton pour éponger la sueur, baigner dans une matière poreuse.

Ensuite, le socle de cette partition, c'est partir marcher seule en tant que femme. Ce qui veut dire dormir seule et me confronter à des peurs, les chiens, les hommes... Dormir seule, pour moi, ça voulait dire arriver à me déposer dans un endroit qui fasse foyer. Parce que dormir ce n'est pas rien et je ne dors pas n'importe où. Dormir, c'est se déposer dans le sol. Et on ne se dépose pas dans le sol si on se sent menacée. Alors tout ça prenait la forme d'une enquête sur comment est-ce que je pourrais réunir les conditions pour pouvoir me déposer dans le sol, dormir, faire foyer.

J'ai bien vu que ce qui était sécurisant, par rapport à ça, c'était le mouvement. Quand j'étais en mouvement je me sentais hyper bien. C'est dès que je m'arrêtais que je pouvais sentir une insécurité monter. C'est très étrange parce que cette insécurité, bien sûr elle vient de moi, j'étais venu m'y confronter, mais j'ai aussi beaucoup été chargée par les personnes, des femmes surtout, que j'ai rencontrées en chemin et qui me disaient « une femme, toute seule, vous n'avez pas peur ? », ben si, ben non. La peur se fait une place dans l'aventure. et moi je lui ai fait de la

place. Je l'ai laissée exister, je suis allée à sa rencontre, et j'ai négocié avec. Je ne dis pas que j'avais les mêmes peurs que ces femmes mais qu'en tant que femmes nous étions traversées par des affects similaires.

La première fois que j'ai croisé seule, un homme, je me suis cachée. J'ai sauté derrière un bosquet et j'ai attendu qu'il passe. Je l'ai regardé filer. Un des trucs qui est en jeu pour moi dans ces expéditions, c'est développer de l'empowerment. Comment est-ce que je régule des scénarios catastrophes qui s'affolent très vite dans mon imagination, pour sentir le tangible dans ce qui est là, ce qui est réel, arriver à m'y sentir bien ? C'est une question politique, parce que ces énoncés que j'ai reçus toute ma vie et que me répétaient encore ces femmes croisées, se présentent comme des vérités, ils sont censés incarner un morceau de nature : être une femme seule dehors, c'est dangereux. Et oui, c'est le cas d'une certaine manière, mais qu'est-ce qui participe à instaurer cette nature, ce danger-là. Donc, pour moi, marcher c'est questionner tout ce qui crée de « la nature », c'est aller confronter cette nature, ne pas la prendre pour acquise. Le féminisme, mon féminisme, est présent quand je dis ça. Je vois l'aspect construit de cette nature, je vois que les choses ne sont pas arrêtées. Dans le féminisme matérialiste, on sait que le corps est construit et si on sait ça, on sait qu'on a une capacité d'action. Et moi, je suis d'accord avec ça. Mais c'est une chose de le comprendre mentalement et une autre de le sentir, de l'éprouver, d'en faire l'expérience, de l'intégrer dans ma matière. C'est ça qui était en jeu dans mes expéditions. Une des choses en tout cas. Et je pense que j'avais besoin de l'éprouver seule, parce que des expériences collectives de puissance, j'en ai plein, mais est-ce que seule je peux en impulser ?

Marcher et le rapport à l'endurance que ça implique aide, je crois. Soutenir, toujours soutenir une activité. Partir marcher aux heures chaudes, parce que j'aime ça, j'ai l'impression d'être une pierre qui se régénère, parce que j'aime transpirer, et d'abord lézarder avant de partir. Commencer ma journée par un faux départ, parce que ça c'est un pattern que je me suis découvert. Partir et marcher d'une traite, d'un élan, sans quasiment m'arrêter, ni manger. Je pars et je m'arrête et entre les deux, c'est une longue traversée. 10h-18h, parfois, plus ; j'aime que ça s'étire. Il faut trouver mon rythme, et ça aussi ça a été une découverte, avoir un souffle profond, sentir la musculature de mes jambes, rencontrer mes jambes, tout ça a fait apparaître des capacités physiques que je ne me connaissais pas. Maintenant je sais que je peux.

Concrètement, enfin pas si concrètement que ça, mais c'est très tangible d'une certaine manière dans mes sensations, ce que ça fait pour moi de partir marcher seule, à intervalles réguliers, c'est recréer des connexions, ça vient chambouler des manières dont j'organise ou s'organise le monde autour de moi, en petites découpes ou polarités. Hubert Godard parle de cette dissociation entre voir et être vue par exemple. Il dit que chacune de ces dissociations à l'intérieur d'un sens sont les endroits où la violence vient se loger et s'incarner. Dans mes marches, je me sens traversée d'une même chose entre la montagne et moi, j'ai la sensation d'une matérialité hyper forte. Je sais, c'est un peu bateau de dire ça, mais je sens des sortes de correspondance et je sens que ça, c'est bon pour moi. Ça vient recréer du lien par rapport à des dissociations. Ça joue des résiliences en venant recomposer mes sens. Ça me montre les potentiels que la situation offre. Je cherche ça, me sentir comme dans une petite danse avec le milieu.

Deuxième partie – Extension du domaine du tourisme

I. Les besoins de l' « après-tourisme »

Le modèle économique du tourisme de montagne est à bout de souffle. Modèle de « monoculture » centré sur les activités de la neige, et pour cette raison quasi-circonscrit à la saison hivernale, il est en proie à une triple crise, climatique, énergétique et économique (*“triple crunch”*). Dans un contexte de mutation climatique, de raréfaction croissante et annoncée de la neige, les coûts liés à l'exploitation de ce modèle des sports d'hiver ne vont cesser d'augmenter dans les années, sinon les décennies, à venir.

Philippe Bourdeau (2003) rappelle que le tourisme de montagne a d'abord été estival et supporté par les activités relatives à la conquête des grands sommets alpins. Ce n'est que dans les années cinquante et soixante que le tourisme hivernal a éclipsé, en terme d'importance économique, cette forme première. Durant toute la seconde moitié du vingtième siècle, c'est ce tourisme centré sur les sports d'hiver qui va continuellement et considérablement augmenter son poids dans les systèmes socio-économiques locaux. Mais plus s'est intensifiée cette importance, plus il s'est dissout au prix d'une double tendance : diversification croissante du marché des loisirs sportifs de montagne et segmentation à outrance des disciplines sportives. Au point que l'essor des nouvelles pratiques caractéristiques de la forme postmoderne s'est singularisé par une dissémination des sites de pratiques et une archipelisation des communautés de praticiens et d'amateur. Ces reconfigurations ont engagé l'ensemble du secteur dans un processus de recomposition des systèmes touristiques que Philippe Bourdeau (2012) nomme « après-tourisme » :

« à mesure que le tourisme devient central dans les modes de vie, les économies et les territoires européens, il semble paradoxalement se diluer, se dissoudre et se dérober en tant que porteur de spatialité, de sociabilité et de temporalité spécifique » (31).

Or, paradoxalement, la marginalisation de la montagne estivale fait qu'à partir des années quatre-vingt, certains opérateurs commencent à y déceler un potentiel de développement complémentaire, sinon alternatif, susceptible de palier la crise de croissance des sports d'hiver (Bourdeau 2003, 62). Devant ce phénomène d'une hégémonie en crise, d'un éclatement des pratiques, d'une mutation écologique, les opérateurs industriels et les collectivités territoriales sont en demande d'études pour saisir, comprendre et accompagner ces transformations. Leur modèle prend de plus en plus la forme d'une stase que les flux économique-climatico-énergétiques obligent à dépasser sans retard. Leur problème consiste à comprendre ces métamorphoses afin de pouvoir continuer à produire une offre capable d'atteindre cet éclatement-même. Le secteur cherche les moyens par lesquels étendre leurs offres à des territoires et des pratiques qui se sont épanouies en marge de celui-ci.

II. Réappropriation et marchandisation

La « touristification » des pratiques

Les profondes mutations que connaît le secteur des « activités physiques de pleine nature » depuis une vingtaine d'années et qui l'obligent à engager un processus de recomposition des systèmes touristiques prend donc la forme d'un *débordement*. Les pratiques débordent les cadres traditionnels des activités de plein air, telles qu'elles pouvaient exister sous les formes modernes et postmodernes. Le flux créateur des praticiens a débordé de toute part la *stase* économiquement prédominante d'un modèle économique rendu à sa crise¹⁴. Mais c'est ce débordement même qui, dès lors, apparaît comme un champ d'opportunité. Dans un tel contexte, les pratiques récréatives font l'objet d'une attention toute particulière, en tant qu'elles incarnent en acte les transformations dans les manières de pratiquer la montagne et les espaces naturels. C'est parce que les pratiques récréatives transmodernes (Corneloup 2011) engendrent de nouvelles spatialités, de nouvelles sociabilités et temporalités en-dehors des hauts lieux sportifs et récréatifs que sont les équipements structurants qu'elles séduisent autant. Le secteur du tourisme se retrouve en position de devoir rattraper des pratiques qui lui échappent, et voit dans ce rattrapage une aubaine formidable dans une situation de crise du tourisme hivernal de « monoculture ». Leur paradoxe : elles constituent un cœur de cible privilégié pour une industrie du tourisme en recomposition en même temps qu'une visée impossible en exerçant une forme de critique en acte à son endroit. Comme des lignes de fuite *inappropriables* à l'industrie du tourisme.

Un des processus alors observable est celui visant à capter et concentrer sur le territoire rayonnant de la station un ensemble d'activités disséminées et se disséminant depuis une logique de réappropriation. Philippe Bourdeau a, par exemple, analysé le processus par lequel la culture « freeride » qui avait émergé dans les années quatre-vingt dix en marge des usages et pratiques constitutives de la station de sports d'hiver, a été très vite récupérée et intégrée au point de contribuer activement, à peine quelques années plus tard, à la redéfinition de ce que devait être une station en termes d'aménagement des pistes, de services proposés, d'animations. En s'alignant sur une sous-culture marginale, les stations de sports d'hiver ont réussi à marketer une offre scénarisée autour de la « glisse », du « fun » et à se fondre dans l'espace de pratique qui lui semblait *a priori* critique.

Ce processus de réappropriation n'est pas propre aux sports d'hiver, on l'observe pour la quasi totalité des pratiques qui ont émergé dans cette même décennie (via ferrata, canyoning, pistes de luges ou parcours d'accrobranche)¹⁵. Ce processus de réappropriation produit trois types d'effets convergents : Ils contribuent à standardiser et domestiquer les lieux et les temps de pratiques, ils engagent une production de sites de pratique relevant d'un marketing des espaces et des services ; ils banalisent l'idée d'un accès payant à des sites naturels, contre les valeurs de liberté et

¹⁴ Même s'il convient de nuancer ici. Crise il y a. Mais pour l'instant, les opérateurs, supportés notamment par le département, s'en tiennent à l'exploitation du modèle économique existant, moyennant quelques ajustements à la marge. Voir par exemple, le rapport publié en décembre 2018 par le Conseil Départemental : « Perspectives d'enneigement et impacts sur les ressources des stations iséroises [2025-2050] ».

¹⁵ Rares sont les pratiques qui ont réussi à résister à ces formes de réappropriation par le marché. Voir, pour un exemple réussi, dans un tout autre contexte et à propos de toutes autres pratiques, la résistance à des collectifs de surfeurs « Blacks Shorts » sur la côte nord de Hawaï contre la sportisation du surf qu'à bien documenté Jérémy Lemaire (2017)

de gratuité associées aux pratiques de montagne; enfin, en participant d'une économisation croissante de ces activités, ils transforment insidieusement les praticiens en consommateurs de service et d'équipements (Bourdeau 2003, 156-158)

Jeux de langage : le tourisme face-à-face

Un des problèmes centraux auxquels nous nous confrontons ici vient du fait que « tourisme » renvoie à au moins deux univers de sens radicalement différents, pour ne pas dire opposés. Un peu comme le terme « psychologie » qui est à la fois un savoir d'expert et, comme les nomment les philosophes analytiques et certains anthropologues, une *folk category*, « tourisme » renvoie à des réalités différentes selon qu'on l'entreprenne du point de vue des opérateurs ou des simples praticiens. À la manière de Wittgenstein, qui le disait des verbes psychologiques, on pourrait dire que « tourisme » appartient ou produit des jeux de langage tout à fait différents. D'une prise d'air pour ceux qui se l'octroient, il devient une industrie pour ceux qui le produisent. Dans ce deuxième registre, on pourrait suivre la définition que Rodolphe Christin propose du tourisme dans son *Manuel d'anti-tourisme*, à comprendre « désormais [comme] le résultat d'une ingénierie sociale dédiée à l'aménagement de l'espace et à l'organisation d'offres commerciales adaptées » (2017, 102).

Un article du Dauphiné Libéré, en date du 7 novembre 2018, illustre bien cette duplicité et surtout la tendance à ne considérer du tourisme que cet aspect-ci, son jeu de langage expert. Intitulé « Les Isérois, amoureux de la montagne », l'article entendait présenter les résultats d'une « vaste consultation » organisée par Isère Tourisme à l'été 2018 sur le site Internet du quotidien. L'enquête partait d'une question (en produisant déjà ce geste étrange consistant à amalgamer les Isérois aux lecteurs de son journal) : « comment voulons-nous vivre la montagne en 2030, nous, Isérois ? ». Et, en fait d'une première synthèse, l'article relevait plutôt d'une libre tribune pour Vincent Delaitre, directeur d'Isère Tourisme. Cette tribune manifestait à chaque ligne le glissement systématique d'un sens du « tourisme » sur un autre, sa forme « experte » sur sa forme « folk ». Avant de livrer ses propres analyses, ce dernier se félicitait d'avoir pu « récolter l'avis des Isérois, car on ne peut pas développer le tourisme chez eux sans eux ». Alors que l'enquête s'interrogeait sur le sens de l'attachement, sur les valeurs associées aux montagnes, sur ce que « vivre la montagne » signifiaient pour les « Isérois », le directeur d'Isère Tourisme en retraduisait les enjeux par la formule : « développer le tourisme chez eux ». Il construisait une apparente correspondance de l'une à l'autre, en masquant le travail de glissement et de retraduction nécessaire pour que cette correspondance paraisse aller de soi.

L'article multiplie ce genre de glissements discrets et de recadrages efficaces, comme lorsque Vincent Delaitre tire le premier enseignement de la consultation relatif à « l'attachement viscéral des Isérois » à leurs montagnes et à l'inquiétude exprimée sur ce qu'elles pourraient devenir. Il entend cette inquiétude pour le devenir de ces espaces naturels, il y voit un « message » : « ce message, c'est donc qu'il faut préserver ce capital nature et en faire un lieu d'excellence, d'éducation, une vitrine réussie. Mais une vitrine vivante ». Il glisse, ce faisant, insensiblement d'une inquiétude à une autre, de l'inquiétude des « Isérois » à celle(s) des opérateurs touristiques quant au devenir de leurs activités devant la crise de leur modèle économique. Ainsi, poursuivait-il, « cela ne signifie pas qu'il faut oublier le ski, mais qu'il y a beaucoup d'autres propositions à faire. En hiver mais pas que. La montagne de 2030 ne se vivra pas que trois mois par an mais douze

mois, avec des offres et des services nouveaux, différents »¹⁶. On n'en saura pas tellement plus sur les inquiétudes des Isérois et ce ne sont pas les leurs que ces propos visent ici à rassurer. Les opérateurs touristiques, en revanche, peuvent compter sur une extension de leur période d'activité et sur le fait que l'on pense pour eux le type d'offres et de services nouveaux qui leur permettront de générer de l'activité. Eric Piolle lors du discours d'ouverture de l'édition 2018 du salon de l'aménagement en montagne, Mountain Planet, déclarait : « *Il est temps de s'adapter, d'être créatif. Il y a là un défi que nous devons relever avec optimisme. Nous pouvons inventer un avenir durable pour nos montagnes* ». Mais cette profession de foi prenait une teinte toute différente lorsque, quelques minutes plus tard, Violaine Demard qui représentait le Préfet de l'Isère, précisait les objectifs du département, en faisant valoir sa volonté de s'engager dans une industrie touristique quatre saisons. « *L'État, annonçait-elle, ne souhaite pas que la montagne soit un sanctuaire déserté. Si nous souhaitons ne pas en arriver là, il nous faut innover* ». Et de citer la neige de culture comme moyen favorable à cet engagement.

Des formes d'appropriation : « Chamrousse 2030 »

Cette pratique du glissement est sensible dans la plupart des stations de sports d'hiver qui continuent de mettre la priorité dans le développement et l'intensification des activités liées à l'exploitation de la neige. Lors d'une présentation du projet « Chamrousse 2030 » les 14-15 juin 2018, dans le cadre d'un séminaire sur les nouveaux territoires de Montagne qu'accueillait la station, Franck Lecoutre, directeur de l'Office de Tourisme et interrogé sur les projets d'investissement de la station, répondait en réaffirmant que « *la neige est notre matière première. On n'a rien encore inventé de mieux, surtout parce que ça nous permet de travailler sur des masses très importantes de clientèles. On a essayé d'autres produits complémentaires, la rando par exemple mais c'est difficile à commercialiser, le vélo... c'est compliqué. Il n'y a rien de plus facile et de plus ludique qui rapporte autant d'argent que la neige. Et ça, parce qu'on a un protocole industriel : on transporte des milliers de skieurs par heure* ». On pourrait targuer du fait que ce qu'exprime ici Franck Lecoutre ressemble à une recherche d'optimum entre une offre et une demande sur un marché économique, celui du tourisme de montagne. Qu'il n'y a rien là d'illégitime à vouloir faire se rencontrer le plaisir et l'industrie, tourisme « expert » et tourisme « folk ». Ce qu'il reconnaissait et affirmait, d'ailleurs : « *notre travail revient à constamment se demander comment on gagne de l'argent et on procure du plaisir aux clients* ».

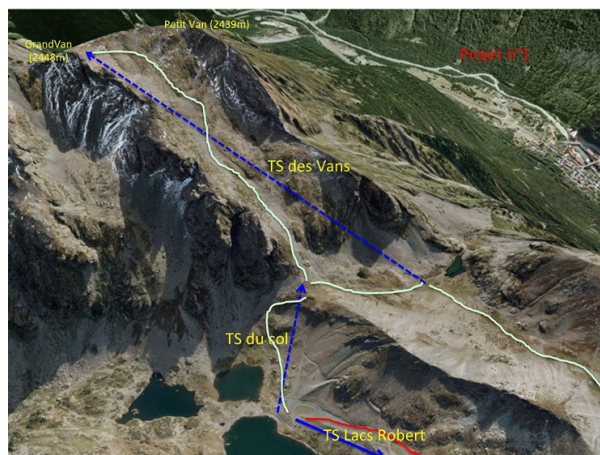


Figure 1. Projet d'extension des Vans de la commune de Chamrousse

Mais ce qui passe alors pour une recherche d'op-

¹⁶ Notons au passage que ce qui est présenté ici comme un « enseignement » était en fait déjà tout à fait validé comme futur préconisé : dans un article du 19 avril 2018 le *Dauphiné Libéré* titrait déjà : « *Une montagne accessible quatre saisons* ».

timum ne peut s'obtenir autrement qu'en privilégiant un « tourisme » sur un autre.

En 2015, le maire de Chamrousse, Philippe Cordon, annonce un programme de renforcement de la station et présente un projet d'extension de son domaine skiable par l'exploitation de la combe des Vans au-dessus des lacs Robert. L'enjeu est d'importance, une telle extension permettrait à la station d'afficher un plus grand nombre de kilomètres de pistes (dépasser la barre des 100 km) et un dénivelé plus important (+ de 1000m). Ces chiffres permettraient stratégiquement d'accompagner et de légitimer un projet d'urbanisme d'ampleur censé amener de nouvelles constructions et services (résidences, hôtellerie, commerces, balnéothérapie, salle de spectacle...). Aux yeux de Philippe Cordon, un tel aménagement se justifie par le fait qu'il provoquerait un cercle vertueux : l'extension du nombre de visiteurs/jour justifiant l'extension du parc hôtelier, et l'extension du parc hôtelier justifiant l'extension du domaine skiable.

L'annonce du Maire de Chamrousse a suscité l'indignation et a provoqué une mobilisation citoyenne en faveur de la défense du site. Le site avait été classé en 2000 (loi paysage du 2 mai 1930) et le vallon des Vans avait été intégré en 2002 au réseau des espaces protégés Natura 2000. Cette extension aurait nécessité le déclassement du site par le Conseil d'État et par le Ministère et, en retour, un engagement en faveur d'un ensemble de mesures compensatoires. Parmi les associations engagées, *Mountain Wilderness* soulignait dans un de ses communiqués de presse que « toute l'émotion née de ce projet destructeur soulign[ait] l'incompréhension et le malaise des citoyens face à la *volonté d'appropriation de la montagne par des intérêts économiques*¹⁷ ». Le cas de Chamrousse est intéressant puisque la commune est propriétaire du domaine skiable et de l'exploitation des remontées, contrairement aux hyper stations gérées par la *Compagnie des Alpes*, telles que Serre-Chevalier, les Menuires, Val d'Isère, etc., qui paient aux Communes, propriétaires des domaines, une redevance.

L'histoire environnementale nous apprend que le concept de propriété n'a pas toujours été le même et les conflits de valeurs et d'usage relatifs à ces différences ont été à la base de nombreux conflits territoriaux, industriels et coloniaux (Graber et Locher 2018). En l'occurrence, que ce soit au niveau de l'histoire du concept de propriété aux États-Unis qui connaît un tournant au 19e siècle (Cronon 2018) ou dans la longue histoire du même concept tel qu'a pu l'analyser, en France, Sarah Vanuxem (2018), à partir d'une spéculation sur les origines romaines de notre tradition juridique et ce que cela impliquerait dans notre manière de penser la propriété si on rendait vivant cet héritage, un certain concept de propriété s'est imposé au détriment d'autres. Ce sont toutes les conceptions valorisant les usages, l'usufruit, les « propriétés simultanées », toutes les manières d'envisager la propriété qui rendaient *inappropriables* les terres sur lesquelles ces droits s'exerçaient qui ont disparu. Loin d'une lecture évolutionniste, cette disparition est le fruit d'un travail politique intense, de choix délibérés, d'alliances passées entre industriels et juristes, ainsi qu'a pu le montrer Horwitz (2018) ou encore Theodore Steinberg dans le cas de l'appropriation de l'eau par l'industrie aux États-Unis au 19e siècle (2018). Être propriétaire a fini par ne plus vouloir dire qu'une chose¹⁸ : le droit à s'approprier et aménager un espace pour en tirer profit. Un droit à assujettir et dominer une terre, soumise à un propriétaire en droit d'en revendiquer la jouissance exclusive et privative. Un droit d'appropriation.

Le projet d'extension de la station de Chamrousse relève de l'exercice d'un droit de propriétaire à exploiter librement une terre et à y inscrire un type d'activité. Mais, à vrai dire, l'appropriation joue

¹⁷ <https://www.mountainwilderness.fr/se-tenir-informe/actualites/nos-600-coeurs-ont-remporte-la-partie.html>

¹⁸ Et c'est l'intérêt du livre de Sarah Vanuxem de spéculer quant au fait que l'article 544 du Code Civil (1804) puisse à *minima* faire valoir un double sens à partir d'une analyse du double sens du verbe pronominal « s'approprier », cf. *Supra*.

aussi ailleurs et autrement, sous d'autres formes. Précisément dans le passage préconisé de la « station de sports d'hiver » à la « station de montagne », c'est-à-dire dans la promotion d'un tourisme quatre saisons qui, s'il peut faire-valoir d'autres formes de tourisimes, peut également prendre la forme d'une logique d'extension spatiale et temporelle de l'emprise des activités de la station sur les milieux dont elle prend possession. Ainsi, pour Chamrousse, les perspectives de transition se modèlent depuis une double perspective d'intensification d'une activité centrée sur le ski et la neige d'une part, et d'autre part de diversification des activités et des publics. Diversification de l'offre des activités de pleine nature : luge, vtt, randonnée poney, nuit en igloo; et diversification de l'offre hors loisirs de montagne : shopping, concert, restaurant, « expérience spectateur », etc. Sans que cela n'écarte d'ailleurs la difficulté relative au fait d'investir dans les bons équipements structurants, de trouver les formats et les cadres qui permettront de transformer ces activités en offre commercialisable et rentable.

Quand ce ne sont pas des activités relatives à des pratiques de plein air, les opérateurs se tournent et investissent massivement vers une offre hors loisirs de montagne (expérience spectateur, shopping, restaurant...) et escomptent de ces investissements un élargissement de leur cible clientèle en faisant le pari que ces équipements attireront de nouveaux publics jusque dans la station. Diversifier revient ici à une logique d'extension de l'offre pour permettre à la station d'être occupée toute l'année de façon différenciée : la semaine pour le tourisme d'affaire, les week-ends et les vacances pour le tourisme de loisir, etc. Cette manière de penser la « transition » de la station, son « adaptation », comme le dit Franck Lecoutre, est une autre forme d'appropriation qui complète la première.

Pris dans et par ces rapports d'appropriation et dans la substitution systématique de la forme « experte » du tourisme sur sa forme « folk », un site touristique correspond à l'ensemble des moyens mis en oeuvre pour capter des pratiques et construire, autour de ces dernières, des infrastructures permettant directement (forfait, location matériel, accompagnement, péage) ou indirectement (logements, loisirs, restauration...) de les repositionner dans un secteur marchand et de générer une activité économique. Cette marchandisation est tributaire d'une forte demande de la part d'une clientèle touristique qui cherche à allier simplicité de l'accès, intensité de l'expérience et sécurité. Comme le notent les deux historiens de l'environnement Frédéric Graber et Fabien Locher en ouverture de leur ouvrage *Posséder la nature - Environnement et propriété dans l'histoire*, « ce qui est remarquable, ce n'est donc pas seulement que l'ordre de l'appropriable s'étend, mais surtout que les modalités de cette appropriation sont très spécifiques : les formes de la propriété sont articulées à des dispositifs matériels, à des outils techniques et économiques, qui constituent la marchandise en fonction d'un certain type de marché, et la constitueraient autrement pour un autre » (2018, 18).

Portrait 2 : Devenir Bambou avec Michael BRAND

C'est là que j'ai commencé la slackline. En fait, il n'y a pas tant d'autres lieux, c'est ici pour moi. Il y en a eu d'autres, mais par rapport à la tranquillité et à l'accessibilité... Et puis tu sais, c'est aussi un lieu de rencontre gay, il y a un circuit de promenade qui est plutôt proche de la route là-bas. Avant la slackline, je marche lentement, alors ça met un peu le doute. C'est un peu comme si je me promenais aussi sur ce circuit. Et ça me plaît, ça me plaît d'être là. J'aime bien ici le fait d'être un peu en nature. C'est un peu couvert et en même temps il y a cette ouverture sur les montagnes, sur ce grand champ là. Il y a une arène d'arbres et une ouverture sur les montagnes. Et là, deux arbres, éloignés à peu près de 22 mètres. Il y a aussi ce bouquet de bambous. Il est important pour moi ce bouquet, les bambous sont hyper sensibles au vent. Dès qu'il y a un petit souffle d'air, ils frissonnent. Et j'aime bien être près de ça, près d'eux, être en empathie avec cette qualité. Un bambou parmi les bambous... En tout cas, à une époque, j'étais vraiment proche d'être un bambou (rires).

J'ai tout mon petit rituel, arriver à pied après une marche d'environ une heure. Y aller en marchant c'est important, la marche est devenue importante, ce moment-là. La slackline m'a vraiment fait aimer la marche, pas une marche droite, mais comme une goutte d'eau qui se masse pour avancer. J'aime avoir la slack sur le dos, rejoindre mon spot, chercher la tranquillité sans avoir besoin d'être invisible, tendre la sangle, trouver la bonne tension, la tester, goûter la texture sous les pieds et puis m'installer dessus. Sans échauffement particulier. Un peu pour me réveiller, je commence par accentuer les clapotis de la slack, provoquer des petits rebonds et me laisser rebondir avec. Un tout petit peu, pour ne pas mettre trop de challenge, pas trop de sérieux. Ça peut être fort de me mettre à l'écoute et de laisser apparaître les clapotis qui ont besoin d'apparaître... Je ne peux pas les anticiper, ni les mémoriser, moi je peux que être une surface d'accueil par rapport à ça. Je ne sais pas trop d'où ils viennent, peut-être du vent, peut-être des muscles qui se contractent et se relâchent.

Quand j'ai commencé la slackline, je venais de découvrir la danse. Ce qui m'a tout de suite plu avait à voir avec une recherche de l'équilibre, une aisance corporelle dans l'idée du mouvement. Mais surtout, il y avait cette idée que la slackline pourrait être comme un lieu pour me rencontrer et me former comme danseur. Puis il y a eu une deuxième vague, le moment où j'ai commencé à me demander, et si je fais moins, qu'est-ce qui se passe ? Est-ce que ça danse ? La slackline est venue éprouver le danseur, physiquement déjà, presque nerveusement, mais surtout dans l'image de ce que serait la danse, par où elle passe. Dans ce « faire-moins », on se laisse toujours surprendre par ce « moins », je crois. Je ne parle pas d'un « moins » monacal, c'est un « moins » qui peut prendre toutes les formes. De là, je me suis engagée vers quelque

chose que je pourrais reconnaître comme une pratique méditative. Je suis parti de l'imaginaire d'un funambule qui projetterait son regard au-dehors, qui s'y accrocherait pour rester en équilibre, pour migrer vers quelque chose où je ne voulais plus figer mon regard, je voulais qu'être en équilibre veuille dire être libre. Et j'ai commencé à défaire la projection du regard qui va chercher le monde « dehors ». J'ai ramené le monde à l'arrière de mon regard.

Au début, je ne pouvais pas ne pas fixer le mousqueton rouge en face de moi. C'est ce que font les personnes qui débutent. Aujourd'hui, mon mousqueton rouge, c'est la globalité. Spontanément, je fixe tout. Je saisis l'ensemble et non plus un point. Je suis avec la sensation de moi-même et sans hiérarchie à l'intérieur de ça. Sur la sangle, je cherche à être un peu sur le pied externe. Je me suis observé marcher pieds nus, ce n'est pas tout à fait la même chose, là c'est vraiment une sangle et c'est comme si je l'enrobais d'abord avec mes jambes, avec l'extérieur de mes jambes. Puis les premières choses que je fais, c'est me détendre, prendre plaisir, sentir les rebonds, donner mon poids à la slack, sentir comme ça revient, je réveille le haut du crâne, les oreilles....

Si je ferme les yeux, spontanément, ce qui est là, c'est la sensation équivalente de derrière, de devant, en haut, en bas. L'espace et le corps, c'est un peu comme si je les appréhendais comme une chose. Je ne pourrais séparer une chose d'une autre. Ce que je note, dans cet état, c'est que ça parle : mon poids, les chants d'oiseaux, les bruissements des feuilles de bambous, ma respiration, tout ça. La respiration c'est important, je remplis un volume dans un autre volume. Je recherche, ou je convoque, je sais pas ça dépend des jours — des fois je dois plus le chercher que d'autres — une qualité qui se rapproche de quelque chose de liquide, d'aquatique même dans le sens où tout se répercute partout, tout est entendu partout. Ma tête, mes bas, mes jambes, ma colonne vertébrale, mes yeux, mes pieds, c'est un volume d'eau. Un volume d'eau qui est contenu dans un autre volume, en continuité. Je dirais, quand même, que je sens que je ne suis pas dans de l'eau, c'est à l'intérieur que c'est plutôt de l'eau et à l'extérieur, c'est... c'est plus... ouais, je sais pas...

Quand je monte sur la slack, je rentre en contact avec l'intérieur. Je sens bien là que je contacte... tout mon corps contacte, à travers la peau, l'air. Mes pieds contactent la slack. En fait, il n'y a pas à contacter, c'est... c'est... Devant moi, je sais que je peux ouvrir les yeux, je peux voir un espace et me distancer des choses. Je sais que les choses ont une distance par rapport à moi. Mais là, les yeux fermés... je sens bien qu'il n'y a pas les yeux, mes paupières et un espace qui serait un vide. C'est tout de suite quelque chose d'autre, l'air, tout de suite une densité, une présence. Je perds l'idée, le sentiment d'être deux. Tactilement...ouais, c'est ça, je peux pas être deux. Après, si je cherche à partager ce que je dis, je vais faire référence à « mon corps » et puis « l'espace », mais dans la sensation, tactilement, je différencie pas. C'est un peu difficile à dire, je cherche, mais il y a quelque chose d'assez intéressant à cet endroit-là pour l'esprit, le mental. Je ne peux plus penser, quand je suis sur la slack... les pensées sont parties parce que... nan mais les pensées sont pas parties, mais je ne peux plus me raconter l'histoire d'un corps face à un environnement ou même dans cet environnement. Je peux pas dire « deux ». C'est une sensation de volume qui a pris le dessus sur le face-à-face moi/monde.

Tendre la slackline, c'est un peu étrange, c'est un ruban de sol suspendu dans l'air. Là, avec la sensation du vent, je dirais que c'est une pratique aérienne mais en même temps, toute cette

eau en moi, je vois bien qu'elle veut aller vers le bas, qu'elle aime cette attraction. J'ai donc aussi toujours la sensation d'être terrien, d'être rattaché à la chute, voire à l'écoulement. Aérien, quand même dans la sensation de la peau, dans l'éveil de la peau, toute une sensation d'envol... Mais ce qui est sûr, c'est que ça a changé mon rapport à la terre, mon déplacement sur la terre. Et aussi dans le lien. La terre est ronde, moi aussi je me sens rond.

La slackline m'a fait sentir des choses à cet endroit-là. Elle m'a fait sentir, tout bonnement, une légèreté dans... mais quand même je vais essayer de le dire... mais étonnamment, quelque chose comme une unité. Non, ce serait ça, mais pas de la manière « je sais ce que je sais et je le suis ».

J'ai pu faire des choses ou l'environnement à pu faire des choses qui m'ont fait croire que je pouvais avoir une certaine distance avec les choses, m'en approcher, m'en éloigner, avoir une connaissance dessus ou qu'elle puisse manquer. Tactilement, sur la slackline, je suis toujours dans une non-séparation, dans un non-deux.

C'est pour ça, la slackline ne m'a pas apporté des choses, elle m'a fait défaire des choses. J'ai rien fait pour acquérir. La slackline elle a rien fait. C'est pas grand chose en ce sens, mais elle a en même temps tout fait dans le sens où elle a enlevé l'idée qu'il fallait chercher quelque chose, le projet ou les tensions... acquérir quelque chose. C'est ça, la sensation que j'ai : la sensation d'avoir défait quelque chose, de ne vraiment plus savoir... mais joyeusement !

À un moment, la pensée s'arrête parce qu'elle ne peut plus prendre ensemble, elle s'arrête. C'est quoi alors le « parfum » qui reste ? C'est pour ça qu'il s'agit plus de sentir que de comprendre. Et de sentir, de défaire la distance, de défaire le point de vue, défaire en tout cas la croyance que je peux avoir un point de vue, que je peux comprendre quelque chose. Bien sûr, à un endroit oui, mais défaire la croyance que je peux conclure par exemple, que je peux savoir. Mais, paradoxalement, quelque chose est su, spontané. Je sais tout (rires).

Mon geste, ce serait de mettre les deux pieds sur une sangle. De tenir debout sur une sangle. Et après, il y aurait peut-être un geste, plus en lien avec le « dansant », c'est-à-dire une attitude qui cherche à sentir les choses là où elles se trouvent. De ramener les choses là où elles se trouvent. Tout ce qui se présente : où se trouve le poids ? La sensation des pieds ? Où se trouvent la respiration, les pensées ? Les perceptions visuelles ou auditives ? Où se trouve la présence ? Y'a un geste d'écoute aussi beaucoup.

**Troisième partie –
Le *design* de l'expérience « extraordi-
naire »**

I. Le tournant sensoriel

La crise traversée par le secteur du tourisme de montagne, on l'a vu, est aussi perçue par un certain nombre d'acteurs comme une aubaine économique. La crise a toujours représenté un champ d'opportunités pour la consolidation et l'extension des savoirs et des pratiques du marketing. Chaque nouvelle crise du capitalisme validant et confirmant l'idée selon laquelle les modèles en cours ne seraient plus efficaces et demanderaient à être remplacés par d'autres modèles plus à jour (Cochoy 1998). En l'occurrence, la crise du tourisme de montagne a vu se renforcer les liens qui faisaient travailler ensemble « tourisme » et « marketing ». Et c'est à présent vers cette rencontre que nous aimerions nous tourner, en l'abordant depuis le prisme de la littérature produite sur le sujet depuis un champ académique spécifique à la croisée des sciences sociales, du marketing et du tourisme.

Émerge tout au long des années quatre-vingt-dix un courant qui se constitue sur la base d'une réflexion sur les innovations à mener dans un contexte concurrentiel toujours plus intense, sur les stratégies à adopter pour suivre les évolutions de la figure et des comportements du consommateur, en l'occurrence les personnes engagées dans des pratiques récréatives. Ces réflexions prennent pour postulat le fait que nous sommes désormais entrés dans une économie de l'expérience¹⁹. La création de valeur ne repose plus tant sur un produit ou sur la renommée d'une compagnie et de sa marque, que sur la qualité, l'originalité et l'intensité de l'expérience qu'elle propose au consommateur. Depuis déjà au moins les années soixante et soixante-dix, le monde du management s'accorde sur le fait que la consommation s'est désengagée d'une conception essentiellement utilitariste centrée sur la valeur d'usage des biens consommés. Dans un article synthétisant ce courant du marketing expérientiel et sensoriel, Caru et Cova (2006) s'inspirent de Jean Baudrillard, dont ils citent un passage de *La société de consommation* (1970), pour caractériser ce nouveau rapport à la consommation devenue « *une activité de production de significations et un champ d'échanges symboliques : les consommateurs ne consomment plus les produits, mais, au contraire, consomment le sens des produits* ». Plus généralement, cette attention sur l'expérience se nourrit de figures des sciences sociales, parmi lesquelles Michel Maffesoli ou Michel de Certeau. On cherche chez eux les ressources pour qualifier et comprendre, à travers les évolutions des modes de socialité, les nouvelles formes efficaces de vente et de design de l'expérience « client ».

Le tournant du marketing sensoriel ne s'attache plus à la figure d'un consommateur réputé rationnel et attaché aux qualités d'un bien mais à celle d'un consomma(c)teur à qui on fait place pour son être émotionnel et qui serait en recherche d'expériences plaisantes, intenses et hédonistes (Schmitt 1999). L'expérience est un des concepts-clés de ce courant. Pas grand chose à voir ici avec les conceptions de John Dewey pour autant. L'expérience désigne essentiellement une nouvelle catégorie d'offres orchestrée par l'entreprise. Elle n'a rien du caractère ouvert et transactionnel que défend le philosophe pragmatiste. Ce sont ici des offres conçues et mises en scène par les entreprises: « *les expériences adviennent dès lors qu'une entreprise, ou une organisation, les élabore intentionnellement, dans le but de délivrer plus de valeur au consommateur. [...] Une expérience n'est jamais aléatoire ou accidentelle, mais bien conçue et contrôlée par l'entreprise ou l'organisation* » (Roederer & Filser 2015, 11). Une expérience est pensée comme « *un en-*

¹⁹ [...] définir et améliorer l'expérience client sont une priorité croissante pour le marketing, car l'expérience représente le nouveau champ de bataille pour le marché » (Richard 2013)

semble de réponses du consommateur aux stimuli auxquels il est exposé » (*Ibid.*, 10) ou encore comme « étant les sensations, les sentiments et les réponses cognitives et comportementales évoquées par des stimuli liés à tous les aspects d'une offre d'entreprise » (Richard 2013, 7). En somme, l'expérience est vue comme le fruit d'une mise en scène intentionnelle, s'adressant aux corps, à leur capacité à être affecté, elle est mise au service d'un accroissement de valeur pour le consommateur et de profit pour l'entreprise.

Ce marketing sensoriel et expérientiel repose sur le fait de développer des stratégies relationnelles. La première de ces stratégies est d'impliquer le client d'une manière personnelle et mémorable. La seconde est de lui fournir une expérience sensorielle qui sera d'autant plus forte qu'elle aura réussi à associer plusieurs sens, avec comme présumé le fait que la multisensorialité renforce l'impact de l'expérience en question (Hultén 2011).

Les sciences sociales ont souvent été sollicitées par des champs d'expertises prenant les comportements individuels et collectifs comme cible²⁰. Depuis la fin des années soixante a fleuri aux États-Unis tout un champ disciplinaire : la *consumer research*, qui regroupe des chercheurs associés aux départements marketing des *business schools* américaines. Son domaine de recherche est « d'ausculter les mille aspects — psychologie, anthropologie, sociologie, neurologie, etc. — du comportement du consommateur » (Cochoy 2011, 73). Franck Cochoy, sociologue du marketing, note très justement à quel point découvrir ce corpus, aujourd'hui, est susceptible de produire autant un émerveillement qu'un fort découragement, « tant le *corpus*, le professionnalisme et l'expertise de la *consumer research* impressionnent » (*Ibid.*). Au sein de ce vaste ensemble a éclot un sous-champ appelé *consumer culture theory* qui, privilégiant une approche symbolique de l'acte de consommation, et s'attachant aux notions de plaisir et d'expérience plus qu'à un calcul rationnel d'un agent économique désincarné, a largement fait appel aux méthodes et démarches compréhensives utilisées par les sociologues (Arnould & Thompson 2005). Dans le sillage de ce courant ont fleuri un ensemble de revues scientifiques faisant se croiser les moyens du marketing et des enquêtes en sciences sociales avec les enjeux de la consommation et du tourisme. Quelques titres, *Foundation of Tourism Research*, *International Journal of Tourism Research* qui cherche à promouvoir de nouveaux territoires de recherches et de nouvelles approches, *Current Issues in Tourism*, ou encore le *Journal of Environmental Psychology* qui propose « une étude scientifique de la transaction et de l'interrelation entre les hommes et leurs milieux ». Ces revues couvrent un spectre très large allant de l'étude marketing d'une offre touristique à une mise à l'agenda scientifique des formes de relation au monde. Cette mise à l'agenda concorde avec celle à laquelle s'oblige le marketing expérientiel pour suivre les évolutions du marché. Il y est question dans les deux cas d'une tentative de théorisation de la « rencontre », de ce que le marketing nomme « point de contact », par lequel est créé une connexion, une expérience, entre un produit et ses consommateurs. Et des études marketing ont pu montrer que ce lien sera d'autant plus fort qu'il est engagé sensoriellement (Caru et Cova 2006).

Ce recours aux sciences sociales se retrouve encore dans un autre sous-ensemble de la *Consumer Research*, qui s'est beaucoup penché sur les questions de l'expérience touristique : l'ethnomarketing. Eric Arnould et Linda Price, tous deux membres du comité éditorial du *Journal of Consumer Research Institute*, professeur au Département de marketing et de management de la University of Southern Denmark pour le premier et professeur au département marketing de la University of Oregon pour la seconde, importent les méthodes de l'ethnographie dans le champ

²⁰ Cela est surtout vrai pour les États-Unis. Pour s'en convaincre, on consultera avec profit (Bernays 1928; Stiegler 2019).

d'étude des comportements du consommateur. Ici encore, il s'agit de produire une analyse culturelle des phénomènes de consommations observées et de « clarifier les interactions entre les cultures et les comportements des individus » (Arnould & Wallendorf 1994). C'est ce mélange de tourisme et de géographie, de marketing et d'ethnographie, d'expérience et de consommation, d'intensité et de transcendance que ces chercheurs tentent d'étudier et d'élucider. Ils cherchent les bonnes prises, les bons indicateurs (« sentiment de déconnexion », « sentiment de flow », etc.) pour déterminer quels sont les « déclencheurs émotionnels » aptes à optimiser l'expérience touristique (Frochot & Kreziak 2010)

Que ce soient les opérateurs du tourisme ou les chercheurs sur ce milieu, les problématiques sont les mêmes : on réfléchit à ce que serait une expérience optimale et hédoniste, on développe les stratégies marketing permettant d'assurer la survenue d'une telle expérience, on imagine des « boosters d'expérience », on élucide les « motivations clients ».

Design et management des expériences touristiques

Eric Arnould et Linda Price ont écrit un article séminal en 1993 dans le fameux *Journal of Consumer Research* : « *River Magic : Extraordinary Experience and the Extended Service Encounter* ». Ils y étudiaient un séjour touristique de rafting de plusieurs jours sur la rivière Colorado et, à travers la notion d'expérience hédoniste extraordinaire, cherchaient à déterminer les éléments clés permettant à des opérateurs d'« offrir des expériences extraordinaires et prolongées dans le temps » (1993, 24). L'article, très souvent cité, offre un intérêt archéologique en ceci qu'il prend pour objet et décrit ce qui va devenir un commerce à part entière : le *design* de l'expérience extraordinaire. Il saisit la naissance de cette attention, son moment d'émergence dans l'industrie touristique où l'offre d'« expériences hédonistes » ou « extraordinaires » n'a pas encore reçu de véritable attention de la part des études en marketing. Les deux auteurs ont recours à un travail qualitatif assez classique d'entretiens, doublé d'une démarche d'analyse textuelle de journaux de bord tenus par les personnes tout au long de leur aventure dans les gorges du Colorado.

L'article cherche, ainsi, à construire une catégorie qui lui semble centrale mais qui n'a pas encore fait l'objet d'une synthèse systématique : celle d'« expérience extraordinaire ». Il s'inspire d'un champ d'études né au début des années quatre-vingt à la faveur d'un ensemble de concepts tels que le *flow* (Csikszentmihalyi, 1975 & 1979), les *peak experiences* (Maslow 1964) et l'extraordinaire (Abrahams 1986)²¹. En combinant les qualités propres à chacune de ces notions, et en établissant quelques contrastes avec elles, Arnould et Price cernent progressivement les contours de leur propre concept. L'« expérience extraordinaire » renvoie au caractère à la fois inédit, positif et intense d'une situation ou d'un cours d'action, souvent partagé. Elle se distingue du « flow », en ce qu'elle est induite par des événements inusuels « *qui se caractérisent par de hauts degrés d'intensité* » (25) sans pour autant impliquer un niveau d'engagement physique élevé, ce qui a son tour la démarque de la notion de « Peak experience » qui rend compte d'un haut niveau d'engagement et d'exposition de soi. L'intensité recherchée ici n'est pas une intensité d'effort mais de sentiment ; une qualité atmosphérique à l'ontologie floue et hybride, au point d'indiscernabilité entre un sentiment subjectif et un état physique. Elle se définit par un certain sentiment d'absorption et d'épanouissement personnel (à la fois moral et spirituel), un sentiment d'encapacitation

²¹ Pour une présentation synthétique de ces différentes notions, voir par exemple (Privette 1983)

(puissance, joie), un lâcher-prise et un renouvellement dans ses manières de percevoir le monde²².

L'expérience extraordinaire est donc une expérience positive, inédite et surtout *intense*. Toute la question pour les deux chercheurs, et pour une ethnographie-orientée-marchée, est de se demander comment des opérateurs peuvent vouloir proposer ce type d'expériences et ne pas devoir s'en remettre au hasard, à la contingence de leur effective survenue. Qu'est-ce qui dispose à de telles expériences ? Qu'est-ce qui les favorisent ? L'article ne remplirait pas sa fonction s'il ne fournissait pas un ensemble de recommandations au marché auquel il s'adresse. Aussi Arnould et Price préconisent-ils une attention toute spécifique à faire porter sur trois dimensions de l'expérience : les affects, les récits et les rituels.

Sur la place des affects, qu'ils présentent comme un des éléments primordiaux, ils insistent sur le fait que les établissements de service doivent apprendre à maîtriser²³ les émotions qu'elles souhaitent transmettre ou générer : « *Nous spéculons sur le fait que l'ingénierie des affects (engineering affect) est centrale à la réussite de la prestation d'expériences extraordinaires* » (26). Ils s'inspirent, entre autre, de la littérature managériale des parcs à thème, notamment d'articles portant sur les stratégies que DisneyWorld a su mettre en place pour développer et rationaliser tout une « ingénierie des effets hédonistes » (*engineering of hedonic outcomes*) au point de pouvoir offrir une vision de premier plan enchantée et enchanteresse qui occulte de l'attention du public l'ensemble des informations relatives à ses coulisses (Johnson 1981).

Mais l'intensité émotionnelle ne serait rien si elle ne s'insérait pas dans un schéma narratif, qui prend des allures paradoxales. D'un côté, une expérience extraordinaire se doit d'être unique et tendre vers l'ineffable tout en, de l'autre, s'insérant dans un horizon d'attentes et de valeurs fantasmées. La satisfaction des clients serait ainsi liée et dépendante de *scripts* culturels sous-jacents auxquels les touristes auraient plus ou moins spontanément, et de manière plus ou moins consciente, adhéré. Par *script*, Arnould et Price désignent l'ensemble des actions proposées par des dispositifs matériels, *designées* de telle sorte qu'elles suscitent des cours d'actions et encouragent la participation des consommateurs avec une certaine efficacité. Une partie de ce qui doit être scripté, est le type de relation à entretenir entre le guide et ses clients. Suivant en cela les travaux d'Abrahams, lequel insiste sur la place des « interactions interpersonnelles » dans ce genre d'expérience, Arnould et Price vont se concentrer sur la figure du guide et sur sa fonction et son rôle dans la mise en scène d'une forme spécifique et privilégiée de socialité. « *Le guide, écrivent-ils, est un impresario qui facilite la mise en scène de scénarios culturels vaguement familiers, aidant les participants à transformer des expériences en souvenirs d'épanouissement personnel, de dépassement de soi, de défis, de travail d'équipe et de persévérance* » (24). La réussite d'une telle entreprise tient à la capacité à concilier des plaisirs très hétérogènes. D'un côté, l'enquête montre qu'une partie des plaisirs exprimés par les personnes engagées dans cette descente du Colorado en rafting venait de la réappropriation d'activités finalement très quotidiennes mais le plus souvent négligées (cuisiner, dresser le camp...). De l'autre, le guide a à sa charge de transmettre quelque chose de plus que l'opportunité d'un plaisir renouvelé à prendre le temps d'accomplir ces tâches. Il est le médiateur principal d'une autre forme d'apprentissage : vivre (avec) la « magie de la rivière ». Il est l'opérateur de transmission d'un type de rapport au monde qui se caractérise par une proximité et une fusion ressentie, soit précisément tout ce qui serait supposé échapper à

²² Que ce soit le concept d'expérience extraordinaire ou ceux dont il dérive, il y a là des prolongements d'un ensemble de valeurs à l'oeuvre dans la contre-culture américaine des années soixante et soixante-dix.

²³ La maîtrise renvoie ici aux deux sens anglo-saxons de *to monitor* et de *to control*. Cf supra.

toute forme de maîtrise (*control & monitor*). Pourtant, ici aussi, les auteurs formulent un ensemble de préconisations aux guides, à qui il incombe principalement d'organiser la possibilité d'un sentiment de communion avec la nature. Outre son rôle attendu dans la « production de la communauté²⁴ » (34), le guide est attendu sur sa capacité « à fournir des clés » et à « orchestrer et faciliter » un ensemble d'« opportunités de communion avec la nature » (33).

L'expérience extraordinaire prend, troisièmement, du fait de sa dimension émotionnelle et narrative, des allures de rites de passage, dans lesquels sont mis en jeu ce que les participants vont considérer et reconnaître comme relevant d'une expérience authentique, unique et extraordinaire. Le script de préférence doit donc être celui d'un rituel et, plus précisément encore d'un pèlerinage. En empruntant l'analyse du folkloriste Van Gennep sur ce point, Arnould et Price suggèrent que l'expérience extraordinaire devra séquencer une série d'événements qui concourent à la survenue d'une expérience extraordinaire et au sentiment qu'elle est en train d'être vécue. Les pèlerins sont ceux qui volontairement et temporairement font le choix de se mettre à l'écart de la société et de leurs vies courantes, et font de cette mise en retrait un « rite d'intensification ». Intensification de la relation à soi, intensification de la relation aux autres, intensification de la relation aux éléments, à la nature.

Affects, récits et rituels, Arnould & Price élaborent ce que l'on pourrait nommer un *design et une ingénierie* de l'expérience extraordinaire. Derrière cette ingénierie des affects, la scénarisation et la ritualisation de l'expérience, les préconisations passent par un *monitoring* de l'expérience, c'est-à-dire à la fois une maîtrise et un équipement pour en contrôler les paramètres, avec le but affiché de construire des rites d'intensifications²⁵. L'intensité de l'expérience ou plus encore l'intensification du rapport au monde n'est, dans ce cas, pas tant un effet qu'un pré-requis. Pas tant un événement qu'un récit pré-vendu et donc attendu. Si un récit est « une machine de capture de nos désirs et de nos croyances » (Citton 2010, 7), un tel récit, pour être efficace, doit avoir fait l'objet d'une scénarisation. Le terme même de scénario ne se rencontre pas seulement dans les films, ainsi que le relève Yves Citton. Il « s'emploie également parfois pour évoquer des projections de situations futures qu'on essaie d'anticiper » (84). Plus alors qu'un *script*²⁶, il s'agit d'une scénarisation qui serait engagée dans une constante extension de ses capacités de *monitoring* de l'expérience. Avec cet apparent paradoxe : comment monitorer l'expérience pour qu'elle puisse apparaître ou être ressentie comme parfaitement ouverte et libre ?

En résumé, pour Arnould et Price, l'équation est à la fois complexe et simple. Simple, en ce que des participants s'engagent à vivre des expériences extraordinaires et s'en remettent, pour ce faire à une instance extérieure, un tour operator qui a à charge de scénariser la mise à l'épreuve

²⁴ « impose rules and order on the trip from the beginning that prefigure the development of community »

²⁵ Rapporté à un tel domaine de référence, le terme d'« ingénierie » n'est pas anodin et renvoie à l'essor du champ de la « public relation », ancêtre du marketing moderne, initié par Edward Bernays (1891-1995), par ailleurs double neveu de Freud, et devenu expert dans ce qu'il nommait « manufacture de l'opinion ». Le « design de l'expérience » peut être vu comme une émanation et une continuation de ce champ d'expertise, prétendument mis au service de la démocratie dans la première moitié du vingtième siècle.

²⁶ Michel Callon (2017, 79), en reprenant le concept à Madeleine Akrich, en fait valoir une toute autre acception que celle que promeuvent Arnould & Price : « les scripts ne décrivent pas a priori tous les programmes d'action possibles/ Ils laissent nécessairement place à l'imprévu, à l'improvisation, à des cours d'action inédits, à des détournements qu'engendrent les interactions dans lesquelles les objets sont mobilisés ». Autrement dit, le script entretient un rapport à l'ouvert, à l'événement que ne supporte pas la scénarisation préconisée par Arnould & Price. *Not engineered enough !*

souhaitée²⁷. Ce que cherchent ces personnes et ce que proposent nombre de séjours, c'est de se dépayser d'un quotidien et de déborder des situations jugées trop contraignantes, figées ou toxiques. Tout en se basant sur un storytelling de mise à distance, notamment de l'ordre marchand capitaliste (promesse), le type d'expérience touristique défendu ici s'ancre dans une économie qui, malgré tout, l'y rattache. Le propre d'un marché, c'est de proposer une situation de rencontre, la plus pure possible, c'est-à-dire épurée de toutes les rencontres, mises en scène, négociations, tests, qui l'auront rendue possible. Complexe, en ceci que les déterminants de l'expérience doivent pouvoir être maîtrisés, convocables et produits par un *design* de l'expérience aussi discret que possible. Comme l'écrivaient Arnould & Price justement « *the engineering of hedonic outcomes should take place behind the scenes, below the line of visibility* » (1993, 26).

Tourisme mémorable, flow et big datas

Avant d'aller plus loin dans l'analyse de la manière dont la *consumer research* ou l'ethnomarketing pensent et performant l'expérience touristique rêvée, la scripte et la scénarise, arrêtons-nous un instant, à titre d'exemple, sur le déploiement des forfaits magnétiques (puce RFID) et des systèmes d'information dérivés dans les stations de sports d'hiver. La quantification est une tendance lourde bien documentée ces dernières années (Favier-Ambrosini & Delalandre 2018; Cahour & Liccope 2010) et va de pair avec l'essor du marché de la donnée personnelle et des big datas. Elle se traduit par une introduction de diverses technologies dans des pratiques parfois très quotidiennes ou insoupçonnées. Souvent dédiées à, ou vendues comme, une source produisant des traces permettant aux individus des formes nouvelles de réflexivité sur les actions, ces technologies ont la plupart du temps des applications mercantiles directes ou indirectes, plus ou moins explicitées.

Des entreprises comme Skidata, Alfi, Team Axess ou Skiline, ont développé depuis une dizaine d'années des technologies de contrôle d'accès en bas des remontées mécaniques qui s'associent à des systèmes d'informations implémentés par le bornage du forfait magnétique. Ces dispositifs collectent des données au service du « plaisir » et d'un service « élargi » permettant que la production de valeurs s'étende aux sphères qui encadrent le temps de ski à proprement parlé, et favorise la transition d'une stratégie de communication et de développement commercial centré sur les pratiques à une stratégie centrée, là encore, sur l'expérience.

Prenant appui sur une demande croissante de confort, d'expériences positives et de surprises, se généralisent ces systèmes qui « *appréhendent le client dans un contexte global* » et cherchent à élargir dans le temps et l'espace « *l'expérience ski* », laquelle ne commence plus aux pieds des pistes mais chez soi, devant un ordinateur, au moment de l'achat du forfait en ligne. Entre cet instant et la première remontée, toute une gamme de services se déclinent sur le mode d'un « *early proactive contact* » (parking et navettes réservées) cherchant à réduire tout ce qui serait susceptible de générer du stress, lié au voyage par exemple, et favorisent un « *relax departing* »²⁸. Pour les usagers, l'expérience augmentée prend la forme d'une expérience de ski connectée qui produit des contenus accessibles aux usagers soit en temps réel, soit à leur retour chez eux (dénive-

²⁷ Voir sur ce point l'analyse d'Annabelle Charbonnier sur la vitalité de l'oxymore du « tourisme d'aventure organisé » (2017)

²⁸ Brochure commerciale SKIDATA, *Mountain Solutions*, 2018

lés, speedcheck, photopoint, skimovies...). Le monitoring de l'expérience agrège, ici, des mesures quantitatives à une collecte de souvenirs.

Du côté des gestionnaires de la station, le bornage des forfaits produit des données précieuses qui permettent de connaître le nombre de pistes descendues, le temps de descente, donc la vitesse de ski, et de ces deux informations d'en déduire le niveau de ski de chaque usager. Ils peuvent encore prendre connaissance des temps d'attente aux remontées, retracer votre parcours sur la journée. Autant d'informations précieuses en terme de prédiction de comportement. Ces données leur permettent de gérer les flux, le trafic sur le domaine, mais aussi de scénariser les journées types en fonction des différents profils de skieurs et d'élaborer un ciblage marketing en amont, « être capable d'envoyer le bon mail, aux bons clients, au bon moment ». L'entrée des big datas dans le design de l'expérience touristique fait donc entrer de nouveaux acteurs dans l'industrie du tourisme, comme SkiData, Axess, ou encore des entreprises comme Cognidis, à proximité de Grenoble, qui propose ses services « *d'analyse des données des touristes consommateurs pour les structures touristiques pour détecter les déclencheurs émotionnels et les aider à comprendre le comportement des clients*²⁹ ». Toutes ces données agrégées permettent aux « tourism planners » de dessiner des « cartes émotionnelles » de leur site, définir des points touristiques significatifs, designer des attractions et activités, et répartir avec plus d'efficacité les moyens, les ressources et les usagers.

II. Des expériences transcendantes

« Touristes, nous sommes les instruments de l'industrialisation du bien-être » (Christin 2017, 102)

À la première partie de la définition du « tourisme » de Christin, il convient désormais d'ajouter la seconde : « Le tourisme est désormais le résultat d'une ingénierie sociale dédiée à l'aménagement de l'espace et à l'organisation d'offres commerciales adaptées. *Cette ingénierie se manifeste par des dispositifs territoriaux de contrôle social, notamment concernant la gestion des flux et la valorisation d'espaces normalisés selon des critères esthétiques, économiques, sécuritaires et environnementaux, aux formes reconnaissables et aux contenus spécifiques, souvent récréatifs, parfois pédagogiques* » (*Ibid.*)

Le monitoring va encore prendre une autre ampleur à la faveur d'un glissement conceptuel et d'un renouvellement des méthodes mises à disposition pour tester expérimentalement les expériences touristiques. Non seulement les réseaux socio-techniques se complexifient et se raffinent pour équiper les expériences *in situ*, mais encore ces dernières font l'objet d'une visée scientifique et se voient soumises à une logique quasi-expérimentale qui aimerait pouvoir les « faire rentrer au laboratoire ». À partir de ce constat, il va nous falloir progresser sur deux fronts. D'une part, celui de la mutation du type d'expérience valorisée par une industrie du tourisme en pleine reconversion. Et d'autre part, celui de l'accroissement du *monitoring* jusque dans ses contrées a priori inaccessibles. Sur le premier, il s'agit de considérer le glissement qui s'opère entre les expériences « extra-ordinaires » vers une nouvelle catégorie d'expériences : les expériences

²⁹ <https://digital-grenoble.com/startup/cognidis/>

« transcendantes » (Williams & Harvey 2001; Tsaur, Yen & Hsiao 2012). Sur le second, d'examiner comment chercheurs et opérateurs cherchent des prises sur de telles expériences au moyen d'opérations de quantification et de mesures.

Les formes moderne et postmoderne valorisaient des approches touristiques qui se caractérisaient par un haut niveau de stimulations sensorielles, par l'intensité de l'effort et le vertige qu'une telle intensité occasionnait. C'est précisément le dépassement de cet idéal que la notion de transmodernité récréative entend documenter en l'articulant à des reconfigurations à l'oeuvre dans les rapports au monde du fait, entre autres choses, de l'avènement d'un nouveau régime climatique. Cette mutation serait particulièrement sensible dans les manières d'appréhender les rapports aux milieux naturels. Cette problématique est particulièrement présente au sein d'une discipline bien ancrée dans les pays anglo-saxons mais encore balbutiante en France, la psychologie environnementale³⁰. On peut alors, comme le font par exemple, dans ce champ, Kneck (2004) ou Williams & Harvey (2001), s'intéresser aux rôles des milieux naturels dans la survenue d'expériences qui se spécifient par des états de bonheurs intenses, de sentiments de légitimité et de liberté, ou par un sens profond d'harmonie avec le monde, un sentiment de paix intérieure. Si ces dimensions de l'expérience en milieu naturel intéressent, c'est que l'on présuppose qu'elles seraient bénéfiques psychologiquement selon un ressort proche de la théorie de la restauration déjà évoquée (Kaplan 1995). On cherche alors à situer sur diverses échelles de mesure les caractéristiques de la transcendance en question. On demande à des personnes de remplir un questionnaire les interrogeant sur de telles expériences et de se positionner sur une échelle allant de un à sept.

On mesure le sens de l'union ressentie, la perte de repères temporels (Williams & Harvey 2001). Sont réunis sous la qualification d'expériences « transcendantes » un ensemble d'états, de sentiments, qui relevaient jusqu'alors d'une sphère d'expériences propre au mysticisme tel qu'avait pu le décrire le philosophe William James dans *Ses Variétés de l'expérience religieuse* (1902) ou encore Michel Hulin dans son étude sur la *Mystique sauvage* (1993), à savoir celle qui échappe aux cadres religieux institués, fortuite et aléatoire en ses manifestations mais pouvant être provoquée par diverses pratiques. Cette manière d'agréger et de requalifier ces expériences

It was very pleasant to be in this forest. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
I was able to do the things I planned to do in the forest. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
It was difficult to make sense of the forest and what was happening in it. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
The forest was full of variety and changes. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
I felt overwhelmed by the forest. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
I felt that I was able to change this forest and the things happening in it if I wanted to. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
The forest and the things happening in it were very familiar to me. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
I felt lucky to have this experience of the forest. It wasn't the sort of thing that everyone experiences (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
The forest and the things happening in it were very typical. I will definitely have that kind of experience again. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
The feeling I had was too amazing to put into words. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
I was aware of the feelings in my body and mind as I experienced the forest. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
Time meant nothing to me while I had this feeling; it was like a piece of eternity. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
Something within me caused the feeling I had. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
I was fascinated by the forest and the things happening in it. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
I felt that, in a way, the forest belonged to me. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
The forest itself caused the feeling I had. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)
At the time I felt that the experience gave me a new understanding of life. (strongly disagree)	1	2	3	4	5	6	7	(strongly agree)

Tableau 1. Extrait du questionnaire ayant servi à l'enquête de Williams & Harvey (2001) sur les expériences transcendantes en forêts

³⁰ voir par exemple (Hinds & Sparks 2008)

article de manière inédite nature, spiritualité et pratiques récréatives. Dans le cadre des articles sur lesquels nous nous penchons ici et rapporté aux problématiques qui sont les nôtres, il s'agit toujours de chercher à des fins touristiques les bonnes manières de faire se rencontrer un milieu réputé nous faire du bien au moyen d'activités qui y prennent place et qui agissent comme autant de dispositifs de contact³¹.

Cet univers d'expériences faisant place à des formes de « transcendance » devrait concorder avec les perspectives d'une transmodernité qui, davantage que l'effort et l'extrême, valorise une dimension spirituelle propre à renouveler les formes de mise en relation avec le monde. Il traduit bien quelque chose d'un mouvement vers des valeurs de références plus axées sur l'écologie, la spiritualité et, plus généralement, une éthique de la présence au monde. Ce n'est pas que l'extraordinaire ait disparu, le qualificatif « transcendance » le dit suffisamment; il aurait changé de nature, se serait en quelque sorte déplacé. Ni effort intense ni griserie, ni fun ni vertige, l'extraordinaire se teinterait d'une aura plus atmosphérique et éthérée. Et, en ceci, difficilement saisissable. Toute la question portant sur les moyens possibles pour, malgré tout, le faire rentrer dans le champ d'expérience que peut et sait objectiver la *Consumer Research*.

De la même manière que Arnould & Price cherchaient, au début des années quatre-vingt-dix, à caractériser une forme émergente d'expériences qu'ils avaient nommées « extraordinaires », la décennie suivante semble s'être préoccupée de la saisie d'expériences « transcendantales ». Il importe donc de voir comment cette catégorie est construite, ce dont elle procède et quels usages elle génère.

Le transcendant et le laboratoire

En l'occurrence, la construction de cette catégorie s'est faite dans un aller-retour entre recherche sur des expériences touristiques intenses et le design, le management et le marketing de ces expériences. Des outils ont été mis en place par la première et mis au service de la seconde avec, à chaque fois, une recherche sur les paramètres de l'expérience transcendance afin de pouvoir quantifier ce qui *a priori* devrait devoir échapper à ce type d'opérations. Or, il est une institution dont l'histoire se présente comme la perpétuelle mise en scène d'offres positives de rencontre et de mises en rapport avec des entités ou des événements insoupçonnables du monde : le laboratoire expérimental des sciences modernes (Stengers 1993).

Bien que l'expérience transcendance soit une rencontre, un type de contact avec le monde, c'est en pensant au laboratoire de psychologie positive que certains auteurs vont tenter de l'appréhender. Et on comprend pourquoi : le laboratoire est le lieu où le monde peut-être raréfié, mis en scène de telle sorte à pouvoir être reproduit dans ses manifestations. Il offre le cadre idéal à la stabilisation des conditions de possibilités d'une expérience.

Les travaux dont il va être à présent question s'inscrivent, dans leur visée, dans la lignée de ceux de la *Consumer Research*, de l'ethnomarketing-orienté-marché d'Arnould et Price, auxquels ces articles renvoient invariablement. Ces travaux développent, eux aussi, une expertise dans le design de l'expérience (Kim & Fesenmeier 2015) et son « package » (Tsaur, Yen & Hsiao 2012). Ils s'en

³¹ « *the association between nature and transcendant experience arises from activities which typically occur in these places [...] transcendant moments are the outcome of complex transactions between person and setting* » (Williams et Harvey, 250)

démarquent toutefois par les moyens mis en oeuvre pour le faire, soit justement pour stabiliser les conditions de possibilité d'une expérience qu'elle soit intense, extraordinaire ou transcendante. À titre d'exemple, je propose de m'arrêter sur l'article de Kim Jeongmi et Daniel Fesenmeier « Measuring Emotions in Real Time : Implications for Tourism Experience Design », paru en 2015 dans la revue *Foundations of Tourism Research*. Ces deux auteurs situent respectivement leurs recherches dans le champ du management du sport et de la récréation pour la première et du management du tourisme pour le second, lequel a co-édité un ouvrage en 2017 intitulé *Design science in tourism*.

Au départ de leur réflexion, ils se sont interrogés sur le rôle central des émotions dans l'élaboration (*shaping*) des expériences touristiques tout en reconnaissant la difficulté à recueillir des données fiables et exploitables dans ce domaine. Si le travail sur les émotions fait consensus auprès des chercheurs et des opérateurs du tourisme, ils ne sont toutefois, jugent les deux auteurs, jamais parvenus à « saisir l'interaction dynamique entre les facteurs environnementaux et les facteurs émotionnels » (419). En opérant un recentrage des sciences sociales vers les sciences cognitives et la psychologie expérimentale, de plus en plus d'études conçoivent des dispositifs expérimentaux censés offrir une saisie nouvelle du fait émotionnel, en offrant notamment des mesures à un objet réputé jusqu'alors être instable et impur. Ce qui avait jusqu'ici limité l'approche par les émotions, rappellent Kim et Fesenmeier était l'écart présumé (et présumé insurmontable) entre « les émotions vraiment ressenties » et « la manière dont elles étaient décrites » (421). Il paraissait difficilement surmontable de retracer avec précision des vécus émotionnels dans la continuité de l'expérience sans se voir limité par un nombre élevé et gênant de biais méthodologiques, parmi lesquelles la subjectivité « nécessairement déformante » des personnes suivies et interrogées dans le compte-rendu de leurs expériences émotionnelles. Le problème était d'ordre logique : on aurait aimé capturer les émotions d'un sujet sans que celui-ci ne soit, dans son expression même, affecté et, à vrai dire, comme « encombré », par ces mêmes émotions...

L'article vise à démontrer l'efficacité d'une nouvelle approche pour étudier les émotions de personnes engagées dans des activités en contexte naturel à partir de la mesure de leur activité électrodermale. Cette approche expérimentale mesure les émotions en se centrant sur des réponses physiologiques à des *stimuli* en provenance d'un environnement immédiat, le tout grâce à des dispositifs mobiles relevant l'activité électrodermale, un des indicateurs physiologiques de réponse émotionnel les plus couramment utilisés en psychologie. Enregistrer l'activité électrodermale permet de tracer les phénomènes électriques qui se produisent sur la peau et de collecter des données en temps réel et en situation, seconde après seconde. La mesure porte, plus précisément, sur l'activation du système nerveux autonome d'une personne en réaction à une stimulation ou une excitation (*arousal*).

L'étude propose, ainsi, une lecture analytique et comparée de l'évolution de la conductivité de la peau chez deux étudiantes à qui on a demandé de se promener deux à trois heures par jour pendant une semaine dans des sites touristiques de Philadelphie. Si l'article ne cadre pas directement les expériences transcendantes en milieu naturel, il s'inspire en revanche des mêmes travaux et entend valider la vertu heuristique de la démarche expérimentale dans sa capacité à pouvoir appréhender de telles expériences. L'activité électrodermale, argumentent Kim & Fesenmeier, permet d'accéder à des états émotionnels depuis leurs manifestations physiologiques et de les quantifier (en microsiemens) :

« Des recherches récentes indiquent que le niveau de conductivité de la peau est lié aux changements toniques dans les états généraux d'excitation, alors que les réponses de conductivité de la peau reflètent les éléments de changement de phase du signal avec une attention soudaine. En d'autres termes, les changements dans la conductance de la peau sont étroitement liés à l'activité de la partie sympathique du système nerveux auto-

nome, qui est étroitement associée aux émotions, à la cognition et à l'attention. Tout cela pour dire que le niveau de conductance de la peau (SCL) et les réponses de conductivité de la peau (SCR) forment un indicateur fiable du niveau d'excitation (arousal) d'une personne » (422)

Si le laboratoire peut désormais servir à quelque chose, c'est à partir en quête de la « pureté » de l'expérience émotionnelle. Il ne serait plus seulement possible de récolter des récits sur l'expérience émotionnelle, mais de la capturer elle-même réellement, et donc de produire une quantification de ces phénomènes. Ce « durcissement » des données ne servirait pas seulement la science mais fournirait à la *Consumer Research* de quoi se détourner de ce qui pouvait passer pour un bricolage qualitatif et établir scientifiquement les bases du management et du design de l'expérience touristique intense : « *Nous concluons que l'aptitude à mesurer les émotions des voyageurs en temps réel et en contexte naturel offre de nouvelles connaissances sur la relation entre leurs émotions et les environnements physiques et sociaux, ce qui, en retour, pourrait fournir une fondation utile au design et au management des expériences de tourisme* » (Kim et Fesenmeier, 419).

Cette dernière phrase est caractéristique du genre d'ambition de la *Consumer Research* appliquée aux enjeux du tourisme et relève d'une double opération d'objectivation : objectiver ce qu'est une expérience transcendante et, par là, objectiver les conditions pour qu'elle advienne et que l'on puisse la faire se répéter. À ceci prêt, que si l'emprunt méthodologique se faisait plutôt auparavant à la sociologie et à l'ethnographie, par une collecte de récits d'expérience en première personne selon une logique qualitative plutôt classique, c'est désormais du laboratoire de psychologie expérimentale qu'il procède. Quand bien même l'expérience se mène, dans le cas qui nous occupe, à ciel ouvert, il s'agit bien d'un laboratoire qui emprunte à la démarche expérimentale quelques-uns de ses aspects. S'il s'agit encore de se donner des outils de compréhension d'activités *in situ*, cela se fait en rêvant aux possibilités de les faire entrer au laboratoire et enfin les soumettre à la rigueur de l'expérimentation scientifique³². La psychologie occupe une place particulière dans l'histoire de la pensée américaine et a pris des formes qui lui sont très spécifiques (Trochu 2018). Elle s'est d'abord, sous l'égide d'un William James, développée sous une forme expérimentale, désignant le laboratoire comme son territoire privilégié (Danziger 1992). Sans doute cet héritage importe-t-il dans la manière dont la psychologie intervient dans les débats relatifs à nos modes de participation aux milieux naturels, d'une part, et au design et au marketing de l'expérience touristique de l'autre. Dans ce contexte et entourée de ce genre d'ambitions, la psychologie apparaît comme la discipline qualifiée pour accentuer le *monitoring* de l'expérience.

L'appropriation des techniques expérimentales de la psychologie positive par la *Consumer Research* s'inscrit, en ce sens, dans une histoire jalonnée déjà de quelques étapes qu'il est intéressant de rappeler ici. La mesure de l'activité électro-dermale forme, avec le sphymographe, le pneumographe et le cardiographe³³, un appareillage de mesure qui émerge au 19^e siècle et qui liera la démarche expérimentale naissante à un champ d'applications en plein essor : la crimino-

³² Pour une histoire critique de la démarche expérimentale, ce qu'elle autorise et ce qu'elle empêche, cf. (Stengers 1993)

³³ Le *sphygmographe* est un dispositif mécanique utilisé dès seconde moitié du 19^e siècle pour mesurer la pression artérielle de manière non-intrusive. Développé originellement en 1854 par le physiologiste allemand Karl von Vierordt (1818-1884), le système fût amélioré et allégé par Etienne-Jules Marey (1830-1904), de telle sorte à pouvoir être portatif et à pouvoir enregistrer et retranscrire sur papier la pulsation artérielle. Le *pneumographe* : enregistre les amplitudes de la respiration en traçant le mouvement des courbes de l'abdomen.

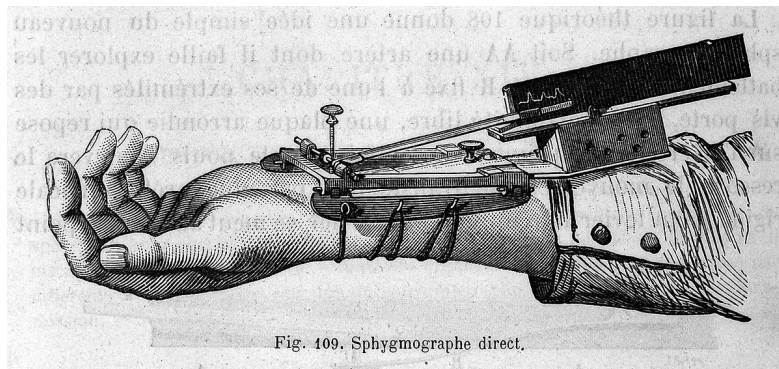


Figure 2. Sphygmographe, un des premiers dispositifs de psychographie

logie, science des comportements criminels, en pleine modernisation du fait des travaux, jugés alors révolutionnaires, de Cesare Lombroso.

Les conceptions naturalistes de Lombroso imposent et instituent l'idée du « criminel-né » (le crime n'est plus pensé comme la manifestation d'une dégénérescence morale mais selon une détermination quasi-physiologique). Dès lors que l'on a eu recours à un système interprétatif qui impliquait et reconnaissait le fait qu'il puisse y avoir des criminels *par nature*, les dispositifs de mesure des événements corporels (cardiaques, sudation, respiration...), capables d'enregistrer la mobilité de certains organes, de saisir des variations d'intensités physiologiques, inaccessibles en propre et spontanément, sont apparus comme les moyens privilégiés pour interroger, sonder, mettre à l'épreuve cette nature. Autrement dit, l'émergence des nouvelles conceptions naturalistes sur le crime a été rendue possible et supportée par l'adoption d'un système automatique de détection de mensonge : le polygraphe (Bunn 2012). En conformité avec le positivisme montant de la fin du 19e siècle, on allait pouvoir lier une réflexion criminologique à des pratiques de mesure.

D'ailleurs, ces équipements furent spécialement pensés pour pouvoir enregistrer, manifester, compter, dessiner et quantifier des émotions (Balmer 2013). Ils enregistrent des événements corporels et les retranscrivent sous la forme d'une physiographie et d'une physiométrie. Et, à ce titre, ont contribué au projet général, si caractéristique du 19e siècle, de conquête scientifique du corps émotionnel.

Là où les histoires du polygraphe et du laboratoire à ciel ouvert que mettent en place Kim & Fessenmeier se recourent, c'est dans la manière dont chacun des deux dispositifs engage toute une anthropologie depuis cette simple mesure de l'activité électro-dermale. Il y aurait, sous des effets de surface, plastiques, socialement construits et entraînés, un soi profond *en nature*, saisissable en son essence et fondamentalement incapable de mensonge ou non encombré par le « bruit » de son expression. Car si le crime serait de nature, le mensonge lui serait étrangement incapable de l'être. Si l'expérience émotionnelle ou transcendante serait ineffable ou trahie par le fait même d'essayer d'en rendre compte, il est une dimension de l'humain à laquelle seule la science saurait se ménager un accès.

Quantifier l'excitabilité

On mesure la place et l'importance que la prise en compte et en charge de « l'expérience émotionnelle » tient dans les études de ceux qui étudient et nourrissent les formes de management de l'expérience touristique récréative. Insistons néanmoins sur le fait que « l'expérience émotionnelle » en tant que telle n'existe pas : il n'y a rien qui corresponde à cet énoncé de manière évidente ou spontanée (Lutz 1988). L'expérience émotionnelle n'existe pas en-dehors de la traduction que l'on se donne ou que l'on opère sur ce que recouvre une telle expérience, sur les manières qu'elle a de se manifester et donc sur les possibilités de la mesurer.

Pour qu'il y ait mesure et quantification, il faut que ce que l'on compte mesurer soit d'abord perçu comme quantifiable (Pharabod, Nikolski & Granjon 2013) ou, à tout le moins, qu'il soit retraduit de telle sorte à le devenir. Cela passe rarement par une équivalence évidente et franche mais suppose de minutieuses opérations de traductions. La pureté présumée du laboratoire expérimental n'est pas sans effet, elle oblige à un travail de traduction pour que son objet puisse se constituer comme « témoin fiable » (Stengers 1993). Dans l'extrait cité ci-dessus dans lequel Kim et Fesenmeier détaillaient le fonctionnement de l'activité électro-dermale, on aura par exemple noté le perpétuel va-et-vient opéré entre l' « émotion » et l' « excitation », comme si les deux termes pouvaient finalement coïncider ou, *a minima*, s'articulaient de manière évidente.

Que cette articulation existe et soit valable, il n'est pas ici question d'en douter. Il est en revanche plus discutable de ne pas s'en tenir au fait qu'il s'agit là, comme le proposait Vinciane Despret dans *Ces émotions qui nous fabriquent (1999)*, d'une *version* de l'émotion et non d'un discours en vérité sur ce à quoi on se rapporte lorsque l'on nomme « émotion ». On pourrait remonter loin et montrer à quel point les ambitions expérimentales de la psychologie positive de laboratoire ont, depuis le milieu du 19^e siècle, été déçues en ne proposant que des *versions* finalement assez pauvres — à force de les avoir *désignées* de telle sorte à pouvoir rentrer au laboratoire — des phénomènes qu'elle s'était donnée pour but d'étudier (Danzinger 1990, Damian 2014).

Plus qu'une émotion, le dispositif que proposent Kim et Fesenmeier enregistre une réaction physiologique à un stimulus. L'émotion est systématiquement, et cela sans que ne soit questionné, retraduite en une réaction physiologique, laquelle correspondrait à une excitation (*arousal*). Or peut-on résoudre la question des émotions à une excitation mesurant un taux d'augmentation de l'activité électrodermale ? Tout se passe comme si le sens de « être affecté » ou « se laisser affecter » allait de soi et revenait à une *excitabilité*.

Mesurer l'intensité

Tristan Garcia a proposé dans *La vie intense (2016)* un cadre d'analyse globale de la place qu'occupe la notion d'intensité dans notre Modernité, dont il relie l'essor, précisément, à la progressive déchéance de la promesse de transcendance. Le mouvement d'intensification généralisé de nos perceptions, désirs, sensations, argumente-t-il, servirait la cause de la forme de vie la plus enviable en l'absence de transcendance : une vie intense. Les sociétés modernes ne seraient plus en mesure de proposer et de promettre autre chose que la vie telle que nous la vivons. En l'absence de la possibilité de cet « autre chose », la promesse ne pourrait porter que sur un accroissement, un *plus* de cette même chose. Prise dans sa forme la plus générale, une telle promesse prendrait la forme majoritaire de *plus de vie*.

Les dispositifs expérimentaux qu'affectionne la *Consumer Research*, prolongent, mais tout autant performant, ce type de rapport à l'intensité. Puisqu'ils ne saisissent de l'expérience que ce qui

l'augmente et qui l'augmente du fait de l'excitation qu'elle procure à un corps, le *design* de l'expérience reste enfermé dans cette quête d'intensité, qu'il vise des expériences « extraordinaires » ou « transcendantes ».

Mesurer et quantifier l'intensité est, en première instance, un paradoxe. Si la physique moderne a raffiné la possibilité d'une mesure extensive procédant d'un découpage *partes extra partes* et permettant de rendre les parties du monde comparables entre elles, la place centrale du concept d'intensité dans la Modernité et dans nos sociétés contemporaines est à comprendre comme une quête cherchant à renouer avec la possibilité de comparer une chose à elle-même. La généralisation de la recherche d'intensité, estime Tristan Garcia, serait avant tout une forme de résistance des subjectivités plongées dans un univers d'expériences auquel elles chercheraient à pouvoir se rapporter face à un monde de part en part mesurable et quantifiable. Avec ce paradoxe toutefois, que si l'intensité échappe, en droit, à la mesure, elle y est, en fait et on l'a vu, très vite ramenée. Les efforts déployés pour qu'elle s'y plie montrent à quelle point la mesure de l'intensité est toujours apparue comme une sorte de visée ultime : pouvoir mesurer ce qui ne se mesure pas ou quantifier ce qui n'est pas quantifiable. On l'observe aujourd'hui avec la banalisation des technologies de *quantified self* grâce auxquelles chacun est incité à prendre la mesure de ses propres intensités physiologiques (Cahour & Liccope 2010). La qualité intensive est retraduite en quantité extensive, capturée de l'extérieure : une bonne journée de marche est retraduite par un nombre de pas, de calories, un dénivelé, etc. L'objectivation de ces valeurs échappe rarement à une recherche d'alignement sur des valeurs collectives de références. Or « utiliser des chiffres pour décrire un phénomène n'est pas un acte neutre » (Pharabod, Nikolski & Granjon 2013, 118). Cela engage un rapport à une norme et des formes d'ajustements plus ou moins conscients à celle-ci. La qualification d'une expérience se fait en fonction de seuils qui n'ont d'autre pertinence et de légitimité qu'un accord conventionnel. Cette quantification des intensités relève davantage d'une dépossession de la connaissance et de l'évaluation de ses propres intensités que d'une réappropriation par le sujet des paramètres de l'expérience.

Bergson déjà mettait en garde contre cette vaine opération dans le premier chapitre de *Les données immédiates de la conscience* (1927). En méditant sur la question « en quoi consiste l'intensité d'une sensation ? », il mettait au jour, contre les tenants de la psychophysique, Fechner en tête, le fait que nous ne pourrions qu'échouer à quantifier des intensités et que la seule opération possible consisterait à chercher des moyens de les qualifier. En ce sens, l'intensité se trouve trahie à chaque fois qu'elle donne lieu, *malgré tout*, à des opérations qui traduisent une qualité en quantité.

Ce qui étonne et déroute à la lecture de l'article de Kim et Fesenmeier est le fait que rien ne semble pouvoir les mettre sur le chemin de telles normes ou valeurs conventionnelles, pour la simple raison que les chiffres peinent à parler :

« il est difficile d'identifier les raisons spécifiques de l'augmentation de l'excitation et du niveau de réponse différentielle. Toutefois, encore une fois, les données autodéclarées (self-report data) ont fourni des pistes importantes (4214)

La mesure physiologique était censée combler les manques du récit introspectif en première personne. Mais elle s'avère insuffisante et nécessite que l'on revienne à ce récit. Les données physiologiques récoltées n'enregistrent rien de la valence ou du type d'émotion ressentie. Si ces indicateurs présentent plus de « pureté » que les récits en première personne, ils sont aussi plus bruts et opaques. Ils ne disent rien, ou pas grand chose, en-dehors de la mise en récit de l'expérience dont ils émanent.

Là où le laboratoire expérimental est pensé comme un espace raréfiant le monde, le réduisant à quelques paramètres sur lesquels les scientifiques auront la main, le laboratoire à ciel ouvert tel que le pratiquent Kim et Fesenmeier n'a rien de la pureté censée garantir la possibilité d'une « réussite expérimentale ». On voit mal, en effet, comment les capteurs qui devaient permettre de saisir « l'interaction dynamique entre les facteurs environnementaux et les facteurs émotionnels » peuvent saisir la part de ce qui revient à l'environnement en propre³⁴. Par ailleurs, ces études commettent une erreur d'importance : elles cherchent à documenter et analyser des expériences transcendantes mais elles n'équipent que les personnes humaines. Autrement dit, elles rapportent la question de la transcendance à une affaire purement humaine dans laquelle le milieu naturel environnant serait réduit à n'être qu'un décor. Contrairement aux ambitions affichées de réfléchir sur l'*agency* du milieu dans le vécu de telles expériences, ces études reterritorialisent l'expérience au seul périmètre de la personne humaine. Si on ne voulait ne pas trop y croire, on ne s'y prendrait pas autrement. À la limite, accordons-leur le fait d'étudier des sujets transcendés (mais est-ce alors le bon terme, on a plutôt affaire à des sujets impressionnés) qu'à des expériences transcendantes. Car que des lieux, milieux, espaces aient le pouvoir de transcender, voilà ce qui importe et qu'il faut prendre soin de ne pas dissoudre.

Le paradoxe n'est pas que l'on cherche à objectiver quelque chose qui ne pourrait pas l'être, toute la philosophie des sciences démontre que cette impossibilité présumée est en fait au départ de toute activité scientifique (Aït Touati 2015), mais de s'apercevoir que les enseignements n'ont pas été tirés depuis les apories de la version expérimentale et positive de l'émotion telle que le laboratoire de psychologie positive l'avait *designée*.

À trop vouloir protéger des impuretés de l'introspection la science expérimentale en charge d'étudier les expériences intenses, on crée invariablement une démarcation entre le laboratoire, devenu le lieu et le moyen d'un accès autorisé aux faits psychologiques et le reste des occasions où ils importent et sont susceptibles d'être mis à l'étude. L'effet direct de cette exigence nouvelle, sa contrepartie, est la limitation des phénomènes que la procédure expérimentale autorise à mettre en scène. Cela ne peut pas ne pas conduire à appauvrissement de l'expérience étudiée, réduite, condensée en une mesure de réactivité physiologique. Un tel laboratoire autorise-t-il réellement de penser qu'il offre un accès à une version de l'expérience émotionnelle capable d'intéresser et de valoir en-dehors du cercle restreint des laboratoires expérimentaux ? Et surtout, comment se fait-il que cela marche, que le laboratoire parvienne à rendre intéressantes leurs mesures aux yeux de certains opérateurs touristiques ?

On cherchait des expériences transcendantes et on ne se donne les moyens que de traquer des « excitations ». On visait des formes complexes d'enchevêtrement au monde et on ne capture que des réactions physiologiques. Ce qui est *designé*, scripté, scénarisé : une excitabilité.

Une opération de qualcul

Les recherches que nous venons de présenter, celle d'Arnould & Price d'un côté et celle Kim et Fesenmeier de l'autre, se demandent comment indexer un questionnement scientifique à un travail de documentation sur les expériences intenses, et vont puiser dans le laboratoire expérimental

³⁴ Si tant est que ça ait du sens de poser les choses en ces termes. Il y a là sans doute déjà une confusion entre « environnement » et « milieu », le premier nous environnant nous est aussi extérieur, tandis que le second « est constituant de et constitué par » ce dont il est le milieu. cf. (Petit 2015)

tal une source d'inspiration méthodologique, confiants dans sa capacité d'épurer l'expérience de telle sorte à ce qu'elle puisse faire l'objet de mesures quantitatives.

À l'éthérisation progressive des types et des formes d'expériences propres à une transition créative transmoderne, correspond un durcissement des méthodes censées en rendre compte.

Et cela traduit l'incapacité de ces chercheurs et des opérateurs touristiques à se tourner vers les déterminants de l'expérience qui valent véritablement. Incapacité qui procède d'une erreur première qui confond deux sortes ou deux rapports à l'intensité. L'une liée à l'intensification de la sensation, l'autre relevant davantage d'une mise en culture de plaisirs somatiques qui se déploient à l'écart des formes prescrites et injonctives de l'expérience intense telle que l'entend et la pense l'industrie du tourisme. L'intensification du plaisir est confondue avec l'intensification de la sensation (Shusterman 2007).

Il existe d'autres marchés qui prennent pour coeur de cible l'expérience transcendante en la pensant, là aussi, depuis un *design sensoriel*. L'anthropologue Natasha Dow Schüll a ainsi étudié l'industrie des casinos et, plus particulièrement, des machines à sous à Las Vegas dans son livre *Addiction by Design* (2012). Ce que documente bien l'ouvrage est à quel point l'expérience transcendante n'est pas pure. Chaque casino de Las Vegas est décrit comme un marché qui organise, dispose et *design* la rencontre entre une demande et une offre depuis une promesse de fusion. Comme pour les pratiques récréatives étudiées jusqu'ici, une des motivations principales au jeu est le « getting away of it all », s'offrir (payer) un temps de déconnexion qui, paradoxalement, se présente comme un potentiel de contact avec soi-même et le monde au point de s'y dissoudre. Comme si on pouvait tabler sur la complémentarité de ces deux gestes : se détacher et s'inséparer. Se détacher et s'inséparer ne sont plus alors deux termes qui s'opposent et se contredisent mais les deux faces d'une même demande et d'une même scénarisation de l'expérience.

Les concepts mobilisés pour le *design* de l'expérience en casino ne sont pas tellement différents de ceux que traque la *Consumer Research* pour le tourisme. L'expérience du flow, d'une absorption totale et continue est un *must* de l'ingénierie attentionnelle mise en oeuvre dans le *design* des machines à sous de Las Vegas. *Design* qui fonctionne sur les bases d'une promesse, d'ailleurs moins orientée par l'appât du gain que par l'accès à un autre niveau de conscience : « atteindre la zone », seuil à partir duquel leurs actions deviennent indiscernables du fonctionnement de la machine (171). Atteindre la zone est, en ce cas encore, une expérience de fusion. Si Las Vegas est le parangon de la société du spectacle, c'est en ceci qu'elle industrialise la promesse entretenue et renouvelée d'un contact au monde qui en fait toujours le prévient ou l'insatisfait. L'ingénierie émotionnelle est calquée sur l'ingénierie du hasard algorithmique des machines à sous. Plutôt qu'une expérience « transcendante », qui renvoie à « l'impression de s'éveiller à une réalité plus haute, de percer le voile des apparences » (Hulin 1993, 13), cette ingénierie organise l'évanouissement du soi et son anesthésie. Fusionner et disparaître, telle est l'expérience recherchée et scriptée.

Pour qu'une telle industrie fonctionne, il faut commencer par casser le primat de la singularité de l'expérience pour, au contraire, faire rentrer ces singularités dans des gabarits pré-conçus et scénarisés. La personnalisation n'est plus le fond de l'expérience mais son enveloppe qui la rend confortable et désirable. D'autres agences doivent travailler, évaluer, disposer, mettre en scène, mesurer pour la personne ce qui concourt à ces états et expériences. Michel Callon nomme « qualcul hétéronome » la situation où notre propre évaluation n'est en fait que « la poursuite d'un calcul commencé et cadré par des professionnels de la qualification » (2017, 198). Mon évaluation se fait dans les termes prescrits par la puissance qualculatrice de l'offre, je dépends des équipements conçus et mis en oeuvre par ces mêmes agences. Satisfaction garantie, puisque « l'effet produit correspond parfaitement à [mon] désir, puisque celui-ci est préformaté » (Crawford 2016,

128). Un des avantages de ce *qualcul* hétéronome tient à la prévisibilité, puisque l'opération de calcul est autant une évaluation qu'une performance : elle produit du prévisible.

Rendre *qualculable* un bien ou une expérience passe par le fait de rendre commensurable un événement par essence unique et singulier grâce au concours d'une multitude d'agences cherchant toutes à peser sur la qualification des biens par leurs puissances de *qualcul*. L'anthropologue Anna Tsing ne dit pas autre chose lorsqu'elle identifie le capitalisme à une logique et une recherche effrénée de *scalabilité*, soit de situations où un projet, une production aura la capacité de changer d'échelle et peut-être même de lieu sans exiger de changement de cadrage du projet (2015, 38).

Les travaux d'Arnould et Price, de Williams et Harvey, de Kim et Fesenmeier, s'inscrivent explicitement dans une telle démarche de *qualcul scalable*, par un ensemble d'opérations hétérogènes d'évaluation, d'appréciation, de jugement, classement (*naming, ranking, storing...*). Ce dont a besoin l'industrie touristique, c'est de rendre *qualculable* et *scalable*, c'est-à-dire comparable, commensurable et justiciable de l'attribution d'une note, les expériences qu'elle propose. Elle se demande comment épurer les expériences toujours singulières, comment trouver les bons indicateurs pour que ces expériences puissent ne pas valoir par et pour leur singularité mais par l'ensemble des variables commensurables que l'on parviendra à dériver de l'expérience. C'est ici que la traduction de l'expérience en une échelle d'intensité ou d'excitabilité offre un avantage commode. Elle permet d'optimiser un panel d'offres à partir de la comparaison rendue possible d'expériences intenses qui, à défaut d'être du même ordre, auront bénéficié du même type de mesure.

Les opérateurs touristiques connaissent mieux le marché que la culture somatique. Les règles de fonctionnement du second ne peuvent être déduites du premier. Et il apparaît désormais que la recherche que constitue la deuxième forme sera moins facilement appropriable par le marché en ce qu'il ne peut l'appréhender. Il passe à côté.

Portrait 3 : Habiter le chant et la montagne avec Jen BONN

Mon travail est lié à la montagne et je suis liée à la montagne, parce que j'y vis et que je l'expérimente au quotidien. Et puis, la montagne ça a toujours été un territoire de résistance, et je me demande ce que ça ça peut vouloir dire aujourd'hui, parce qu'on en a bien besoin en ce moment. Ou disons, je m'engage dans ce que je fais, dans mes recherches, dans mes activités, dans ma vie, pour que ce soit toujours vrai, que la montagne soit encore un territoire de résistance. Avec un effet intéressant, c'est qu'on a plus de chance de trouver dans les montagnes le fil de traditions ici conservées qui ont pourtant été balayées dans les plaines. De ce point de vue, les montagnes sont très préservées. Ce sont des territoires préservés.

Une grande partie de ce que je fais en montagne, c'est une recherche qui porte sur des pratiques vocales dans les pyrénées, des chants qui traditionnellement participaient à une forme de gestion sociale, à une création de liens, à une résolution de conflits dans les Pyrénées. S'est maintenue pendant longtemps, dans les Pyrénées, une organisation sociale basée sur les aînés sous la forme d'assemblées. Chaque famille envoyait un chef, et c'était indifféremment le mari ou femme qui était envoyé, le genre n'intervenait pas, ce qui comptait c'était le droit d'ainesse. Il y avait parité entre les chefs, et les aînés formaient l'assemblée qui décidait, pour la communauté, des usages appropriés des terres communes. Tout ça, c'était toujours géré au niveau local, jamais quelqu'un de l'extérieur ne venait décider à leur place. Et ça s'est maintenu très longtemps, la montagne permet ça. Aussi parce que pas mal d'interdictions en provenance de l'Église n'ont pas vraiment eu d'effet dans la montagne, disons que l'Église n'avait pas la même influence ici, pas la même capacité à prendre en charge les questions de « gouvernement » ou d'administration.

Curieusement, ces histoires autour de l'Église recourent les pratiques de chant dont je parlais tout à l'heure. L'Église a condamné des chants, et en les condamnant elle a surtout condamné des manières de chanter. Ces chants ont, malgré tout, continué à être chantés de générations en générations dans la montagne.

Donc voilà comment la montagne est devenue un terrain de recherche et de pratique pour moi. Parce que quand on s'intéresse à des pratiques intangibles comme le chant, sans mode de conservation avant l'arrivée des techniques d'enregistrement, qu'on n'a aucune trace de ces chants et que de les décrire est compliqué, il faut s'engager autrement. Je me suis mise en quête de celles et ceux qui chantaient encore de la sorte et je me suis mise moi-même à chanter. Et je me suis retrouvée à travailler avec les populations qui vivent encore en montagne et qui, d'une manière ou d'une autre, sont les héritières de ces traditions de chant. Donc ma pratique et la recherche dont elle découle m'a permis quelque part de remonter le fil de l'histoire de ce territoire assez loin. Ça, se serait ma première pratique.

Après, on a un lieu, mon copain et moi, on a restauré une vieille grange, c'est-à-dire un patrimoine pastoral, et pour faire ça on s'est intéressés à l'histoire de ce pays, aussi parce qu'on a récupéré un bien qui en garde les traces, notamment celles des bergers qui sont passés avant nous. Il y a des inscriptions au couteau sur les poutres de la grange, les bergers laissaient leurs noms, la date, la météo, comme une sorte de journal de bord minimaliste inscrit dans les murs-mêmes. Du coup, à partir de là, on a essayé d'étudier leurs modes de vie et leurs techniques de construction, à la fois par intérêt historique et surtout par intérêt technique. Ces granges-là sont là depuis plus de trois cent ans, elles sont hyper solides, construites avec des matériaux qui sont appropriés au climat, qui vont durer parce qu'ils peuvent bouger. Les matériaux qu'ils utilisaient permettaient de gérer l'humidité. Ils fonctionnaient avec une logique de matières premières trouvées sur place, locales.

Aujourd'hui, ça nous intéresse pour des questions écologiques, mais historiquement c'était déjà comme ça, ce sont des savoirs traditionnels. À cela se rajoute l'autonomie qu'ils avaient quand ils étaient en montagne, l'autogestion, aussi pour des raisons pratiques. Nous par exemple, la grange n'est pas reliée au réseau, on ne peut pas être relié à ERTF, on s'est inspiré de comment ils faisaient avant pour la gestion des eaux usées, pour la production d'énergie, pour l'alimentation en eau potable. Tout ça, c'est très ancré dans les traditions du coin. Il y a toute une réflexion, ici à l'Ourcq, sur comment est-ce que les pratiques anciennes sont une inspiration pour des innovations futures, comment on peut y puiser pour mieux vivre aujourd'hui. Avec la volonté de restaurer ces lieux pour en faire des lieux vivants et non restaurer un bâtiment pour que ça devienne une sorte de musée. Et ce serait ma, notre, deuxième pratique : redonner des usages à ces lieux, qui ne seront pas les mêmes usages que naguère mais qui ont le mérite de repeupler un peu ces coins-là.

Ensuite, pour nous il y a tout un ensemble de choses liées à l'autonomie : plantes sauvages, potager à la montagne. Moi je fais beaucoup de cuisines avec les plantes sauvages, je fais des stages. Tout ça, ça nous positionne pour réfléchir à grande échelle, parce que si j'étudie les chants anciens, les pratiques vocales de la montagne, c'est parce que ces pratiques traditionnelles, ces utilisations du chant, sont finalement assez proches de certains courants de pensée extrêmement contemporains. On retrouve dans la logique des communautés montagnardes, et dans leur utilisation du chant, une écologie qui ressemble à la deep ecology, de Arn Naess. On peut retrouver une sorte de souplesse dans l'interprétation d'un savoir et d'un passé et pour créer un futur, pour transformer une forme de vérité en un outil puissant. Pour que la vérité soit moins fixe, plus modulable et pour pouvoir le moduler pour qu'elle serve la communauté. Là, on va vraiment se rapprocher des travaux qui ont été faits par James C. Scott, ou par Donna Haraway.

Ici, il y a pleins de pratiques liées à ça, on fait des résidences d'artistes parce qu'on trouve que tout ce qui est généré par ce lieu participe et résonne avec une réflexion politique qu'on a toujours menée dans nos pratiques artistiques. Et qu'il n'est pas question de faire rupture entre ville et campagne, ville et montagne, mais c'est une question de faire circuler un peu plus entre ville et montagne. Donc nos questions et pratiques quand on vivait en ville, on les a amenées ici et ça ne fait que se développer. D'où aussi les films qui accompagnent ma recherche sur le chant. D'où les résidences d'artistes, où on essaie d'inviter des artistes qui ont une pratique qui est en lien avec le lieu directement ou par les thématiques qui sont en jeu autour de ce lieu. Les

artistes qui viennent ici s'inscrivent dans cette ligne de réflexion ; que l'on continue à déployer sur le long terme à travers et au fil des résidences. Chaque projet vient développer le projet global du lieu, ce lien entre pratiques anciennes, innovations modernes et tout ce que ça peut générer comme vivre-ensemble et comme imagination du futur. Parce qu'on part du principe que tout ce qu'on fait ici pourrait s'exporter vers la vallée.

On essaie de faire en sorte que tout soit mis sur le même plan, ne pas séparer une partie artistique et une partie technique de construction par exemple, l'idée c'est que tout ça circule et se mélange et fasse partie du grand projet Ourcq. Nous-mêmes, on ne fait pas de différence entre faire un projet artistique ou un projet de grange, partir cueillir des plantes, chanter ou descendre une rivière, c'est fait avec la même intention et un tout petit peu avec la même méthodologie.

Quatrième partie – Des inappropriables : pratiques et usages inséparés

I. Approcher l'inappropriable

Nous en sommes au point où s'opposeraient deux logiques à l'oeuvre dans les manières de se rapporter à des expériences en milieu naturel. Une logique que l'on pourrait donc qualifier d'intensive, d'une part. Celle qui alimente en grande part les offres touristiques majoritaires, qui performe un rapport à la nature se caractérisant par une forme d'extractivisme doux puisqu'il s'agit d'extraire le plus d'intensité d'une expérience en nature. Tout y est fait pour procurer un maximum de plaisirs, de déconnexion, de flow, de « personal growth », de transcendance. Cette logique intensive se base sur une scénarisation qui met en scène une expérience de la fusion. Et d'autre part, une logique beaucoup plus aberrante en ceci qu'elle constitue un écart à la tendance majoritaire, qui se cultive ça et là, en ordre dispersé. Le secteur du tourisme scrute ce champ de pratiques, il y voit une aubaine. Il ne le quitte pas des yeux, rêverait de pouvoir l'intégrer à son panel d'offres. Et pourtant, ne voit pas, ou loupe, ne parvient pas à (se) saisir ce qui en fait la singularité. Et nous savons à présent pourquoi. Il l'appréhende avec les mêmes outils et réflexes que ceux auxquels il a recours pour le *design* des offres qu'il maîtrise déjà. Avec pour effet de reconduire dans le champ du tourisme une tendance générale que Bernard Stiegler assignait au fonctionnement général de nos sociétés : « *La manière dont le capitalisme industriel capte la libido des individus vise à la rendre calculable, en faire une marchandise* » (2005, 45). Et où cette mise en calcul reconduit les deux modes de rapport majoritaires et caractéristiques de notre Modernité à la nature : 1) un rapport d'extériorité et de distance et 2) un rapport de fusion romantique pensé comme un antidote au premier (Martin 2016, Larrère's 2015). Autrement dit, l'industrie du tourisme ne peut être sensible aux expériences derrière lesquelles elle court car les prises qu'elle se donne ne les *touchent* pas.

Pour s'y rendre sensible, il faudrait alors commencer par là : se pencher vers des pratiques solitaires, ou presque, par lesquelles certaines personnes construisent, façonnent, stylisent leurs pratiques de telle sorte qu'elles ne puissent *a priori* faire l'objet d'une réappropriation marchande. Se retourner vers les portraits de praticiens et de praticiennes qui nous servent, ici, de guides.

Solitaire(s)

L'aspect solitaire de ces pratiques a d'abord été un hasard, d'une rencontre à une autre, d'une personne à une autre. À force de ne rencontrer que des praticiens et des praticiennes solitaires, il a fallu prendre au sérieux ce qui ne relevait pas (toujours en tout cas) d'une volonté affirmée d'être seules mais *a minima* d'un état de fait.

Dans le « trait » que Roland Barthes consacre à l'anachorèse dans son cours du 26 janvier 1977 donné au Collège de France sur *Comment vivre ensemble ?*, il soumet à son auditoire une hypothèse selon laquelle il pourrait y avoir une actualité (laïque) de l'anachorèse : « *Face au monde actuel marqué par la grégarité, l'aliénation et les formes prégnantes du pouvoir, il y aurait tout un ensemble de rêves, fantasmes, actes d'éloignement* » (2002, 59) à prendre en considération. En 1961, Jacques Lacarrière avait fait paraître son livre *Les hommes, ivres de Dieux*, il y insistait sur le fait qu'avant même de prendre une signification religieuse, l'anachorèse (*anachoresis*) avait constitué une fuite hors du monde social et quotidien :

« S'isoler du monde, rompre avec la société de son temps, penser comme le firent les ermites, qu'on ne trouve qu'en-dehors d'elle la réponse au problème du destin humain, n'a en soi rien d'insolite. C'est une attitude des plus naturelles dans la mesure où toute société hautement civilisée engendre inévitablement une frange antisociale où figurent comme des frères l'ermite et le hors-la-loi [...] Rompre avec la société de son temps est donc une attitude naturelle, qui n'est nullement le fait de notre génération, au point que l'histoire de chaque civilisation pourrait comporter aussi celle des "antisociétés" qu'elle engendre » (13).

Avant d'être une vocation (au sens d'un appel) religieuse, l'anachorèse relevait d'abord d'un choix et d'une perspective antisociale. Elle a concerné « des centaines de paysans, d'esclaves, de voleurs qui, dans l'Égypte gréco-romaine, fuyaient dans le désert pour échapper au fisc, à leur maître ou à la justice ». Lacarrière résume leurs situations d'une formule : « ils prenaient en somme le désert, comme on dit de nos jours prendre le maquis ». Précisant, enfin, que « ce mot d'anachorète ne perdra jamais tout à fait, même lorsque, bien plus tard, il s'appliquera uniquement aux ermites et aux saints, ce sens originnaire de réfractaire, de "maquisard" des hommes ou de Dieu ».

Étonnamment, à peine un an après le cours de Roland Barthes, c'est Michel Foucault qui, toujours au pupitre du Collège de France dans son cours *Sécurité Territoire Population* (2004), se penche sur les premiers siècles du Christianisme, à partir du III^e et IV^e siècles dans les plaines et vallons désertiques d'Égypte et de Syrie. À son tour, il s'intéresse aux Anachorètes, sur leur forme de vie : se retirer dans le désert, couper toute forme de participation au monde, à l'univers de tentation que représente alors, et déjà, la « ville ». *To get away of it all*.

Ascètes, mystiques, anachorètes, s'arrachent au monde pour individualiser leur rapport à Dieu et, d'après les analyses de Foucault, élaborent dans cet arrachement même tout un ensemble de « contre-conduites » aux formes de gouvernement alors en train de naître et qui deviendront paradigmatiques de notre âge moderne.

Curieuse rencontre et curieuse fascination, au même moment, pour Barthes et Foucault. Curieuse actualité de l'érémitisme et de l'anachorèse à la fin des années soixante-dix. À eux deux, au moins, peut-être indiquaient-ils le chemin pour réactiver cette figure, peut-être même déjà ou encore active dans certaines conduites. Si tel était le cas, qu'elles en seraient les valeurs propres ? Quelles formes serait susceptible de prendre une anachorèse laïque et contemporaine ? Pourquoi ne pas imaginer, grâce à ce détour, que ses valeurs fondatrices se seraient mises à fonctionner à front renversé : non pas « mourir au monde » mais cultiver un art de s'y relier, non pas tuer en soi la sensibilité (*apatheia*) mais déployer un corps poreux, attentif et attentionné envers les milieux alentours, non pas le salut céleste mais la reconquête de l'évidence de notre condition de *terrien* et de ce que cela requiert, non pas une antisocialité humaine mais une altersocialité interspécifique.

Si les différentes pratiques et personnes rassemblées dans les creux de cette étude, glissées jusqu'ici dans ses interstices, n'ont *a priori* rien à voir entre elles, rien à faire peut-être même ensemble, c'est qu'elles déploient toutes quelque chose de fortement singulier qui intègre tout ou partie de ces dimensions. Et ce faisant, engagent chacune pour elle-même une forme d'inappropriable. Si l'inappropriable doit être une catégorie, elle ne peut être une catégorie de l'homogénéité, une catégorie de la pureté. Elle se doit nécessairement d'être une catégorie impure, hétérogène et ouverte. C'est la dispersion des pratiques qui vaut ici et fait office de principe de rassemblement. Toutes les échelles de fréquence de pratique sont représentées, permanente pour Jen, quasi-quotidienne pour Michael, pluri-hebdomadaire, nous allons le voir dans la section suivante, pour Nicolas, occasionnel pour Caroline. Résister en enquêtant et pratiquant des chants de montagne, méditer sur une slackline, recomposer un monde en pistant des animaux et marcher en féministe.

Quelque chose rapproche donc, et pourtant, ces démarches. Derrière cette dispersion apparente, à chaque fois, une manière d'*habiter*, de prendre place et prendre part, de négocier sa place dans un milieu, parmi les êtres, les événements qui le peuplent et le composent. Une manière de s'y inscrire et de tenter de le faire avec fidélité. Comme l'écrit le philosophe David Lapoujade à propos de la ritournelle chez Gilles Deleuze, « *arriver dans un milieu, s'y créer des habitudes, y inscrire ses marques et ses repères comme autant de délimitations, y adopter des conduites selon certains rythmes, bref composer une ritournelle, n'est-ce pas déjà revendiquer un territoire, à la manière d'un droit coutumier ? Il y a revendication territoriale dès qu'il y a composition d'espace-temps déterminés* » (2014, 38). Ces pratiques prennent la forme d'une revendication territoriale *a minima*, dans les creux des activités touristiques, des usages les plus courants et courus de la forêt, sans réappropriation de terre ni de pratiques, le milieu devenant le tissu ouvert sur lequel et depuis lequel composer une pratique.

S'approprier à

Tous ces portraits dessinent, cartographient (à leur manière, il y est aussi question de *design*) une « esthétique de la rencontre ». J'emprunte l'expression au livre de Baptiste Morizot et Estelle Zhong-Mengual (2018) qui s'intéresse à notre capacité de rencontre ou de non rencontre avec une oeuvre dans le champ de l'art contemporain. Non pas en prenant pour acquis qu'il se passe de toute manière quelque chose, mais plutôt en s'étonnant que la plupart du temps *il ne se passe rien*. L'art aurait été à ce point digéré par le système que les artistes se seraient mis à produire des oeuvres indigestes, de ce fait parfaitement *indisponibles* pour les regardeurs et les regardeuses. D'où leur enquête, philosophique, sur les conditions d'une esthétique de la rencontre. Or rencontrer une oeuvre, ce n'est pas fusionner intensément avec elle. La rencontre s'opère plutôt depuis une part indéterminée de soi-même, « métastable », elle ne se fait pas en venant combler un désir préalable scénarisé et calculé.

Peut-être, et sans doute, nous sortirons-nous pas jusque dans ces pratiques de rapports d'appropriation. Au moins aimerions-nous compter sur le fait que les pratiques convoquées ici nous auraient mis sur le chemin de formes et de figures de l'appropriation qui complèteraient celles entrevues dans la première partie de l'étude. Dans son enquête philosophico-juridique sur le concept de propriété, Sarah Vanuxem fait remarquer que le verbe pronominal s'approprier peut renvoyer à un double sens mais que bien souvent, et contrairement à d'autres endroits ou cultures sur la planète, nous n'en mobilisons qu'un seul. *S'approprier une chose* signifie « s'attribuer quelque chose », la « faire sienne », tandis que *s'approprier à une chose* signifie « devenir propre à », « s'adapter à ». Ainsi, continue-t-elle, « dans les douars chleus montagnaux, s'approprier un lieu consiste à le conformer à soi comme à se conformer à lui » (2018, 13). On s'approprie un lieu si on se l'attribue et que dans le même geste on se rend propre à lui. C'est cette réciprocité dans l'appropriation que nous aurions perdue. S'il devait y avoir encore un sens à avoir rassemblé ces quelques pratiques ici, ce serait en ceci que nous ferons l'hypothèse qu'elles peuvent nous aider à retrouver et à réactiver, c'est-à-dire aussi à revendiquer (*reclaim*) ce double sens, la réciprocité de son geste.

« Solitaires », peut-être et enfin, cela peut aussi nous inciter à appréhender ces pratiques par un tout autre bout. L'heure est aux mobilisations collectives, radicales (ZAD, etc.). Se joue dans ces mouvements une reconfiguration politique de ce que vivre ensemble et habiter veut dire dans le

monde qui est le nôtre. Face à cela, des pratiques solitaires peuvent apparaître au mieux bien inoffensives, au pire tout-à-fait désuètes, sur cette scène d'une reterrestrialisation des formes de vie. Mais là encore, il s'agit de prendre les choses par en-dessous, où quelque chose peut-être se creuse, en apparence inoffensif. La question n'est pas de savoir si ces pratiques participent ou non à ces mouvements plus radicaux, mais comment pourraient-elles être comprises comme en étant déjà une de ses formes ? Sous quelles conditions en seraient-elles déjà les alliées ? Derrière ce qui pourrait passer pour un repli solipsiste et atomiste, est-ce qu'elles ne procèdent pas d'un même élan qui, à ne pas être collectif, devrait ne pas mériter qu'on s'y intéresse ? Ceci est une question et, en un sens, une énigme. Répondre non, semble insatisfaisant. Répondre oui, trop péremptoire, un peu court, trop certain de ce qui se joue vraiment. En revanche adresser une question ayant valeur d'énigme, c'est le faire sur le mode de la proposition ou de la spéculation. C'est ouvrir le fait que cette connexion puisse ne serait-ce qu'être envisageable, qu'elle ouvre un possible. Une connexion fragile, vulnérable, peut-être très partielle, mais possible³⁵.

II. L'art du Pistage, avec Nicolas Mirkovicz

C'est en suivant Nicolas Mirkovicz en forêt que nous allons reprendre le fil de ces pratiques. Moins sur le mode du portrait, cette fois, qu'en s'autorisant à prolonger sa pratique par des mots, à tisser une trame qui puisse faire support pour la reprise plus globale à venir quant à ces inappropriables. Notamment ceci, la manière dont les corps y sont engagés, sensoriellement pris et attachés dans et par les milieux qu'ils traversent, au point que chaque praticien, chaque praticienne pourrait revendiquer pour lui et pour elle-même la formule de Pierre Sonigo « mon corps est une forêt » (2003) : un enchevêtrement de processus indépendants faisant milieu métastable, c'est-à-dire instable, fragile et ouvert. Ses équilibres et déséquilibres sont liés et pliés avec le reste de ce que l'on nomme « monde ».

Perspectivisme interspécifique

Plusieurs fois par semaine Nicolas Mirkovicz se rend en Chartreuse, au-dessus de Proveysieux. Non véhiculé, il emprunte la ligne 60 jusqu'à son terminus, Planfay Haut, à quelques kilomètres du col des Charmettes et à l'aplomb de la Pinéa. Au loin la spirale aérienne du Néron découpe la vue sur la ville de Grenoble et, à l'ouest, sur le Vercors.

« *Je pars sans carte, me précise-t-il d'emblée, ce que j'essaie de faire, en général, c'est de me perdre... Alors pas trop de raison de prendre de carte. Je connais bien le coin, j'ai le territoire en tête. Et puis chez moi, par contre, j'utilise beaucoup Google Earth* ». Sortir en forêt est pour lui une occasion répétée de poser des pièges photographiques et de se perdre. La pose des pièges fournissant l'occasion de ses égarements. Elle suppose d'avoir suffisamment pratiqué cette forêt pour savoir où poser les boîtiers, chacun équipé de caméras qui se déclenchent grâce à des capteurs de mouvement et des détecteurs thermiques. Passionné par les animaux, Nicolas collecte ainsi de petits films qui fonctionnent presque comme des poltergeists. Ses séquences, rarement

³⁵ Sur cette démarche spéculative comme art de cultiver des possibles, (Stengers 2002 et 2009; Haraway 2016, Despret 2015)

montées, viennent attester de l'existence d'êtres, de leurs transactions, dont on sait qu'ils existent mais qu'on ne voit jamais, ou rarement.

Trouver le « bon spot » est une part importante de l'activité et, à force, Nicolas a quelques habitudes. « *Elles viennent bien là les bestioles, regarde. Le spot là est idéal, des bêtes peuvent venir brouter, comme il y a plein de troncs d'arbres couchés ça attire d'autres espèces, comme les martes, les renards, les fouines, les belettes. Tous ces animaux adorent courir dessus, ce sont de véritables espaces de jeux pour eux et de marquages. Ils font des marquages olfactifs et des marquages de territoire* ». Le pistage est une pratique de décryptage et d'interprétation, plus encore de spéculation sur un ensemble de signes, de traces, d'empreintes, laissées, grattis, depuis lesquelles Nicolas et d'autres adeptes du pistage animal³⁶ s'essaient à « recomposer une trajectoire, extrapoler un parcours, une allure, un faisceau d'intentions qui disent une manière d'habiter un lieu » (Morizot 2018, 118). Pister relève d'une enquête sur un art d'habiter.

Nicolas Mirkovicz progresse dans la forêt en relèvant ci et là des indices de présences que je ne détecte pas. Ne rien voir *directement* fait partie du jeu. Pister les animaux, poser des pièges photographiques ne s'apparentent pas tant à une levée de l'invisibilité qu'à sa traque. C'est l'invisibilité même qui est traquée. Vinciane Despret compare le pistage à un art de faire de la géopolitique en pistant des invisibles : « Pister, c'est apprendre à détecter les traces visibles de l'invisible ou, encore, c'est transformer de l'invisible en présence » (2018, 10). Cette invisibilité est un des points qui a marqué l'anthropologue Nastassja Martin lors de sa découverte des taïgas d'Alaska en pays Gwich'in. Elle ne voit rien, pas de trace de ces animaux mythiques qui font la renommée des grands parcs américains, au point qu'elle finit par accepter, littéralement, que les animaux soient invisibles. L'invisibilité est elle-même un signe, comprend-elle, « le signe de ce qui existe, là sous le paysage » (2016, 154). L'invisibilité pointe moins vers l'impossibilité de la rencontre qu'elle ne la rend possible, la prépare. Elle en est la prémisse. Aussi raconte-t-elle son initiation au pistage avec la nièce d'un de ses informateurs qui, en guise de premier conseil les exhorte à apprendre à prêter attention : « *vous voyez, tous ces chemins, ils vous montrent tout ce qu'il y a là-dehors. Vous devez juste savoir quoi regarder, et peu à peu vous commencerez à voir des choses* » (163). Ce travail sur les signes, n'est pas qu'un travail en exteriorité, une herméneutique savante, elle relève d'un art étrange qui consiste à instaurer et cultiver des prises sur l'intériorité des animaux que l'on piste.

Traversant un sous-bois en fort dévers, en suivant une sente animale, Nicolas Mirkovicz me dit « *ce qu'on est en train de faire, c'est qu'on emprunte la forêt par le bout par lequel les animaux la pratiquent* », comme si ce qui était en jeu était d'habiter et d'incorporer (*embodiment*) la perspective à même de nous décentrer, de nous dépayser de nos habitudes perceptuelles, sensorielles et attentionnelles. Nicolas poursuit : « *la sente animale, j'ai l'impression parfois que c'est un moyen d'arpenter mes proximités avec tel ou tel animal. Je partage avec lui une manière de pratiquer tel lieu, de le voir peut-être, de m'y déplacer* ». À l'image de ce texte du poète beat Gary Snyder, « Un monde poreux », qui commence par la description d'une excursion en forêt faite en rampant, à même le sol. « *Je ne randonnais pas, écrit-il, ni ne me promenais ou me baladais, je rampais, résolu et à un rythme régulier, à travers bois* », car « *pour aller là où les ours, les chevreuils, les rats laveurs, les renards — et tous nos autres voisins — vont, il faut être prêt à ramper* » (2018, 199-200). Et tous ces indices, toutes ces traces qui oscillent entre présence d'une absence ou

³⁶ Le pistage animale a fait une entrée fracassante dans les sciences sociales par le biais des deux ouvrages de Baptiste Morizot, *Les Diplomates* (2016) et *Sur la piste animale* (2018).

absence d'une présence, ne se collectent pas aux abords des chemins mais dans le coeur de forêt, à ras du sol, à hauteur de broutis, dont Nicolas Mirkovicz a fait son milieu d'exploration. Car il ne cherche pas à rencontrer *des animaux sauvages* mais *les animaux* qui peuplent les forêts qu'il arpente. « *On croyait savoir beaucoup de choses sur les espèces, me dit-il. Et ça donnait ce genre de discours généralistes sur les animaux : les animaux, on les trouve au coeur de la forêt, loin des hommes, etc. Maintenant, les cerfs on les retrouve aux coeurs des villages, ils s'y retrouvent, près des maisons parce qu'ils savent qu'ils ne vont pas se faire tirer dessus. Ils ont compris que dans certaines zones ils ne se font pas tirer dessus, à l'inverse d'autres zones. Donc ils n'ont peur de l'homme que dans certaines conditions. En fait, on observe une adaptation aux territoires et aux pratiques anthropiques, un chamois dans une zone qui est très chassée ne va pas agir de la même façon que dans une zone protégée où il n'y a pas de chasse* ». Outre le fait de se familiariser avec l'éthogramme d'une espèce, Nicolas cherche à se familiariser avec les habitudes de tel ou tel individu ou groupes d'individus. Ainsi, juste après avoir quitté la crête menant au Mont Rachais, avant de déboucher sur la clairière de Girieux, Nicolas ralentit le pas et m'annonce que nous devrions voir des cervidés sous peu. Nous avançons sous le vent, ils ne pourront pas nous sentir arriver. Trois biches au loin sont en train de brouter quelques touffes d'herbes à proximité de la route forestière que nous retrouvons et empruntons temporairement. « *Elles sont bien là, je les connais mes bestioles* » me dit-il, un large sourire aux lèvres. Nicolas Mirkovicz a une connaissance très large du monde animale, mais ce ne sont pas des savoirs généraux qu'il mobilise, ce sont des savoir-faire élaborés en situation et qui se rapportent tous à des manières d'habiter un milieu spécifique. Les heures passées à l'affût, à pratiquer le zonage, sont autant de manières de pratiquer le lieu pour, à son tour, l'habiter par intermittence répétées³⁷.

Le feuilleté du monde

Toutefois, Nicolas Mirkovicz ne se contente pas de pister les animaux. Il complète sa pratique par une attention à d'autres dimensions qui donnent un relief et une épaisseur très singulière à la forêt de Proveysieux. Il se relie à son histoire, et tisse des récits à partir d'objets, traces, récoltés ci et là. Un petit quartz trouvé à proximité de la souille qu'il est en train d'équiper de ses pièges photographiques se transforme en une leçon de perspectivisme géologique aux temporalités défiant l'appréhension humaine : « *Il a de très belles inclusions ton quartz. Il est petit, mais c'est ce qu'on appelle un "bloc erratique". Cette pierre a une assise spatio-temporelle tellement différente de ce qu'on peut imaginer. En gros, elle n'a rien à faire là, mais elle a tout à faire là. Elle a rien à faire là, parce que le substratum c'est du calcaire, ta pierre ne provient pas de ce sol, elle a du être charriée plus ou moins jusqu'ici par un glacier qui l'a déposée là où tu viens de la trouver en se retirant. Donc, elle a tout à faire là. On a une vision beaucoup trop anthropique des choses qui consiste à croire que tout aurait toujours été identique à ce que nous connaissons nous aujourd'hui. Or, la montagne nous met au contact de lieux qui ont été complètement retournés, cul par-dessus tête.*

³⁷ « Habiter » ces milieux demande de savoir s'y fondre. Baptiste Morizot raconte comment il se frotte le corps de lavande ou de sauge (?), moins pour se masquer que pour participer à la gamme olfactive du milieu dans lequel il évolue. Dans son film *La vallée des Loups* (2016), Jean-Michel Bertrand passe son temps à uriner un peu partout le long d'un trajet qu'il répète chaque jour à heures fixes et qu'il partage avec une meute de loup. Pour qu'ils s'habituent à le voir habiter le même territoire qu'eux.

Un jour j'ai trouvé des oursins au sommet du col de l'Arc. Je me promenais avec une amie, le temps qu'elle arrive, j'en avais trouvé une soixantaine. J'en ai gardé quatre-cinq. J'ai laissé les autres sur place, j'en ai fait un cairn. On l'ignore ça, et d'ailleurs en général on ne le comprend pas tellement. Les 1500 mètres d'à pic du Tithonique calcaire du Pic Saint Michel ou du Grand Veymont, c'est un bord de plage ! Ce ne sont que des boues compressées. Un mètre de roche équivaut à 15 mètres de boue marine compressée. Au sommet de l'Everest, tu trouves des Ammonites. À 8000 mètres, tu trouves des animaux marins ! Parce que le sommet, ça a été le bas, ça s'est retourné ». D'un petit caillou ramassé pour passer le temps, Nicolas nous plonge dans une perspective temporelle incommensurable qui échappe à la compréhension spontanée que nous pouvons avoir de telles paysages.

En redescendant vers la voiture, il déniché au pied d'un arbre une vieille bouteille en verre qu'il date du début du siècle : « *Si ça se trouve, on a là les restes d'une pause bien méritée, c'était peut-être un bucheron, un braconnier ou un charbonnier. Il a peut-être fait la sieste juste-là* ». Il enchaîne sur les légendes qui courraient sur ces hommes vivant à l'écart de la société, le visage noirci par le charbon, que l'on accusait de toutes sortes de méfaits, de sorcellerie, de vols, d'être capables des pires choses puis d'enterrer leurs victimes dans les bois ou de les faire disparaître au fond d'une des grottes dont ils avaient seuls le secret. Ce qui amuse Nicolas est le fait que « *la forêt était très peuplée, il n'y avait pas que les charbonniers, il y avait aussi les anciens coureurs de bois, les exploitants de forêt... Et puis j'imagine qu'avec les guerres de religions, il y a un paquet de personnes qui se sont réfugiées en Chartreuse, les Protestants pour éviter les Catholiques, puis après les sectes des protestants contre d'autres sectes catholiques. Dans le Trièves, ça a été énormément ça, par exemple. Et en Oisans, tu as toutes les invasions Maures. Huez, c'est Maures, il y a autant de familles qui s'appellent Turc, dans ma famille y compris. Et elles ont des traits de Sarrazin, parce qu'ils étaient vraiment là* ». En plein coeur de ce que certains désigneraient comme une « pure nature », Nicolas recollect les traces et les mémoires d'une activité économique forestière, d'un entrecroisement de marginalités, de métissages culturels, des peurs et des mentalités de l'époque. Et tout ceci devient au moins autant perceptible, sensible, que le cerf après lequel nous courrons depuis une heure.

Nicolas Mirkovicz a développé une grande expertise « profane » de ce coeur de forêt. À travers les actions consistant à observer, discerner, se déplacer, reconnaître, sentir, suivre, se repérer, pister, peupler, ses promenades en forêt le conduisent à habiter un monde de différences et à le pratiquer selon un art de l'attention qu'a décrit Anna Tsing. Se tissent des perspectives, des manières de voir et de pratiquer un milieu, de créer des enchevêtrements entre espèces, temporalités, histoires, usages et pratiques de ce territoire-ci. Tout se passe comme s'il pratiquait la forêt de telle sorte qu'elle se manifeste à lui comme un espace mêlé de lignes de vies et d'histoires. Sa pratique ne consiste pas seulement à se perdre et à pister des animaux, mais à contribuer à faire vivre l'ensemble dense et hétérogène des présences en présence, d'arriver à appréhender le collectif des présences invisibles (ou invisibles présences) toujours en activité sur ce territoire pour peu que quelqu'un se donne la peine de les y dénicher et de les rafraichir. Sa pratique pourrait se voir comme une expérimentation en acte visant à créer les contours d'une relation intime et « épaisse » à ce milieu spécifique.

III. Gestes d'écologisation

Nous avons commencé par nous demander ce à quoi pouvait renvoyer un geste d'écologisation. Il est toujours difficile de se prononcer quant au fait de savoir si des pratiques sont « écologiques » en elles-mêmes, mais nous pouvons nous demander après avoir visité ces quelques portraits et détaillé un peu plus précisément la pratique de Nicolas Mirkovicz, en quoi elles participent d'un geste d'écologisation (comme on dit « subjectivation » ou « individuation »). Nicolas, et tout autant Jen, Michael et Caroline, ont commencé à nous renseigner sur ce point. Chez ces derniers, la question ou le souci écologique ne consiste apparemment pas à se rendre sensible à *la* nature en général, *aux* animaux de manière indifférenciée. Ils expérimentent ce qui leur permettrait de « *devenir les apprentis de [leurs] milieux particuliers* » (Abram 2014, 344). On pourrait tenter de les décrire, avec Agamben, comme s'incarnant dans des moments de coïncidence entre usage de soi et usage du monde (2015).

Dispositif minimal d'attachement

Pour Michael Brand, la slackline est le lieu où il met à l'épreuve un art subtil des équilibres. Le sien propre sur la sangle d'abord, puis un équilibre dans l'attention portée au-dehors et au dedans, équilibre entre le devant et le derrière, entre le terrien et l'aérien, entre la danse et la contemplation. Tel qu'il en parle, la slackline apparaît comme un dispositif minimal d'attachement au monde. Ou aussi bien, une prothèse sensorielle et relationnelle : une offre positive d'existence à des textures en provenance de son milieu de pratique, à des micro-événements, la sensibilité de l'air, les infimes frissonnements des feuilles, des bambous, la marche d'éventuels promeneurs, la course des nuages dans le ciel, les liquides en lui, etc. Comme s'il parvenait à multiplier le nombre des partenaires avec lequel il entrait en composition pour accomplir sa pratique ou pour, justement, être à l'équilibre. Comme si se tenir en équilibre sur sa slackline impliquait tout un collectif élargi, très hétérogène et plutôt surprenant pour qui ne sait pas rester des heures les yeux fermés à se laisser bouger comme un bambou par une sangle. On pourrait alors prêter à la slackline les formes d'une pratique de la « response-ability » (Haraway 2009), offrant aux éléments environnants la possibilité de répondre, de les laisser la et le toucher. C'est dans cette response-ability que se risque un déséquilibre³⁸. En ce sens, nous pourrions dire que Michael pratique la slackline comme on déploierait une forme d'hypersensibilité. Il joue de la coïncidence entre ses soubresauts intérieurs et les soubresauts atmosphériques du monde.

Ainsi, faire de sa pratique un dispositif minimal d'attachement au milieu que l'on traverse pourrait être un indice d'inappropriable. Samuel Robert, marcheur rencontré pour cette enquête, se promène en montagne *pour écrire des haïkus* : « *C'est une amie qui un jour m'a offert une anthologie de haïkus. Je n'y connaissais pas grand chose en haïkus, à la poésie en général, mais il y avait quelque chose dans la préface qui avait attiré mon attention, qui me l'avait fait lire d'une manière, je dirais, un peu particulière, précise. Ça disait, en substance, que les poètes japonais cherchaient par leurs haïkus, donc avec une forme très encadrée, à être en interaction avec le monde qui les entourait. Et c'est vrai que dans les haïkus, il a cet art de l'instant bien sûr, ils renvoient presque toujours à un instant bien précis ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'il s'y passe nécessairement quelque chose — et ça, c'est une des choses qui m'intéressent —, mais il y a aussi des noms de*

³⁸ Haraway précise qu'une « réponse, est toujours irréductible à une opération de calcul » (227). Et, en même temps, Haraway ne renvoie nullement vers ce qui serait l'autre désigné du calcul, une sorte de spontanéité naturelle et authentique. La response-ability requière un apprentissage, des entraînements... une pratique.

fleurs, d'arbres, des noms d'animaux et, bien sûr la présence des saisons. C'est ça qui m'a plu, une forme si brève, si contraignante, qui mélange la poésie et un regard quasi-naturaliste. Et surtout qui soit comme le moyen pour être en relation avec le monde et trouver une forme pour nommer cette relation. Moi, je marchais pas mal, notamment parce que j'avais été pendant longtemps avec quelqu'un qui, elle, marchait beaucoup avant que l'on se rencontre. C'est même elle qui m'a initié à la montagne. Quand on s'est séparés, j'ai gardé le goût pour ça mais je voyais bien que je n'étais pas tant que ça attiré par les grandes sorties, les sommets. Du coup, quand cette amie m'a offert le recueil de haïkus, je me suis dit que ça allait être ça, enfin que allait être ça aussi, mes balades en montagne ».

Goûter l'équilibre instable et pourtant confortable sur une slackline ou écrire des haïkus pour se sentir au monde, engageant et façonnent des corps sismographes, sensibles à d'infimes trépidations. Où la *graphie* trace l'effacement recherché de la frontière entre soi et le monde.

S'incoordonner

Il est particulièrement flagrant de voir que chez Caroline, dans ses marches, chez Michael sur sa slackline, chez Samuel, par sa poésie ou chez Nicolas, pistant des animaux absents, leurs pratiques leur permettent de contacter d'autres manières de percevoir « sur un mode qui temporairement fait voler en éclats nos manières habituelles de voir et de sentir » (Abram, 42). Elles ont ceci de commun qu'elles procèdent d'un débordement, de l'exploration d'un territoire de soi-même, inexploré. Elles excèdent ou dépassent le champ connu et autorisé de ce qui devrait pouvoir être sensible (ce dont on peut faire l'expérience). Elles mettent en jeu des sentirs³⁹ qui, pour le dire avec les mots de Deleuze, « nous dévient vers *des affects incoordonnés, hors coordonnées* » (1983, 142). Ce débordement est, chez les uns et les autres, l'effet cultivé d'une pratique dont les contours se sont progressivement dessinés par auto-apprentissage. Chacune des personnes a créé les formes d'une pratique non administrée donc non prescriptible. De là sans doute leur tendance à ouvrir des possibles relationnels avec quelque chose qui se situerait normalement hors du circuit habituel et autorisé des formes sociales admises.

Et c'est bien parce que le corps possède une certaine plasticité, qu'il n'est pas un ensemble prédéterminé qu'il peut percevoir des choses nouvelles. David Abram le dit magnifiquement :

« Le corps sentant n'est pas une machine programmée mais une forme active et ouverte qui ne cesse d'improviser ses relations aux choses et au monde. Les manières dont le corps agit et s'engage ne sont jamais pleinement déterminées puisque, sans cesse, elles doivent s'ajuster à un monde, à un terrain, qui lui-même change continuellement. Si le corps était vraiment un ensemble clos ou prédéterminé de mécanismes, il ne pourrait entrer dans un véritable contact avec quoi que ce soit en dehors de lui-même, il ne pourrait jamais percevoir rien de vraiment nouveau, jamais être réellement effrayé ou surpris » (Abram 76)

« Du point de vue phénoménologique - c'est-à-dire du point de vue de la manière dont nous en faisons l'expérience et le vivons —, le corps est une entité créative et métamorphique » (Abram 72)

³⁹ Substantiver le terme « sentir », comme le propose Whitehead (1929), permet, de ne pas le réserver à sa forme verbale. Parler de sentirs c'est se référer à des potentialités flottantes, pour l'instant indétectées (mais non pas indétectables), sur le point d'être actualisées. On songe aux « petites perceptions » de Leibniz, ces impressions qui sont ou trop petites ou en trop grand nombre pour être consciemment perçues mais desquelles le philosophe tirait qu'il existe d'autres formes de perceptions que celles dont on s'aperçoit, dans la latence, en attente d'être senties et insensibles à ceux qui n'ont pas appris à les détecter.

Une telle improvisation paraît être à l'oeuvre dans le perspectivisme pratique du pistage de Nicolas Mirkovicz ou des cueillettes de Jen Bonn, sentir le monde depuis une sente animale, depuis un végétal, faire l'expérience d'un corps susceptible d'autres affects. Mais encore chez Michael, s'entraînant à rendre son corps poreux à son milieu, jusqu'à l'y fondre depuis ce que Tanya Luhrmann (2012) a appelé une « culture des sens intérieurs ». Pour Caroline les choses sont un peu différentes mais, en un sens, elle est également engagée dans une recherche qui vise à la mettre au contact d'une partie encore irrésolue d'elle-même à travers des formes d'attention fines à ce qui se joue dans la marche et aux paysages qu'elle traverse.

Si chacune de ces pratiques nourrit un geste d'écologisation, ce geste prend l'allure de celui qu'a traversé et étudié David Abram : une sensualisation du monde. Dans son livre *Comment la Terre s'est tue*, David Abram rend compte de son initiation au sein de cultures extrême-orientales auprès de ceux qu'il nomme des magiciens traditionnels. Il y apprend à sentir et détecter dans le monde d'autres qualités, d'autres présences, d'autres êtres et d'autres événements que ceux que nous avons l'habitude de percevoir et de considérer comme possibles ou réels. Il redécouvre, sensoriellement, l'aptitude à sentir des textures, des entités et des événements du cosmos que nous ne parvenons plus à percevoir parce que nous n'en avons pas, culturellement, continué la mise en culture⁴⁰. Ce champ vaste d'expériences n'appartient plus à notre « réalisme », soit le monde supposément tel qu'il est. C'est en recourant à la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty qu'il parvient à qualifier et faire importer les expériences qu'il a vécues auprès des magiciens traditionnels. Un des aspects sur lequel il insiste beaucoup est l'expérience de la réciprocité. Si je vois, c'est que je suis vu. Si je sens, je suis en même temps senti. Ce sentiment de réciprocité est exprimé par Caroline Boillet lorsqu'elle fait de ses marches une occasion pour réconcilier des polarités ou des dualismes restés béants. Il l'est également par Nicolas Mirkovicz. Pister en forêt demande que l'on reconnaisse et accepte que l'on est soi-même un animal : lisant le paysage, nous sommes lus par d'autres, ceux qui l'habitent. Cette aptitude à se disposer à voir par les yeux d'un autre revient à « activer en soi les pouvoirs d'un corps différent : [...] pister nous fait nous démultiplier comme animal sensoriel » (Morizot 2018, 133 et 97) ou encore, c'est apprendre à « partager un habitus trans-espèces » (Kohn 2017, 180).

Gestes mineurs

Ces pratiques organisent la transaction poreuse entre un corps et un milieu, et le font en passant par ce que la philosophe Erin Manning a appelé des « gestes mineurs » (2016). Michael utilise sa slackline comme moyen pour explorer ou nourrir la possibilité d'entretenir un rapport au monde qui ne se fait pas de face mais au milieu des choses. Caroline marche pour rendre possible un geste aussi essentiel, délicat et engageant que se déposer dans le sol.

Suivre une trace, monter sur une sangle, prendre le temps d'un faux-départ le matin au bivouac, faire revivre les chants de bergers pyrénéens, respirer une fleur, écrire un haïku, ce sont là des gestes devenus quasi quotidiens ou aspirant à le devenir, sans forcément engager une grande technicité. Leur simplicité, leur caractère anodin, renvoient à, manifestent et, en un sens, honorent des formes complexes d'interdépendance et créent des modalités relationnelles parfois inédites (Manning 2016). Des possibilités de contact qui ne se font pas depuis une recherche d'intensité

⁴⁰ Constat partagé par Eduardo Kohn (2017), il nomme « cécité de l'âme » la perte de telles aptitudes qui sont chez lui autant sensorielles que sémiotiques.

ou d'excitation croissante mais procèdent d'un changement qualitatif de régime de sensorialité. Ces gestes mineurs tournent le dos à nos deux manières spontanées de penser le rapport d'apprentissage des gestes : maîtrise ou lâcher-prise. Ils jouent plutôt d'un *donner prise*, multipliant les puissances d'agir à l'oeuvre (*agency*). En ceci, le geste mineur incoordonne l'expérience en même temps qu'il articule le corps d'une manière inédite, il active un nouveau champ de relation⁴¹.

S'incoordonner pour donner prise et expérimenter des mises en rapport nouvelles et parfois un peu étranges, est le propre de ce que nous pourrions appeler *pratique* ou de ce que Dewey nommait *expérience*. Et le contraste est ici marqué entre une attention portée sur les pratiques singulières et ce sur quoi les opérateurs touristiques font porter la leur: des *usages*. Suivant son développement sur le capitalisme comme une mise en calcul généralisée, Bernard Stiegler observe la manière dont les usages ont peu à peu remplacé les pratiques : « *au cours du XXe siècle, l'enjeu est devenu de calculer les comportements, de contrôler les modes de vie, de les transformer en mode d'emploi et de les désingulariser en expropriant le consommateur de ses savoir-vivre: privé de savoir-vivre qui soient propres, il ne résiste pas à l'offre du marché qui lui "propose" des comportements qui ne sont plus des savoir-vivre parce qu'il n'a plus de savoir* » (2005, 49). La valeur que chacune des personnes mobilisées ici accorde à son inappropriable vient de ce que, par lui, s'élabore et se découvre la possibilité d'un écart par rapport aux formes de prescription, de standardisation, de conditionnements et de normalisation des usages qui prévaut dès lors que des pratiques sont réappropriées par l'industrie touristique et transformées en usages.

Conclusion

« *On ne se guérit pas de l'appartenance au monde. Mais à force de soins, on peut se guérir de croire qu'on n'y appartient pas, que ce n'est pas la question essentielle; que ce qui arrive au monde ne nous regarde pas [...] ce qu'il nous faudrait par conséquent, c'est découvrir un parcours de soins* »

⁴¹ « new ecologies, new Fields of relations are crafted », Manning XXX

Le monde en moins

Une partie de ce travail d'enquête s'est ancrée dans le refus de se satisfaire de la manière dont, trop souvent, le problème de notre relation au monde et à la nature a été posé, en repérant que l'on cherchait, ultimement, une forme de fusion en général introuvable ou impossible entre cela même que l'on avait d'abord commencé par distinguer : « l'homme » et « le monde ».

L'industrie du tourisme échouera à saisir le cœur des pratiques que nous avons proposé de nommer « inappropriables » tant qu'elle cherchera à satisfaire cette chose trop large et trop diffuse qui concerne la relation « au monde » ou à « la nature ». La phénoménologie a sans doute joué sa part dans l'établissement un peu réflexe du problème et de nos manières de nous y coller. Cherchant à penser le rapport de « l'homme » et de la « nature » ou du « sujet » et du « monde », elle s'est piégée en se donnant comme points de départ des entités phénoménologiquement peu évidentes. Qu'est-ce que « le monde » ? Qu'est-ce que « la nature » ?

Avec un goût certain pour la provocation, le philosophe Timothy Morton s'est, engagé en faveur d'une « écologie sans nature » (*ecology without nature*). Prendre « la nature » comme contexte de l'action et comme souci apparaît, argumente-t-il, daté et décalé en ceci que s'en réclamer paraît s'engager en faveur de quelque chose qui ne peut être ni vu ni même touché (2013, 100). De la même manière, Bruno Latour qui avait commencé par vouloir « le monde », résumant la politique à « la composition progressive d'un monde commun » (2002), décide de l'abandonner dans *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique* (2017), préférant à la composition d'un monde une interrogation sur nos terrains de vie et nos sols. Chez l'un comme chez l'autre, il s'agit de perdre « le monde » ou « la nature » pour gagner en intimité avec et entre toutes les puissances d'agir qui le peuplent et de réorienter nos attentions vers ce que Latour propose de nommer le *terrestre*⁴².

La fusion incarne un horizon mythique d'atteinte pour la phénoménologie, elle dessine le motif même de l'être originel de l'homme. Mais il n'est pas certain que ce motif offre le recours le plus pertinent et efficace pour penser et élaborer, aujourd'hui, des modes de relation à nos milieux de vie. Les critiques de l'attitude romantique face à la nature (Descola 2005) ou celles portant sur les défenseurs de la Wilderness (Martin 2016) — deux attitudes qui ont en commun de penser et de rechercher cette fusion — ont bien montré comment elles contribuaient, malgré elles, à entretenir des formes de distance et de séparation. En outre, la phénoménologie de la fusion crée ce que l'on pourrait nommer un problème de correspondance qu'a très bien résumé le philosophe Thierry Drumm :

« La fabrication d'univers semble en effet inséparable d'une affirmation concernant l'existence d'une supposée "réalité telle qu'elle est", toujours identique à elle-même, quand bien sûr elle se déploierait au long d'une histoire. Si on pose un tel univers de choses "telles qu'elles sont", alors on ne peut plus vouloir penser, sentir ou agir que de façon à leur "correspondre". On invente pour tous les êtres, une façon "correcte" de penser, sentir et agir » (2018, 8)

⁴² « Le Terrestre par quoi il faut désormais comprendre l'action conjointe des agents connus par les sciences de la Zone Critique en lutte pour la légitimité et l'autorité avec d'innombrables autres parties prenantes aux intérêts contradictoires qui toutes possèdent d'autres savoirs positifs, le Terrestre dessine littéralement un autre monde aussi différent de la "nature" que de ce qu'on appelait le "monde humain" ou la "société" » (Latour 2017, 103)

Le postulat de la correspondance présente un défaut patent. En ne voyant pas que les territoires, les écosystèmes, etc. dans lesquels nous vivons sont en train de se métamorphoser, en s'évertuant à postuler une forme de correspondance entre eux et les corps qui s'y rapportent, il nous fige dans un monde dont le principal défaut est qu'il n'existe nulle part. Introuvable. Il y a quelque chose, dès lors, non seulement de nostalgique comme le suggère Timothy Morton (2013, 108), mais sans doute aussi de dangereux à s'évertuer à reconquérir, entre « l'homme » et « le monde » une forme de continuité disparue : quand bien même elle serait rétablie, à l'autre bout de la chaîne et « le monde » et « l'homme » ne seraient plus les mêmes. Il est désormais devenu impossible de raisonner à monde et à corps constants.

William James (1909) a élaboré, lui aussi, depuis une perspective pragmatiste, une philosophie de notre adhésion et de notre participation aux, et envers, les milieux que l'on habite sans s'en remettre à une transcendance trop grande telle que « la nature » ou « le monde ». Il ne s'agit pas de faire le procès de toute forme de transcendance au motif que nous n'en aurions pas besoin. Plus justement il s'agirait de relever le fait que nous avons un besoin pressant de prendre en compte celles qui s'imposent à nous. « Gaïa » a surgi dans nos vies comme une transcendance nouvelle, mais pas à la manière d'une transcendance qui nous sauverait, une étoile qui nous réorienterait mais comme ce qui requiert que, collectivement, nous trouvions, c'est-à-dire négocions, compositions, expérimentions, les bonnes manières de répondre à son intrusion. Isabelle Stengers (2009) a ainsi fait valoir que c'est en partie parce qu'une autre transcendance que l'on ne reconnaît pas comme telle et que l'on nomme tour à tour « capitalisme », « hypercapitalisme », « néolibéralisme », fait écran à cette intrusion et à l'ordre des priorités quant à ce qui devrait compter au titre de ce qui nous met à l'action, que nos milieux de vie, déjà abîmés, tendent vers des futurs encore plus sombres.

En finir avec « la nature » ou « le monde » n'a donc pas grand chose à voir avec le fait d'aplatir le monde sur une immanence pure. Il ne s'agit pas de se débarrasser de toute transcendance. La question qui vaut ici, est dans quelle mesure une transcendance nous permet de redescendre vers ce que James nommait les *pragmata*, soit « le monde » pris dans certaines de ses parties, celles que l'on habite et que l'on pratique, pleines de choses encore ouvertes, disponibles à condition que l'on s'y rende disponibles ? Que « le monde » ne soit pas une référence capable de suffisamment de prises n'empêche pas que la formule pragmatiste vaille et importe : il nous est possible de nous engager dans et en faveur de *mondes à faire* : « *Ce qui existe*, écrivait James, *ce ne sont pas des choses faites mais des choses en train de se faire* » (2007, 177). Cette pensée « *in the making* » refuse précisément que le monde commence par être donné. Elle refuse « *le pré-supposé d'une continuité globale ou d'une unité générale des expériences. Nos expériences viennent toujours par bouts, par fragments, par morceaux* » (Drumm 2018, 7).

Si l'on revient à ce qui nous a occupés dans cette enquête, l'industrie du tourisme, dans sa tendance majoritaire, est apparue, elle aussi et à sa manière, comme un des opérateurs de la *séparation*. Au moment où elle est sommée de changer, de « transitionner », elle semble surtout portée à reconduire la fixation sur le capitalisme au détriment de ce qui devrait oeuvrer à nous rendre plus *terrestres*.

La logique de cette étude a cherché à opérer le plus grand écart qui soit entre cette logique-ci et celle qui passerait pour son contrepoint (plus que contrepoids) exact. C'est dans la figure des inappropriables qu'elle s'est incarnée. Par leurs caractères solitaires, ces pratiques opèrent de petites coupures dans le temps et le tissu social. Ces coupures ouvrent et libèrent des espaces,

cherchent et expérimentent des manières de s'inscrire, d'habiter et de participer à un milieu sur un mode qui ne correspond pas à la fusion.

On ne recomposera pas « le monde » en une unité homogène pacifiée, un Tout absolu. En revanche, il est toujours possible de s'engager en faveur des formes de vies. Nos milieux ne supportent pas la fracture mais supposent, en revanche, le fragment (Josep 37)

« Contact Zones »

Les inappropriables ne suffisent pas seuls à saisir ou comprendre les évolutions des pratiques récréatives dans les temps de menaces écologiques qui sont les nôtres. Pour une part parce qu'il y a fort à supposer qu'ils ont toujours existé, que chaque forme culturelle — traditionnelle, moderne, postmoderne — a généré, comme son échappée ou sa fuite, des pratiques minoritaires peu repérables, non revendicatives en tant que telles et pourtant essentielles. Il ne s'agit donc pas de plaider ici pour le caractère inédit des inappropriables. En tant que tels, on ne peut prétendre qu'ils appartiennent de plein droit à une forme récréative transmoderne. La nouveauté ne se situe pas là.

Ce qui n'est pas nouveau non plus, ce sont les valeurs que l'on réfère souvent à la forme transmoderne dès lors qu'on la rapporte aux pratiques récréatives et au tourisme : valeurs centrées sur « la relation », « l'écologie », « la communauté », « le rituel », « le sensoriel » et « le spirituel ». Toutes ces valeurs, nous l'avons montré, ont depuis déjà longtemps fait l'objet de recherches et de mises en formes par l'industrie touristique. On ne peut donc pas conclure qu'une transition nous y mène ou nous y destine. Cette archéologie nous incite sans doute à prendre garde, et par endroits à nous méfier, de ces formes qui paraissent s'imposer avec évidence comme des « réparations ».

On peut noter, par ailleurs, la coïncidence de cet intérêt pour la relation, la rencontre dans l'acte de consommation avec ce que le critique d'art Nicolas Bourriaud (1998) a identifié comme un tournant dans le monde de l'art contemporain à la fin des années 90 et qu'il nomme « esthétique relationnelle ». Présenté comme une antidote au monde néolibéral, cette esthétique relationnelle serait moins une avant-garde que la conformation du monde de l'art aux tendances et exigences propres aux marchés économiques. Il ne s'agit pas ici de trancher pour l'une ou l'autre interprétation, mais seulement de relever que cette esthétique relationnelle peut se lire dans un sens et dans l'autre, qu'il y a là quelque chose d'indécidable et, surtout, de mêlé. C'est cet emmêlement qui est intéressant ici dans ses manières de tramer ensemble, par des reprises, des répétitions, les motifs de ce dont cette esthétique croyait être en train de se déprendre.

Si les pratiques qui se revendiquent dans les marges du secteur touristique et, plus largement, des activités récréatives de pleine nature, ont quelque chose aujourd'hui à faire valoir, ce n'est pas dans leurs grandes lignes mais dans le détail de leurs incarnations. Par fragments. Souvent sous la forme d'un geste ou d'une pratique relevant de styles tellement liés à ceux ou celles qui les ont mis en jeu et les font vivre, à des formes ténues de sensorialités, qu'elles en deviennent inappropriables.

En ce sens, porter notre regard sur les inappropriables a consisté à *faire attention*, c'est-à-dire à conjoindre deux gestes, celui de « documenter » et celui visant à « faire importer » certains de ces fragments. Cette pensée des mondes à faire ne va pas sans une forme d'entraînement dans ce que Donna Haraway nomme « *contact zone* », soit une zone d'échanges, de rencontres et de créations de rapports où s'inventent des formes d'inséparation (2009).

De telles pratiques tracent un des sillages des transitions possibles. *La* transition restera susceptible d'être récupérée tant qu'elle ne se dira et ne se pensera qu'au singulier, comme si d'évidence une vision unique de ce qui devait transitionner, la marche à suivre pour le faire et son point d'arrivée préexistaient et s'imposaient. Contre une vision unilinéaire et monologique, notre approche par les inappropriables a emprunté une autre voie proposant de suivre au détail, au cas par cas, des personnes dont les pratiques témoignent de cette affirmation hétérogène, à l'écart des tendances propres au marché du tourisme. Manière de documenter des formes de transitions.

Cette construction par « grand écart » n'est pas sans écueil. Elle passe sous silence tous ceux et toutes celles qui, malgré tout, sont engagé.e.s à penser autrement des formats d'expériences en milieux naturels. Ces alternatives s'inspirent aujourd'hui d'autres qui ont pris naissance à l'extérieur du mode occidental de composition de monde ou, par second degré, d'initiatives qui s'en inspiraient directement et qui placent en leur coeur une « conception éthique de ce qu'est une vie désirable » (Escobar 2018, 12). Si l'on tente de pencher pour une pensée radicale de la transition, le tourisme cesse d'être pensé comme un ailleurs, un écart, une pause mais comme le lieu même depuis lequel redevient possible une expérimentation. Le problème posé est alors moins celui d'un tourisme alternatif, lequel resterait dans le périmètre des formes canoniques du tourisme tout en s'y menageant, à la marge, un espace critique qu'une alternative au tourisme qui, très localement, fragilise et encore de manière peut-être quasi-invisible relèverait de pratiques créatrices de mondes.

Ces alternatives existent. L'étude qui se termine, à défaut d'en avoir documenter les élans et les formes, les réflexions et les réussites, aimerait avoir contribué à décrire, ne serait-ce qu'en creux, le champ d'expériences possibles

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAM David, 2014 (1996), *Comment la terre s'est tue ?*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond
- AGAMBEN Giorgio, 2015, *L'usage des corps — Homo Sacer, IV, 2*, Paris, Seuil.
- AÏT-TOUATI Frédérique et GAUKROGER Stephen, 2015, *Le monde en images : Voir, représenter, savoir, de Descartes à Leibniz*, Paris, Garnier Classique
- ANDRIEU Bernard, 2017, « Cosmotique par l'écologie corporelle : lumière et respiration exacte dans les archives Le Corbusier », in *Corps*, n°15 vol.1, pp.79-88
- ARNOULD Eric J. & PRICE Linda L., 1993, « River Magic: Extraordinary Experience and the Extended Service Encounter », in *Journal of Consumer Research*, n° 20, pp.24-45
- ARNOULD Eric J. & THOMPSON C., 2005, « COntsumer culture theory (CCT) : twenty years of research », in *Journal of consumer research*, vol31 n°4, pp.868-882
- BALMER Andrew, 2013, « The curious case of the lie detector : How the polygraph emerged and developed in relation to sexual deviance », in *History of the Human Sciences*, vol.26 n°5, pp. 155-161
- BERNAYS Edward, 2007 (1928), *Propaganda — Comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris, Zones
- BARTHES Roland, 2002, *Comment vivre ensemble ? Cours et séminaire au Collège de France 1976-1977*, Paris, Seuil / Imec
- BERGSON Henry, 2007 (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France
- BERQUE Augustin, 2018, « Cosmiser à nouveau les formes ? — Plastie, architecture, ménologe », in L. Duhem et K. Rabin (dir.), *Design écosocial — convivialités, pratiques situées et nouveaux communs*
- BLANC Nathalie, CHARTIER Denis and PUGHE Thomas, 2008, « Littérature & écologie : vers une éco-poétique », in *Écologie & Politique*, vol.36 n°2, pp.15-28
- BOLTANSKI Luc, 2009, *De la critique — Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard

- BOURDEAU Philippe, 2003, *Territoires du hors-quotidien — Une géographie culturelle du rapport à l'ailleurs dans les sociétés urbains contemporaines. Le cas du tourisme sportisme de montagne et de nature*, HDR, Grenoble.
- BOURDEAU Philippe, 2008, « Les défis environnementaux et culturels des stations de montagne », in *Téoros*, vol.27 n°2, pp.23-30
- BOURDEAU Philippe, 2012, « Le tourisme réinventé par ses périphéries », in F. Bourlon, M. OSorio and P. Mao, *Explorando la nuevas fronteras del turismo, Perspectivas de la invetiacion en turismo*, Nire Negro, pp.31-48
- BOURRIAUD Nicolas, 1998, *Esthétique relationnelle*, Dijon, Presses du Réel
- BUNN Geoffrey C., 2012, *The Truth Machine: A social History of the Lie Detector*, Baltimore, John Hopkins University Press
- CAHOUR Béatrice, LICOPPE Christian, 2010, « Confrontations aux traces de son activité : Compréhension, développement et régulation de l'agir dans un monde de plus en plus réflexif », in *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, vol.4 n°2, pp.243-253
- CALLON Michel, 2017, *L'emprise des marchés — Comprendre leur fonctionnement pour pouvoir les changer*, Paris, La découverte
- CARU Antonella et COVA Bernard, 2006, « expériences de consommation et marketing expérientiel », in *Revue française de gestion*, n°162 vol.3, pp.99-113
- CHRISTIN Rodolphe, 2017, *Manuel de l'antitourisme*, Montréal, Écosociété
- CITTON Yves, 2010, *Mythocratie — Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris, Amsterdam
- COCHOY Franck, 1998, « Another Discipline for the market economy : marketing as a performative knowledge and know-how for capitalism » in M. Callon, *The Laws of the Markets*, Oxford, Blackwell Publisher, pp.194-219
- COCHOY Franck, 2011, « Le "calcul" économique du consommateur : ce qui s'échange autour d'un chariot », in *L'Année sociologique*, vol.61 n°1, pp.71-101
- CORNELOUP Jean, 2011, « La forme transmoderne des pratiques récréatives de nature. Développement durable et territoires », in *Développement durable et territoires*, vol.2 n°3, https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00975121/file/La_forme_transmoderne_des_pratiques_-_rA_crA_atives_de_nature_copie.pdf

- CORNELOUP Jean, 2010, « Innover par la forme transmoderne », in J. Corneloup et P. Mao (dir.), *Créativité et innovation dans les loisirs sportifs de nature, un autre monde en émergence*, Editions du Fournel, L'Argentière La Bessée
- CRARY Jonathan, 2014, *24/7 Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, Paris, Zones
- CRAWFORD Matthew, 2016, *Contact — Pourquoi nous avons perdu le monde et comment le retrouver*, Paris, La découverte
- CRONON, William, 2018, « Borner la terre », in F. Graber et F. Locher, *Posséder la nature — Environnement et propriété dans l'histoire*, Paris, Amsterdam, pp.31-62
- Csikszentmihalyi, 1975 & 1979
- DAMIAN Jérémy, 2014, *Intériorités/Sensations/Consciencés — Les expérimentations somatiques du Body-Mind Centering et du Contact Improvisation*, Thèse, Grenoble, Université Pierre Mendès France.
- DAMIAN Jérémy, 2018, « Weird Animisms », in *Revue Corps-Objet-Image*, n°3, pp.4-13
- DAMIAN Jérémy, « Les collectifs intérieurs — L'intériorité peuplée, cultivée et politisée du Body-Mind Centering », in I. Ginot, J. Clavel, M. Bardet (dir.), *Écosomatiques*, Montpellier, Deuxième Époque,
- DANZIGER Kurt, 1990, *Constructing the subject — Historical origins of psychological research*, Cambridge University Press
- DANZIGER Kurt, 1992, « The project of an experimental social psychology : historical perspectives », in *Science in context*, vol.5 n°2, pp.309-328
- DEBAISE Didier, 2015, *L'appât des possibles — Reprise de Whitehead*, Bruxelles, Presses du Réel
- DELEUZE Gilles, 1983, *L'image-mouvement, Cinéma 1*, Paris, Editions de Minuit
- DELLA BERNARDINA Sergio, 1996, *L'utopie de la nature. Chasseurs, écologistes et touristes*, Paris, Imago
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard
- DESPRET Vinciane, 1999, *Ces émotions qui nous fabriquent - ethnopsychologie des émotions*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond

- DESPRET Vinciane, 2015, *Au bonheur des morts — Récits de ceux qui restent*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond / La Découverte
- DEWEY John, 2018 (1916), *Démocratie et éducation*, Paris, Belin
- DEWEY John, 2005 (1934), *L'art comme expérience*, Pau, Publications de l'université de Pau / Farrago
- DRUMM Thierry 2018, « Les choses en train de se faire et les zones génératives », in *Le journal des laboratoires d'Aubervilliers*, pp. 7-8.
- ESCOBAR Arturo, 2018, *Sentir-Penser avec la Terre — Une écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Seuil
- FALAIX Ludovic, CORNELOUP Jean, 2017, « Habitabilité et renouveau paradigmatique de l'action territoriale : l'exemple des laboratoires récréatifs », in *Information géographique*, n°1
- FAVIER-AMBROSINI Mathieu and D. Matthieu, 2018, « Les réseaux sport santé bien-être : un gouvernement par le chiffre », in *Terrains & Travaux* vol.1 n°18, pp.81-106
- FOUCAULT Michel, 1984, *L'Usage des Plaisirs — Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard
- FOUCAULT Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil
- FOUCAULT Michel, 2004, *Sécurité Territoire Population, Cours au collège de France 1977-1978*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil
- FOUCAULT Michel, 2015, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin
- FRANKE Anselm 2010, «Much trouble in the transportation of Souls, or: The sudden disorganisation of boundaries», in *Animism*, Sternberg Press, pp.11-54
- FROCHOT Isabelle & KREZIAK Dominique, 2009, *Étude de l'expérience touristique en stations de montagne — Hiver et été*, Cemagref & Institut de Management de l'Université de Savoie
- GARCIA Tristan, 2016, *La vie intense : Une obsession moderne*, Paris, Autrement
- GIVORS Martin, 2018, « La terre et l'acrobate — Récit d'une collision », in *Revue Corps-Objet-Image*, n°3, [en ligne], https://static1.squarespace.com/static/542cf50be4b0b0eacb4ab721/t/5abb4d6870a6ad93230cb10f/1522224494561/RevueCOI-03-martin_givors.pdf
- HARAWAY Donna, 2008, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press

- HARAWAY, 2016, *Staying with the Trouble — Making Kin in the Chthulucene*, Durham & London, Duke University Press
- HENNION Antoine, 2009, « Réflexivités, l'activité de l'amateur », in *Réseaux*, vol.153 n°1, pp. 55-79
- HENNION Antoine, 2013, « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements », in *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 25 juin 2013, consulté le 14 mars 2019. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4353>
- HINDS Joe & SPARKS Paul, 2008, « Engaging with the natural environment: The role of affective connection and identity », in *Journal of Environmental Psychology*, vol.28, pp.109-120
- HORWITZ Morton, 2018, « La transformation de la conception de la propriété », in *Posséder la nature — Environment et propriété dans l'histoire*, F. Graber & F. Locher, Paris, Amsterdam, pp.99-126
- HULIN Michel, 1993, *La mystique sauvage — Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF,
- HULTÉN Bertil, 2011, « Sensory Marketing : the multi-sensory brand-experience concept », in *European Business Review*, vol.23 n°3, pp.256-273
- JAMES William, 2001 (1902), *Les variétés de l'expérience religieuse — Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue
- JAMES William, 2005 (1897), *La Volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond
- JAMES William, 2007 (1909), *Philosophie de l'expérience — Un univers pluraliste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- JEONGMI Kim and FESENMEIER Daniel (2015). "Measuring Emotions in Real Time: Implications for Tourism Experience Design." *Journal of Travel Research* **54**(4): 419-429.
- JOHNSON David M, 1981, « Disney World as Structure and Symbol: Re-creation of the American Experience », in *Journal of Popular Culture*, vol.15 n°1, pp.157-167
- KAPLAN Stephen & KAPLAN Rachel, 1989, *The Experiences of Nature: A psychological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press
- KAPLAN Stephen, 1995, « The restorative benefits of nature: toward an integrative framework », in *Journal of Environmental Psychology*, vol.15, pp.169-182
- KOHN Eduardo, 2017, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles

- LACARRIÈRE Jacques, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Seuil
- LAPOUJADE David, 2014, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Éditions de Minuit
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, 2015, *Penser et agir avec la nature — Une enquête philosophique*, Paris, La découverte
- LASKI M, 1961, *Ecstasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*, London, The Cressett Press
- LATOUR Bruno, 2002, « Si on parlait un peu politique ? », in *Politix*, n°58, pp.148-165
- LATOUR Bruno, 2017, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La découverte
- LEMARIÉ Jérémy, 2017, « De la sportisation du surf en Californie du Sud et à Hawaï comme marqueur d'une modernité sportive à la contestation d'un modèle vécu comme un impérialisme culturel chez les *Black Short* hawaïens » in L. Falaix, *Surf à contre-courant. Une odyssée scientifique*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, pp.77-101
- LUHRMANN Tanya, 2012, *When God talks back — Understanding the American Evangelical relationship with God*. New York, Vintage Books
- LUTZ Catherine A., 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago / London, University of Chicago Press
- MAFFESOLI Michel, 2000, *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde.
- MANNING Erin, 2016, *The Minor Gesture*, Duke University Press
- MARTIN Nastassja, 2016, *Les âmes sauvages — Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte
- MASLOW A., 1964, *Religious, Values and Peak-experiences*, Middlesex, Penguin
- MICOUD André, 2017, « Les "activités de pleine nature" ou de quoi ce "pleine nature" est-il le nom ? », in *Nature & Récréation*, n°3, pp.7-10
- MORIZOT Baptiste, 2016, *Les diplomates, Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, WildProject
- MORIZOT Baptiste, 2018, *Sur la piste animale*, Actes Sud

- MORTON Timothy, 2013, *Hyperobject — Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press
- PETIT Victor, 2015, « L'éco-design : design de l'environnement ou design du milieu ? », in *Sciences du Design*, n°2, pp.31-39
- PHARABOD Anne-Sylvie, NIKOLSKI Véra and GRANJON Fabien, 2013, « La mise en chiffre de soi — Une approche compréhensive des mesures personnelles », in *Réseaux*, vol.1 n°177, pp.97-129
- PRIVETTE Gayle, 1983, « Peak Experience, Peak Performance, and Flow », in *Journal of Personality and Social Psychology* », vol.45 n°6, pp.1361-1368
- QUESSADA Dominique, 2013, *L'inséparable — Essai sur un monde sans Autre*, Paris, PUF
- RAFANELL i ORRA Josep, 2018, *Fragmenter le monde*, Paris, éditions divergences
- RODRIGUEZ MAGDA Rosa Maria, 1989, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos
- ROEDERER Claire et FILSER Marc, 2015, *Marketing expérientiel, vers un marketing de la cocréation*, Paris, Vuibert & Filser 2015,
- ROSA Hartmut, 2018, *Résonance — Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte
- SCHMITT Bernd, 1999, « Experimental Marketing », in *Journal of Marketing Management*, n°15, pp.53-67
- SCHÜLL Natascha D., 2012, *Addiction by Design : Machine Gambling in Las Vegas*, Princeton, Princeton University Press
- SHUSTERMAN Richard, 2007, *Conscience du corps - Pour une soma-esthétique*, Paris, L'Eclat
- SIROST Olivier, 2010, « Éros messenger des sens: Les soubassements sensoriels du Monte Verità », in *Communications*, vol.86 n°1, pp.99-128
- SNYDER Gary, 2018, *Le sens des lieux — Éthique, esthétique et bassins-versants*, Paris, Wildproject
- SONIGO Pierre, KUPIEC Jean-Jacques, 2003, *Ni Dieu ni gênes*, Paris, Seuil.
- STARHAWK, 2015, *Rêver l'obscur*, Paris, Cambourakis
- STENGERS Isabelle, 1993, *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte

- STENGERS Isabelle, 2002, *Penser avec Whitehead — Une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil
- STENGERS Isabelle, 2009, *Au temps des catastrophes - Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte
- STIEGLER Bernard, 2005, *Constituer l'Europe — 1. Dans un monde sans vergogne*, Paris, Galilée
- TSAUR, S.-H., C.-H. YEN and S.-H. HSIAO, 2013, « Transcendent Experience, Flow and Happiness for Mountain Climbers », in *International Journal of Tourism Research* vol.15, pp. 360-374
- TSING, Mushroom, 2015, *The Mushroom at the End of the World — On the Possibility of Life in Capitalism Ruins*, Princeton, Princeton University Press
- TURCOT Laurent, 2016, *Sports et loisirs — Une histoire des origines à nos jours*, Paris, Folio
- TROCHU Thibaut, 2018, *William James, une autre histoire de la psychologie*, Paris, CNRS éditions
- VANUXEM Sarah, 2018, *La propriété de la terre*, Paris, Wildproject
- WHITEHEAD Alfred N., 1995 (1929), *Procès et réalité — Essai de cosmologie*, Paris, Gallimard
- WILLIAMS Kathryn and HARVEY David, 2001, « Transcendent experience in forest environments », in *Journal of Environmental Psychology*, n°21, pp.249-260
- ZHONG MENGUAL, Estelle, 2018, "Enrichir notre sensibilité au vivant par l'art — La crise écologique comme crise de la sensibilité. »
- ZHONG MENGUAL, Estelle, 2018, "Portrait du cueilleur et du peintre en chevreuil », in *Billebaude*, n°12, pp.62-66