



HAL
open science

La notion d'intercorporéité dans les arts martiaux orientaux

Fabienne Martin-Juchat

► **To cite this version:**

Fabienne Martin-Juchat. La notion d'intercorporéité dans les arts martiaux orientaux. Médiations du corps, 2002, Grenoble, France. hal-01846171

HAL Id: hal-01846171

<https://hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-01846171>

Submitted on 21 Jul 2018

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.

La notion d'intercorporité dans les arts martiaux orientaux

Fabienne Martin

Université de Bourgogne

fabienne.martin@u-bourgogne.fr

in Jean Caune, Bernadette Dufrêne, (dir.), *Médiations du corps*. Grenoble, Université Stendhal-Grenoble3Gresec/Université Pierre Mendès-FranceIUT2-Département Information-Communication, 2002, 192 p

Résumé

Pratiquante et enseignante d'arts martiaux (Aïkido et Taïso : gymnastique énergétique japonaise) depuis 13 ans, formée à la médecine chinoise, il nous est aujourd'hui possible d'intégrer les conceptions orientales de la relation dans notre projet collectif de recherche sur les médiations du sensible¹ au LIMSIC (Laboratoire sur l'Image, les Médiations et le Sensible en Information et Communication).

En effet, les pratiques de combats orientales fortement codifiées, intègrent implicitement une conception de la relation dans laquelle les corps sont appréhendés comme des *acteurs communicants*. L'intersubjectivité caractérise la communication de sujet à sujet. La notion orientale d'*intercorporité* traduira une relation intercorporelle signifiante dans le combat, relation au sein de laquelle les corps personnifiés sont porteurs d'une mémoire, d'un langage... Il y aurait pour les orientaux non seulement une sémiotique du corps interne qui ferait sens dans la relation agonale mais aussi un espace communicationnel inter et intra-corporel que la conscience de l'expert pourrait percevoir et intégrer dans le combat.

L'objet de notre communication est de confronter ces postulats orientaux aux recherches sur le rôle de la sensorialité et de la corporité dans la communication interpersonnelle (menées en particulier par la sémiotique, l'éthologie et la psycho-sociologie des communications, l'anthropologie et l'esthétique de la communication, enrichies par les philosophies phénoménologiques et les sciences cognitives).

Introduction

L'appel de l'orient serait ancien, remontant pour certains historiens à l'Antiquité².

Par contre, l'intérêt croissant en Europe pour des études scientifiques sur la pensée asiatique est assez récent. La parution de *Passerelles*, fruit de la rencontre entre le Dalaï Lama et des chercheurs en sciences cognitives a légitimé dans l'imaginaire collectif les études sur les philosophies et les pratiques chinoises et japonaises. Cet événement marquant a ouvert la porte, dès les années quatre-vingt, à une vague de publications plus ou moins scientifiques qui traitent de la rencontre de ces cultures³.

¹ A paraître, Boutaud, J. J., Martin, F., 2000, "Pour une sémiotique du corps sensible : le cas des arts martiaux", in *Revue internationale d'études japonaises DARUMA n°9*, Toulouse, Picquier eds.

² Filliozat, J., "Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne", in *Revue Historique*, janvier-mars 1949.

³ Guénon, R., 1983, *Orient et Occident*, Paris, Guy Trédaniel ; Lenoir, F., 1999, *La rencontre du Bouddhisme et de l'occident*, Paris, Fayard ; Obadia, L. 1998, *Bouddhisme et occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan ; Voir aussi, les nombreux ouvrages de la collection *Spiritualités* dirigée par J. Mouttapa et M. De Smedt d'Albin Michel ; par exemple : Brosse, J., 1992, *Zen et Occident*, Paris Albin Michel. Et enfin de nombreux articles paraissent régulièrement dans des revues spécialisées en sciences humaines, pour n'en citer que quelques uns : Conchedans, M., "Nietzsche et le bouddhisme", *Séminaires du Collège international de philosophie, Le Cahier n°4*, 1987 ; et enfin la revue d'études japonaises, *DARUMA* de l'Université de Toulouse Le Mirail aux éditions P. Picquier.

De nos jours, les religions et/ou philosophies⁴ et les arts chinois et japonais ne sont plus des inconnus, nous en présenterons certains ultérieurement car ils ont tous un rapport étroit avec notre propos sur les arts martiaux.

Cependant, cette culture asiatique attire la plupart du temps avec un masque déformant. Les pensées de philosophes, tels que Schopenhauer et Nietzsche par exemples, ont eu une influence considérable sur la manière dont le bouddhisme a été perçu en occident au début du siècle. À cette époque, il était connoté de philosophie pessimiste et nihiliste⁵.

En effet, ce sont souvent des représentations faussées qui suscitent de l'attention, des représentations construites sur des frustrations culturelles. Selon F. Lenoir, « le succès actuel du bouddhisme semble en effet répondre à trois grands refoulements de l'occident depuis la renaissance et l'avènement du monde moderne : refoulement de l'imaginaire et de la part irrationnelle de l'esprit humain ; refoulement de la question individuelle du sens de la vie ; oubli par l'homme occidental de l'exploration intime de sa conscience et de son monde intérieur au profit de l'exploration de l'univers et des phénomènes extérieurs ». ⁶

Quelle est la part de fantasmes, de mythes, de croyances dans cette soif de connaissances de nouveaux paradigmes de pensée ? Dans notre réponse à cette question, nous éviterons les propos ésotériques, mystiques voir magiques sur les arts martiaux. Les récits mythiques sur des Maîtres d'Art Martiaux aux pouvoirs surnaturels⁷ sont nos contes de fées occidentaux et ne sont à envisager que comme porteurs de symboles, mémoires d'une histoire, d'une culture. Plus concrètement et plus précisément, les arts martiaux nous interpellent car ils ont hérité, développé et surtout intégré toute la complexité de la pensée asiatique dans une problématique particulière de la communication : le conflit et sa résolution.

En effet, à *Arts de guerre* correspondent des conceptions de la *relation* et des notions qui lui sont associées (*communication, interaction, identité, corporéité, ...*) qui dialectisent celles proposées en Sciences de l'Information et de la Communication.

À partir d'une présentation réintégrant les arts martiaux dans leur contexte historique et culturel, nous soulignerons au fil de l'eau, les éléments qui nous semblent pertinents au regard d'une réflexion sur la notion de *relation*.

Nous montrerons en particulier que les arts martiaux intègrent un vécu de la relation où le corps à une place primordiale ce qui nous mènera à définir la notion d'*intercorporéité*.

Dans un second temps, ce sont nos principaux modèles de la communication (issus de la cybernétique, de la systémique, de l'interactionnisme symbolique, etc...) que nous solliciterons. Notre propos sera de faire émerger les postulats inhérents à ces définitions et de les questionner au regard de ce que nous aurons précédemment dit sur les arts martiaux.

⁴ Les pensées chinoise et japonaise sont à la fois composées d'aspects religieux et philosophiques ce qui les rendent très complexes. Pour notre propos nous éviterons les questions religieuses même si parfois certains éclaircissements seront inévitables car étroitement liés aux modèles de pensée présentés. A moins que le débat "religion ou philosophie" n'ait pas lieu d'être, car comme le souligne M. De Smedt, religion vient de deux termes latins : *religare* traduit par *relier* (« relier le ciel et la terre, relier le corps et l'esprit ») et *relegere* qui signifie recueillir (« recueillir l'information, la sagesse, la connaissance, ... »), s'éloigne donc peut de la notion de *philosophie* - De Smedt M. (eds), 1998, *L'orient intérieur*, Paris, Albin Michel, p. 18.

⁵ Pour plus de détail sur le Pessimisme Bouddhiste de Schopenhauer lire : Guénon, R., 1983, *Orient et Occident*, Paris, Guy Trédaniel ; Girard, R., 1963, *L'orient et la pensée romantique allemande*, Nancy, Thomas. Concernant Nietzsche et le bouddhisme lire Lenoir, F., 1999, *op. cit.*

⁶ Lenoir, F., *op. cit.*, p. 24.

⁷ Lire pour le plaisir les récits de Spalding, B., T., 1994, *La vie des Maîtres*, J'ai Lu (Première eds 1921, Laffont).

Les arts martiaux : une conception de la relation

Les arts martiaux peuvent être considérés comme des sports où le corps est entraîné, tel un outil qu'il s'agit de rendre plus performant et où la technique n'est qu'un moyen pour devenir le meilleur. Cet esprit de compétition motive de nombreux pratiquants et correspond à ce qui est le plus couramment enseigné dans les *dojo*⁸.

Pourtant, les arts de la guerre s'appelaient à l'origine « *bujutsu* : technique de combat. Sous l'influence des pensées pacifistes du bouddhisme et du taoïsme... Les arts de combats se changèrent en arts d'éducation : prenant le vocable *Tao* du taoïsme chinois qui se transforma ultérieurement en *do*. *Bu* est un vocable faisant l'objet d'une polémique : certains y voient l'art de combat au sens strict, d'autres lisent les deux idéogrammes qui composent le *kanji* de ce mot : *yari tomaru* « la voie qui permet d'arrêter les armes » (*yari* : la lance, symboliquement l'arme. *Tomaru* : Arrêter) »⁹.

Appréhender les arts martiaux comme des voies du *budo*, conception moderne et occidentale, revient à les réintégrer dans une dimension philosophique beaucoup plus large que celle que l'on trouve dans l'appellation de *sports*¹⁰ de combat.

En effet, les voies du *budo* sont des pratiques de ritualisation de la relation qui incarnent à la fois des principes Chinois et Japonais d'origines multiples, majoritairement taoïstes et bouddhistes mais aussi shintoïstes, confucianistes, etc¹¹....

Face à cette richesse et cette complexité culturelle, nous ne présenterons que les éléments qui nous semblent pertinents pour notre réflexion.

Les influences¹²

Le Taoïsme et le Bouddhisme ont influencé sans aucun doute l'ensemble des pratiques martiales. Ce sont des philosophies chinoises ancestrales. La pensée taoïste, antérieure à celle du bouddhisme, a été élaborée sur une longue période : depuis la fin dynastie des Zhou orientaux (de 770 à 221 avant J.C) jusqu'au commencement des Han antérieurs (de 206 avant J.C jusqu'au 9 après J.C.). Le bouddhisme quant à lui fut introduit en chine sous la dynastie des Jin occidentaux (220-265 apr. J.C.).

Le Taoïsme

Les trois principaux livres fondateurs du taoïsme sont le *Zhuangzi* (400 avant J.C.), le *Laozi* son successeur, mieux connu sous le nom de *Tao Te King* de (250 avant J.C.) et enfin le *Yi Jing* (traduit par le *Livre des Mutations*). Ces ouvrages sont non seulement à l'origine du taoïsme chinois mais également de nombreuses pratiques artistiques, telles que : l'art de la calligraphie et du thé, la méditation et enfin ce qui est couramment nommé *art martial*.

⁸ “Lieu de la voie. Lieu pour étudier la voie. Dojo est le nom donné à la salle dans laquelle on pratique” (Cognard, A., 1995, *Civilisation et arts martiaux*, Questions de – Albin Michel, p. 123).

⁹ Cognard, A., *op. cit.* p. 123.

¹⁰ Selon le dictionnaire *Le Petit Robert* : “le terme *sport* vient de “se déporter” qui signifie “s’amuser” et s’éloigne totalement de la définition de *Budo*.”

¹¹ Pour être plus précis, chaque art martial pris à part est un mélange subtil de principes, de valeurs, de rites, de techniques aux origines multiples.

¹² Pour plus de détails sur l'histoire de la pensée chinoise lire l'excellent ouvrage de Cheng, A., 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil.

Selon la philosophie taoïste, la vie se développe par la mise en relation de pôles opposés : l'un *yin* (principe féminin) et l'autre *yang* (principe masculin). Pour le taoïste, le *yin* et le *yang*, principes contraires indissociables sont à la fois des archétypes, des pôles, des unités, des couples, etc... : le jour et la nuit ; l'homme et la femme ; la pluie et le beau temps ; le bonheur et le malheur ; le plein et le vide¹³, etc... ».

De plus, le *yin* s'oppose au *yang*, mais sans le *yin*, le *yang* n'existe pas car le *yin* engendre le *yang* et vice-versa. De même qu'à l'apogée du *yang* subsiste toujours un peu de *yin* de telle sorte que soit possible de nouveau l'émergence du *yin*. *L'interpénétration, l'interdépendance et la génération* sont les trois principes qui régissent la relation ternaire du *yin* et du *yang*.

En d'autres termes, pour les Chinois, l'essence de toute manifestation, de toute forme de la vie, est un système relationnel *cyclique* et *génératif* constitué de deux pôles qui s'opposent.

Ce mode de pensée est *ternaire* et non dualiste car sans la relation qui les unit, les pôles n'existent pas. « Sensibles au risque inhérent au dualisme de figer la circulation du souffle vital dans un face-à-face sans issue, les Chinois ont préféré mettre en avant la polarité du *yin* et du *yang* qui préserve le courant alternatif de la vie et le caractère corrélatif de toute réalité organique : coexistence, cohérence, corrélation, complémentarité... »¹⁴.

De plus, cette relation est dynamique car elle est animée par le *qi* (ou *Ki*) traduit par *souffle*. « Le souffle est un, mais pas d'unité compacte, statique, figée, il est au contraire en circulation permanente, il est par essence *mutation*... »¹⁵. Cela signifie que cette relation animée par le souffle dessine à la fois une *spirale* et une *sinusoïde* tout en étant génératrice de nouvelles relations.

Enfin, il nous faut ajouter que les chinois appliquent ce processus relationnel, qui tend à privilégier les notions d'*alternances*, de *rythmes* et de *cycles*, à toute manifestation de la vie et en particulier à l'homme. L'homme, comme toute manifestation vivante, est composé de systèmes relationnels inter-reliés. « Il en résulte une vision du monde, non pas comme un ensemble d'entités discrètes et indépendantes dont chacune constitue une essence, mais comme un réseau continu de relations entre le tout et les parties sans que l'une transcende les autres »¹⁶.

Avant de présenter les pratiques qui ont été profondément marquées par la pensée chinoise, nous devons parler du bouddhisme.

Le bouddhisme

¹³ “Dans le Nei-King “Livre canonique de l'interne”, Hoang-Ti expose : “ le *yin* et le *yang* forment le *Tao* du ciel et de la terre. Ils forment la matière constitutive, la chaîne et la trame de tous les êtres, les principes producteurs, les pères et les mères de toutes productions et de toutes mutations, la racine, l'origine de la vie et de la mort” (Cauhepe, J. D., Kuang, A., 1984, *Le jeu des énergies respiratoires, gestuelles et sonores dans la pratique de l'Aïkido*, Paris, Guy Tredaniel, p. 20).

¹⁴ Cheng, A., *op. cit.*, p. 37.

¹⁵ Cheng, A., *op. cit.*, p. 37. L'inscription religieuse du taoïsme peut être perçue ici. D'où vient ce souffle ? Les taoïstes ne répondent pas à cette question, ils se contentent d'observer le fonctionnement de l'univers : “l'univers s'autocrée perpétuellement en une évolution constante...en perpétuelle genèse et devenir, à partir d'un matériau unique, le Souffle ou énergie primordiale qui n'est ni matière ni esprit” (Robinet, I., 1991, *Histoire du Taoïsme des origines au XIVème siècle*, Paris, Du Cerf, p. 14).

¹⁶ Cheng, A., *op. cit.*, p. 37.

Le bouddhisme s'est introduit en Chine aux alentours du IIIe et IVe siècle après J.C. Il est étroitement lié à l'essence des arts martiaux.

C'est une *religion* lorsque l'on s'intéresse à certaines notions comme le *Karma* (destin), la *réincarnation*, le *Nirvâna* (Paradis), etc... En ce qui nous concerne, nous nous intéresserons uniquement aux aspects du bouddhisme susceptibles d'enrichir notre réflexion sur la relation intercorporelle.

Pour A. Desjardins, deux principes fondamentaux permettent de résumer la philosophie bouddhiste. Ces principes sont la *vigilance* et le *détachement*.

Vigilance évoque « un état qui tranche radicalement avec cette attitude habituelle par laquelle on s'éparpille dans les objets extérieurs, on se laisse reprendre par les pensées parasites et les émotions par lesquelles notre clarté intérieure disparaît et s'engloutit dans les fantasmes » (1998, p. 57).

Détachement renvoie à « une attitude radicalement nouvelle, par rapport à une donnée massive de notre existence... . Il s'agit de trouver une attitude de lâcher prise intérieur nous permettant de sortir du mode de fonctionnement qui oppose ce que nous aimons et ce que nous n'aimons pas, ce qui nous rend heureux et ce qui nous rend malheureux. Cela est directement lié à une notion qui joue un rôle fondamental en psychologie celle des émotions » (p. 59).

Dès à présent, nous percevons mieux les liens qui unissent la pensée taoïste et bouddhiste. Le bouddhisme se veut être une solution à un type de conflit, source de souffrance, résultant de la non-acceptation des changements incessants. Selon les bouddhistes, nos conflits intérieurs résultent de notre tendance à refuser le manque, la perte, les petites morts liées à l'alternance telles que le décrit le *Tao*. La loi d'engendrement et d'interdépendance du *yin* et du *yang* engendre une loi d'*impermanence*. Or notre conscience mentale se croit immortelle et notre affectivité se nourrit de la fixité. En d'autres termes, c'est notre fonctionnement mental et affectif qui nous empêche d'accepter la non-fixité et seul un travail sur soi peut permettre à l'individu de changer de fonctionnement.

Ces principes sont les dénominateurs communs à de nombreuses pratiques chinoises qui sont à appréhender comme des lieux d'apprentissage de l'essence du *Tao*, de la *vigilance* et du *détachement*. Mais ce n'est pas tout. Elles rassemblent également des méthodes, des procédés ou encore des techniques de résolution de nos conflits internes et relationnels.

Toutes sont des arts de ritualisation de la guerre, des arts de combats :

- Sur soi : le yoga, la calligraphie, la médiation,
- Pour la vie : la médecine chinoise,
- Interpersonnels : les arts martiaux ou voies du *budo*.

Les arts de ritualisation du conflit

Sous la dynastie des Han, Les moines Taoïstes ont précocement développé des procédés d'entretien et de développement du souffle vital, le *Qi*, par l'intermédiaire de la méditation et d'exercices physiques et respiratoires¹⁷ (ancêtres du *Tai Chi Chuan*, du *Kung Fu*, du *Chi Kong*...). Ultérieurement le bouddhisme indien a importé le *Yoga*, discipline à la fois mentale

¹⁷ Maspero décrit longuement les procédés de "nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne (Masperon, H., 1971, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, pp. 479-589).

et physique. Le pratiquant de yoga doit travailler le *dhyâna* (concentration) afin d'être en harmonie avec *l'anâpâna* (la respiration : alternance de l'inspire et de l'expire).

Nous ne pourrions malheureusement pas détailler l'ensemble des pratiques chinoises. Nous ne présenterons que l'art de la calligraphie, la méditation et la médecine chinoise :

- La calligraphie car elle est définie comme l'expression privilégiée du *Tao*¹⁸,
- La méditation et la médecine chinoise, car elles forment le noyau dur, le point commun à toutes les disciplines.

La calligraphie

Cet art de l'écriture, d'origine chinoise (élaboré en 27 avant J.C.) demande une concentration avant de faire émerger l'essence du *Tao*. Chaque idéogramme est l'image abstraite d'un élément du processus de la nature, du cours de l'univers »¹⁹.

Cependant, il ne faut pas confondre cette concentration et cette attention avec une quelconque volonté de contrôle mental et affectif, il s'agit d'obtenir l'attitude du bouddhiste. La difficulté réside dans l'obtention, par le lâcher prise, d'une spontanéité proche de celle de l'enfant qui ne peut qu'émerger d'un état de présence non ordinaire. Ainsi tel que le souligne Cai Yong, « Le calligraphe a la spontanéité pour origine. La spontanéité une fois posée, le *yin* et le *yang* se manifestent, le *yin* et le *yang* s'étant manifestés, la forme apparaît »²⁰.

De plus, la calligraphie est un art de combat sur soi, combat contre les doutes, les parasites mentaux et émotionnels. Seul l'esprit guerrier peut faire émerger la *forme juste*, celle de l'expression du *Tao*, jeux d'équilibre et/ou d'alternance de pleins et de vides, de mouvements et de fixité.

La méditation

La méditation était pratiquée à l'origine par les moines taoïstes puis bouddhistes. Pour ces derniers, le non-agir, induit par une immobilité posturale, permet au pratiquant non seulement d'observer ses pensées et ses émotions mais aussi de percevoir ses propres rythmes internes ce qui le met immédiatement en relation avec toutes formes extérieures à lui.

Rappelons que pour les asiatiques, l'être humain est une expression du *Tao* et est donc par définition en relation avec toutes les autres formes du *Tao*. En d'autres termes, développer ses perceptions intra-corporelles met directement le méditant en relation avec tout système relationnel. Percevoir, car il s'agit avant tout d'une expérience corporelle. Pour les Chinois, c'est notre corps qui nous inscrit dans une relation empathique avec toutes les formes de vie. Avant de détailler ce processus de communication intercorporelle, nous devons ajouter que la méditation a été en particulier peaufinée par le *zen* japonais²¹ (traduit littéralement par *méditation*). Or, le *zen* est explicitement une voie guerrière, un véritable combat sur soi.

¹⁸ Yan Yu Hsun exprimant poétiquement l'art du pinceau de la manière suivante : "il peut être rapide comme l'épée, ou lent comme le crapaud. Il peut tracer une ligne aussi fine qu'un fil de soie ou poser une tache et aura le poids d'un rocher" (cité par Deperne, J., 1998, "La voie de la Calligraphie", in M. De Smedt (eds), pp. 149-169 : p. 193).

¹⁹ Deperne, M., 1998, *op. cit.*, p. 167.

²⁰ Cai Yong du IIIème cité par Deperne, M., p. 167.

²¹ Le Bouddhisme Zen fut introduit au Japon depuis la chine, vers 1191 après J.C, par le moine Yôsaï. (d'après Shibata, M., 1974, *Les Maîtres du Zen au Japon*, Paris, Robert Lafont).

Combat, car il s'agit de maintenir une posture difficile (*zazen*) pendant des heures dans une immobilité totale afin de pouvoir dans un premier temps observer son fonctionnement mental et émotionnel et ses rythmes internes. *Combat* car il s'agit dans un second temps, de trouver ce fameux *non-agir* taoïste, *l'attitude juste* selon les moines *zen*.

De plus, atteindre cet état d'écoute sensitive non ordinaire ne s'obtient pas facilement, il faut se battre quotidiennement. Selon T. Deshimaru, les voies du *budo* ne peuvent être dissociées de celle du *zen*, voie dans laquelle le combat à mener va bien au-delà de la simple pratique quotidienne, il prend une dimension ontologique : « le sport n'est qu'un amusement et, en fin de compte, il use le corps. C'est la raison pour laquelle les arts martiaux doivent retrouver leur dimension première. Dans l'esprit du *zen* et du *budo*, la vie quotidienne devient lieu de combat »²².

Avant de passer aux arts martiaux, nous devons nous arrêter sur un des fondamentaux de la culture chinoise : sa médecine. Cette discipline ancestrale qui appréhende le corps comme un *acteur communicant* explicite le processus de communication intercorporelle présent dans l'ensemble des pratiques asiatiques.

La médecine chinoise

« Parce que le médecin chinois sait que l'organisme ne peut vivre isolé et qu'il ne respire, n'assimile et ne rejette ses déchets que grâce et dans le milieu ambiant, il en conclut que non seulement l'homme subit son milieu mais aussi qu'il le reflète dans son rythme et dans son évolution. Actif le jour, endormi la nuit, occupé en été, au repos en hiver, il le voit suivre la pulsation binaire de la nature et obéir, comme le milieu dans lequel il vit, à une loi fondamentale d'alternance et de complémentarité. »²³.

Selon la médecine chinoise²⁴, l'être humain en tant qu'expression du *Tao*, animé par le *qi*, vit au rythme du *Tao* en étroite interdépendance avec les éléments naturels qui sont eux aussi des formes de l'alternance du *yin* et du *yang*²⁵. Cette expression du *Tao* est une manifestation changeante car elle est la résultante de relations multiples, en particulier, issues de notre corporéité.

Plus précisément, nos viscères, nos organes, nos membres sont des composants appartenant à des systèmes relationnels fixes et interdépendants (exemples : intestin/poumon, reins/vessie, cœur/intestin grêle ; genoux/coudes, pied gauche/pied droit, etc...).

En d'autres termes, pour les médecins chinois, les composants de notre corps *communiquent* entre eux par l'intermédiaire d'un système binaire (plein/vide, chaud/froid, etc...).

Ces systèmes relationnels sont également reliés avec les formes extérieures que sont les saisons, les éléments, les autres êtres humains. (Exemples : hiver/rein, été/cœur, printemps/foie, rate/automne, métal/poumon, bois/foie, eau/rein). Par exemple, en hiver, le rein est fortement sollicité, en été c'est le cœur qui fonctionne plus que d'habitude.

²² Entretien avec Maître Deshimaru, "La vie est un combat", in M. De Smedt (eds), 1998, *op.cit.*, pp. 123-130.

²³ Rubin, M., 1996, *Acupuncture et Digipuncture*, Paris, A. Blackwell, p. 4.

²⁴ Il existe de nombreux ouvrages sur la médecine chinoise, nous retiendrons celui de M. Rubin (*op. cit.*) et celui de Borsarello, J. F., 1986, *Acupuncture*, 3^{ème} édition, Paris Masson.

²⁵ Par exemple, le solide, le chaud, le sec, le mouvement est *yang*, inversement le mou, le froid, le lent est *yin*. Aussi, un excès de *yin* dans les intestins se manifestera par des balonnements, liés à des stases, inversement la constipation traduit un excès de *yang*.

De plus, nos émotions et nos pensées sont elles aussi des expressions issues de configurations relationnelles internes et externes (exemple : tristesse/ poumon, foie /colère, cœur/rire, etc...).

Pleurer libère le poumon en excès, se mettre en colère décharge le foie en trop plein, enfin un poumon faible et/ou un intestin chargé (*yin*) entretient une agitation mentale, etc... En d'autres termes, les émotions et les pensées sont des formes biologiquement rythmées.

Nous pointons ici ce qui unit la médecine chinoise à la méditation par exemple. Il est en effet évident pour un chinois qu'un travail sur la respiration (sur le poumon) dans la méditation calme les parasites émotionnels et mentaux et qu'alternativement trop d'émotions et de pensées empêchent de ressentir les rythmes relationnels internes et externes.

La santé résulte alors du mouvement, de l'alternance des principes *yin/yang*. En effet, il est inévitable qu'il y ait par moments des déséquilibres nécessitant des réajustements. Par exemple, chaque saison provoque des déséquilibres en sollicitant plus particulièrement un organe. Par contre, les pathologies naissent de ruptures de l'alternance du *yin* et du *yang*, de déséquilibres trop anciens entre le *yin* et le *yang* ou encore de fixité *yin* ou *yang*. Les médecins vont jusqu'à dire que le corps garde en *mémoire* son passé énergétique (défini comme l'histoire des équilibres ou déséquilibres organiques, viscéraux, etc...).

Le diagnostic médical chinois, vise dans un premier temps à constater les manques et/ou les excès de *yin* et/ou de *yang* des organes et des viscères, sources de pathologies plus ou moins graves en fonction du degré de fixité du déséquilibre.

Dans un second temps, l'acte thérapeutique consiste par l'intermédiaire d'instruments (les aiguilles, les moxas, les mains, etc...) et par le jeu des interdépendances organiques et viscérales soit par exemples :

- À déplacer les excès et les manques de *yin* et/ou de *yang*, en dispersant les pleins et/ou en tonifiant les vides,
- À renforcer les excès ou les manques pour forcer l'organisme à se ré-équilibrer de lui-même selon la loi de l'alternance : « le plein appelle le vide et inversement ».

Il est donc important de noter que pour les chinois, le corps n'est donc ni un objet, ni un instrument, ni un simple médiateur, il est une expression mouvante, une configuration signifiante et communicante en recherche d'équilibre, composée de systèmes relationnels multiples et inter-reliés avec l'extériorité et qui génèrent des expressions (les émotions, les pensées) conscientisables par l'individu. En d'autres termes, à une définition du corps occidental comme *continuité et unité*, les Chinois répondent par la *pluralité et impermanence* d'une identité corporelle génératrice de formes et d'expressions influençant nos relations intersubjectives.

Enfin, la médecine chinoise est une pratique guerrière qui place *l'intercorporéité*, entendue comme cette relation intra et intercorporelle signifiante au cœur du processus thérapeutique.

En effet, toute perturbation interne chez le thérapeute/guerrier l'empêche d'éprouver de la sympathie et de l'empathie pour le malade. En écho avec ce que nous avons précédemment souligné, seule la concentration, la vigilance et le détachement émotionnel permettent de ressentir les rythmes du malade dans son propre corps. Informé par ses sensations, l'expert peut alors saisir l'espace-temps de *l'agir efficace* qui soigne.

Cette présentation de la médecine chinoise étant faite, nous pouvons maintenant aborder la notion d'*art martial* à proprement parlé.

Les arts martiaux chinois (le *Tai Chi Chuan*, le *Tchi Kong*, le *Kung Fu*, etc....) étaient à l'origine des techniques de combats transmis par des Maîtres initiés auprès de médecins et de moines taoïstes et bouddhistes. Dans leurs essences, ils intègrent totalement ce qui a été exposé précédemment. Par exemple, les techniques chinoises de préservation de la vie (arts de soigner) ou de destruction (arts de tuer) sont les mêmes : l'action qui tue comme celle qui soigne sont toutes deux des actes martiaux. Il s'agit dans les deux cas, par la concentration et la vigilance, d'agir dans le temps et dans un espace précis par rapport aux rythmes de ce qui est manifesté : l'action juste qui soigne ré-équilibre l'alternance alors que l'action qui tue la détruit.

Par contre, lorsque ces arts furent importés au Japon, ils se mêlèrent à une culture imprégnée à la fois par le *shintoïsme*, religion nationale et par l'esprit des *samouraï*.

Enrichis par ces deux aspects de la culture japonaise, les maîtres d'arts martiaux ont perfectionné des arts de guerre qui sont devenus par temps de paix les voies du *budo*, lieux d'apprentissage de soi, de l'autre et de la relation.

Les arts martiaux

Associer l'*art* à la *guerre* peut sembler surprenant et contradictoire, mais tout s'éclaire lorsque l'on réintègre ces arts dans leur contexte culturel Chinois puis Japonais.

Le Japon avant l'arrivée du bouddhisme zen était shintoïste (traduit par « voie des Dieux »). Brièvement le Shintoïsme est à la fois une cosmologie et une religion dont le livre de références est le *Ko Ji Ki*²⁶. Du shintoïsme nous retiendrons qu'il demande aux pratiquants de vénérer et de servir leur empereur jusqu'à la mort. Ce dévouement sans borne explique en partie l'influence culturelle considérable au regard de leur nombre (5 % de la population) des guerriers (*Bushi*) au Japon qui incarnaient le dévouement le plus parfait au pouvoir impérial : sacrifier sa vie pour l'empereur était leur devise. « Une des parties de ces gens de guerre qui avaient droit au port du ou des sabres étaient les *samouraï* (« celui qui sert ») qu'on pourrait comparer aux chevaliers occidentaux et les *Daimyo* – aux chefs de guerre et généraux ».

« Leurs règles de vie – pourtant jamais écrites en tant que telles –étaient appelées *Bushido*²⁷ ». Le *bushido* était un code de vie et de mort, où les rites étaient de première importance²⁸. Vaincre ou perdre, qu'importe, il fallait respecter des rituels afin de rester digne et droit quelle que soit l'issue du combat.

Le samouraï apprenait à défendre sa vie et son honneur dans des écoles de combat (nommées les *Ryu*). Avec le temps et la paix, les salles d'armes sont devenues des *dojo*, des lieux d'apprentissage de la voie d'un autre combat : de soi à soi dans la relation. Cette conception pacifiste des arts martiaux, diffusée par le *Karaté*, le *Judo*, et surtout l'*Aikido*, est récente (après la seconde guerre mondiale) et occidentale. Au Japon, les arts martiaux n'ont pas la

²⁶ Pour une compréhension originelle du Shintoïsme, lire Shibata, M. M., 1997, *Le Ko Ji Ki : chronique des choses anciennes*, Paris, Maison neuve et Larose.

²⁷ Andlauer, D., 1996, *Vertu et Richesse de l'Etiquette dans les arts martiaux traditionnels japonais*, Paris, Amphora. : p. 16.

²⁸ Selon le code du *Bushido*, l'individu déshonoré devait accomplir le fameux rite du *Supuku* consistant à se tuer en s'ouvrant l'abdomen d'un geste horizontal (*Harakiri*).

même position. Il est courant de faire l'amalgame entre les valeurs de la société des *samourai* et celles défendues par l'extrême droite²⁹.

De nos jours, il nous importe qu'un ensemble de rites subsiste dans les *dojo* traditionnels. Ces rites ont seuls en effet un rôle fondamental dans la gestion de la relation agonale.

Le premier intérêt à ritualiser les échanges est très pragmatique. Un entraînement est toujours dangereux et les règles comportementales et de sécurité sont indispensables afin d'éviter les accidents³⁰.

De plus, les rites, entendus comme la répétition de gestes normés, sont des repères individuels d'observation des fluctuations de l'espace-temps. Le pratiquant, par la répétition de gestes codifiés, affine progressivement la perception de ses sensations (intéroceptives et extéroceptives), de ses mouvements et par conséquent développe la perception des rythmes de l'autre et co-émergeant de la relation. La ritualisation en tant que médium de conscientisation des espaces et des temps intra- et inter-relationnelles est une activité d'apprentissage de la relation.

Au même titre que le méditant ou le médecin chinois, le pratiquant d'arts martiaux, en accomplissant ces gestes codifiés dans un état de concentration, de détachement émotionnel et mental suffisant, se laisse envahir par sympathie des rythmes du partenaire, entendus, encore une fois, comme des alternances multiples de pleins et de vides, pour enfin accomplir *le geste juste* qui originellement tuait.

Enfin, la ritualisation du combat dans les arts martiaux traditionnels apporte une dimension esthétique et aujourd'hui éthique au combat, ce qui justifie d'ailleurs son appellation d'art. En effet, selon le code du *Bushido* des *samourai*, un combat est beau s'il est juste. Or, dans la lignée des *samourai*, l'appellatif de *juste* est associé à des valeurs morales. L'acte est juste s'il est accompli dans l'honneur, la fierté, la droiture, etc...et dans le respect des règles (rituels, étiquette, etc...).

De plus, dans la continuité de ce que nous avons dit à propos de la calligraphie ou de la médecine chinoise, l'acte est juste s'il est accompli selon une éthique. L'éthique des *samourai* était de tuer en harmonie avec les lois du *Tao* : dans un espace (partie du corps) et dans un temps où le partenaire est le plus faible (à l'inversion de la polarité *yin/yang* : à la fin de l'expire par exemple). L'éthique contemporaine est d'agir sans violence c'est-à-dire dans un temps et dans un espace en harmonie avec les rythmes de la relation afin que cette dernière devienne pour l'attaquant un lieu d'apprentissage de soi. Cette éthique a été en particulier développé par l'*Aïkido*. Ainsi selon A. Cognard, « l'acte d'*Aïki* sera réussi quand il aura abouti au développement de l'espace intérieur de l'attaquant par la démonstration que fera l'attaqué de l'existence d'une mobilité jusqu'alors inconnue entre sa structure psychique et physique »³¹ ou encore « le mouvement juste est celui qui se perpétue dans les deux espaces interne et externe, qui suit l'inversion des énergies et de la spatio-temporalité, qui respecte par conséquent les structures anatomiques et physiologiques qui suivent elles-mêmes ce principe »³².

Ces citations nous permettent d'introduire un dernier point, celui de l'intérêt d'apprendre à faire la guerre. « Apprendre à faire la guerre », objectif des arts martiaux contemporains est à comprendre comme une méthode de gestion des conflits relationnels.

²⁹ Cognard, A., 1997, *Aïkido : le corps conscient*, Paris, Luni Editrice, p. 10.

³⁰ Andlauer, D., *op. cit.*, p; 21.

³¹ Cognard, C., 1997, *op.cit.*, p. 189.

³² Cognard, C., 1997, *op.cit.*, p. 195.

En effet, la définition de *conflit* est, rappelons-le, la suivante « rencontre d'éléments qui s'opposent » (définition du dictionnaire : *Le Petit Robert*). Or, selon les chinois, l'opposition est l'essence de la vie : le *Tao*. Toute forme, toute manifestation est la résultante d'une relation conflictuelle.

Ainsi les arts martiaux sont des lieux d'apprentissage de la relation car ils proposent aux pratiquants de comprendre et cela corporellement que :

- La dualité est le fondement de toutes relations,
- Cette dualité est nécessaire pour que les relations engendrent des expressions,
- La dualité devient pathologique lorsqu'elle est fixée, en d'autres termes lorsqu'elle est considérée comme durable, et donc en quelque sorte niée.

Face à un individu, qui veut faire en sorte que la relation n'évolue pas et reste dans l'opposition, l'expert en arts martiaux, par l'intermédiaire d'un *savoir être* et d'un *savoir faire* pourra adopter plusieurs stratégies, par exemples :

- Laisser naturellement la relation se modifier par la loi de l'alternance,
- Re-dynamiser la relation par déplacement de pleins ou de vides, et la faire par la même évoluer.

Savoir être car il s'agira d'adopter la posture du méditant ou bien du médecin chinois qui dans le non-agir d'une relation intercorporelle ritualisée percevra des informations simultanément en provenance de son corps miroir de l'autre et co-émergeant de la relation.

Savoir faire, car à partir des informations co-émergeant de la relation intercorporelle, il devra laisser émerger spontanément la stratégie d'action ou de non-action afin que ce conflit devienne source de connaissance des fondements de toute relation.

Enfin, parce qu'ils proposent des espaces où le conflit peut être vécu, intégré, ou encore accepté, les arts martiaux sont des méthodes de résolution de ce dernier.

Cette conception moderne du *Budo*, comme lieu d'apprentissage et de résolution du conflit a été particulièrement peaufinée par l'Aïkido, pratique du non-agir non violent par excellence. Selon A. Cognard, le conflit ne devient problématique que s'il est ignoré : « L'*a priori* négatif que nous avons sur le conflit interne et sa violence potentielle ne peut être résolu en les niant. La recherche d'un acte d'attaque absolument efficace nous amène à le débarrasser de toute émotion de toute agressivité. Nous réalisons alors que la violence du conflit n'est pas dans l'attaque mais dans sa non résolution »³³.

À ce propos, ce non-agir source de non-violence trouve également son origine dans *Tao*. En effet, selon le *Laozi*, les conflits humains naissent d'une volonté de refuser, de fixer le mouvement, les mutations, en d'autres termes de s'opposer aux principes du *Tao*. Le *Laozi* préconise le *non-agir* comme stratégie face à une agression.

Pour illustrer la puissance paradoxale du non-agir face à la violence, les taoïstes ont recours à la métaphore de l'eau. Selon *l'art de la guerre* de Sunzi : « la disposition des troupes est à l'image de l'eau. De même que l'eau tend à éviter toute hauteur pour couler vers le bas, de même que les troupes tendront à éviter les points forts de l'ennemi pour attaquer ces points faibles ; de même que l'eau détermine son cours en fonction du terrain, de même les troupes déterminent leur stratégie victorieuse en fonction de l'ennemi »³⁴.

³³ Cognard, A., 1995, *Civilisation et arts martiaux*, Paris, Collection "Questions de" Albin Michel, p. 83.

³⁴ Cité par Cheng, A., *op. cit.*, p. 181.

Il ne faut cependant pas assimiler ce *non-agir* à quelque passivité, car paradoxalement cet état d'être, demande une concentration énorme comme nous l'avons vu avec la pratique de la calligraphie afin de sentir spontanément le sens du mouvement : le *Tao*³⁵. Nous n'aborderons pas les incidences politiques que le *Laozi* a pu provoquer³⁶, nous voulons simplement souligner qu'il est à l'origine d'une conception récente des arts martiaux dans les *dojo*.

Les arts martiaux orientaux incarnent une vision de la *relation* héritée de plus de 2000 ans d'histoire qui intègre la corporéité dans une dimension signifiante et communicante primordiale au combat.

Nous allons donc reprendre les différents aspects successivement abordés dans cette présentation des arts martiaux, intégrant les autres pratiques asiatiques, afin de les confronter aux définitions de notions associées à celle de *relation* (exemples : *interaction*, *communication*, *identité*) habituellement données en Sciences de l'information et de la Communication. Nous finirons notre comparaison sur cette notion d'intercorporéité, fondamental de la pensée asiatique.

Parallélismes

Les modèles que nous citerons dans nos comparaisons sont principalement issus d'un passé intellectuel anglo-saxon (les courants fondateurs sont la *Cybernétique*, l'*Interactionnisme Symbolique*, la *Systémique*...). Nous aurons également recours aux avancées récentes de disciplines telles que l'éthologie et la psycho-sociologie des communications, la sémiotique, l'esthétique et l'anthropologie de la communication enrichies par les philosophies phénoménologiques et les sciences cognitives.

La communication inter-action et/ou relation ?

Communiquer vient du latin *communicare* qui signifie « être avec ». À partir de cette définition étymologique, nous pouvons reformuler l'assertion chinoise : « toute forme toute expression, n'existe pas hors relation » de la façon suivante « tout sujet ou non sujet émanent de pôles communicants ».

Ce postulat nous rappelle celui très connu, promu par les tenants de l'École de Palo Alto, « on ne peut pas ne pas communiquer »³⁷ suggérant d'un part, qu'un *agir conscient* n'est pas la condition *sine qua non* de l'existence de la communication et que d'autre part tout être communique malgré lui par le simple fait d'être au monde. En conséquence, assimiler la communication interpersonnelle, comme le fait l'approche interactionnelle³⁸, à des *interactions*, définies comme « une suite d'actions langagières co-ordonnées et dirigées vers un but commun », est fortement limitée. Ce type de définition centrée sur un *agir intentionnel* et une *direction* ne peut s'appliquer qu'aux aspects linguistiques de la communication, une conversation par exemple, qui se présente bien, il est vrai, comme une suite d'interventions régulées par des règles ou encore comme une suite d'actes de langage orientée vers un but. La

³⁵ «Ne pas agir, c'est donc s'abstenir de toute action qui soit intentionnellement dirigée, en vertu du principe qu'une action ne peut être vraiment efficace que si elle va dans le sens du naturel»(Cheng, A., *op. cit.*, p. 189).

³⁶ Pour *Heshang gong* (env. IIIème avant J. C.), le Laozi était un traité à l'égard des légistes.

³⁷ Watzlawick, P., Beavin, J. B., Jackson, D. D., 1972, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, chapitre 2.

³⁸ Kerbrat-Orrecchioni, C., 1990, 1992, *Les interactions verbales vol. 1 et 2.*, Paris, Armand Colin.

discontinuité, la causalité, la linéarité seraient donc des principes à réserver aux aspects langagiers des échanges.

En d'autres termes, les modèles positivistes issus de la cybernétique, simplifiant la communication interpersonnelle (ce qui est parfois utile) à un processus linéaire régi par des lois de cause à effet, au mieux intégrant la rétroaction sont fortement limités.

Appréhender la *communication interpersonnelle* comme une *relation* la libère de définitions de type : « système orienté nécessitant l'intentionnalité d'un sujet pensant qui transmet des informations structurées sémiotiquement ».

Toute relation nécessite l'opposition de deux pôles interdépendants

Selon la pensée chinoise, une relation est créatrice, génératrice d'expressions dans la disparité de pôles. Toute fixité du système - par tentative de négation des différences par exemple - amène la mort du processus relationnel, une pathologie en médecine chinoise, une réponse inadéquate face à un agresseur dans les arts martiaux.

Cette conception de la relation qui place l'opposition comme pré-requis à sa fécondité, nous laisse perplexe face à notre appréhension occidentale du conflit dans notre société. Dans les guides du *bon communicant*, à l'usage des professionnels, la dissension, la dispute ou encore le débat, sont rarement des types de discussion présentés comme créatrices d'idées nouvelles. Sur un autre registre, rappelons-le, les arts martiaux, proposent entre autres, comme méthode d'apprentissage du conflit, sa simulation. Pour les Chinois l'apprentissage de la confrontation se fait dans son expérimentation. Nous pouvons donc nous poser la question des conséquences sociales liées au manque de lieux d'altercations ou la joute oratoire serait un rituel collectif apprécié et enseigné.

La notion d'identité

Selon la pensée chinoise *ternaire* toute manifestation, toute forme, toute expression n'existent pas en dehors de systèmes relationnels. Si nous définissons l'être humain comme un pôle, une manifestation, et que nous généralisons ce postulat à l'identité humaine, l'identité individuelle n'existerait donc pas en dehors de systèmes relationnels. Ce présupposé peut faire sens lorsque nous pensons à la définition de l'*interaction* selon les sociologues et plus récemment selon les éthologues et les psycho-sociologues.

Il a été suffisamment démontré depuis Mead, membre fondateur de l'*interactionnisme symbolique* courant de pensée sociologique de l'École de Chicago³⁹ que l'interaction est le lieu privilégié de la construction de l'identité individuelle. Plus récemment, les éthologues soulignent que l'existence d'interactions précoces conditionne la survie du nourrisson et même du fœtus⁴⁰.

Les psycho-sociologues de la communication dans la lignée des recherches faites en psychologie différentielle (dont les fondateurs de l'école de Palo Alto⁴¹ sont à l'origine) ont également démontré que la plupart des problèmes d'identité sont issus de dysfonctionnements relationnels. Nous retrouvons ici la conception *systémique* de la communication dans laquelle *individus* et *relations* sont inter-dépendants et indissociables.

De plus, selon ces mêmes auteurs, l'interaction est le lieu privilégié de la construction de l'identité car elle est par définition *espace de confrontation*.

³⁹ Voir la présentation de l'*interactionnisme symbolique* dans Vion, R., 1995, *La Communication Verbale : analyse des interactions*, Paris, Hachette.

⁴⁰ Cyrulnik, B., 1992, *Sous le signe du lien*, Paris, Odile Jacob.

⁴¹ Watzlawick, P., Beavin, J. B., Jackson, D. D., 1972, chapitre 2, *op. cit.*

Ainsi, si le conflit est le mode relationnel privilégié de l'apprentissage de soi, il est alors évident qu'un expert en arts martiaux le considère non seulement comme ontologique à la relation mais aussi comme un évènement positif et même désirable pour le développement de l'individu⁴².

Enfin, rappelons que l'identité individuelle est communément définie comme « ce qui demeure unique, identique et permanent à soi » (définition synthétique issue du dictionnaire *Le Petit Robert*) alors que les Chinois parle d'expression qui comme toute manifestation est plurielle, changeante et impermanente car dépendante de relations mouvantes. Cette conception occidentale de l'identité ne serait-elle pas *ego* centrée ? En effet, le sentiment de continuité et de permanence ne serait-il pas un leurre mental ? La chaire, elle, n'étant que changements incessants. Chaque jour notre corps se transforme et pourtant notre raison l'ignore.

Il nous reste à développer l'aspect central de notre réflexion : la place du corps dans les conceptions occidentales de la relation.

L'intercorporéité

La pensée asiatique place la corporéité au cœur des processus relationnels humains. Les émotions, les idées, les sentiments sont des formes qui émergent de nos *intercorporéités*, entendues comme l'ensemble de nos relations signifiantes et communicantes intra et intercorporelles. Le corps est non seulement animé d'un potentiel de communication expressive tel que l'ont démontré les chercheurs en Esthétique de la Communication⁴³, c'est un sujet - défini comme *le support d'une influence* - doté d'un langage (rythmique de l'alternance de pleins et de vides) et d'une mémoire (pleins et vides stockés par les organes, les viscères, les parties du corps) qu'il est possible de percevoir en soi et en l'autre.

Nous sommes loin d'une vision où le corps est réduit à un instrument, un support, un médiateur ou encore un illustrateur de nos relations, il en est l'*acteur*. Les recherches récentes en éthologie sont très proches de cette conception du corps. Selon J. Cosnier, l'individu utiliserait deux mécanismes pour percevoir l'état affectif de son partenaire. Le premier, suffisamment connu, par interprétation des indices émis par son interlocuteur. Le second par « adoption par le corps de certaines configurations posturo-mimo-gestuelles induirait des affects spécifiques... Le corps fait écho à celui du partenaire s'identifiant globalement à lui ». L'*échoïsation* corporelle du corps de l'autre permet donc à l'échoïsant d'induire en lui un état affectif apparenté à celui du partenaire. Le corps sert aussi d'instrument d'analyse des affects d'autrui »⁴⁴.

Ainsi, lorsque J. Cosnier définit le concept d'*échoïsation* à partir d'expériences qui démontrent notre capacité non consciente à s'identifier corporellement par empathie, entendue comme « partage simultané d'états psychocorporels », aux émotions d'autrui nous ne sommes pas surpris. Pour un chinois, la sympathie est le naturel de la chaire qu'il est possible de percevoir par un travail sur soi. Les corps communiquent entre eux malgré nous, par des cycles de pleins et de vides. L'*intercorporéité* serait donc au même titre que l'*intersubjectivité* - définie comme la relation de sujets à sujets pensant - un élément fondamental à tous systèmes communicationnels perceptibles par l'individu.

⁴² A. Cognard, parle à ce propos de "*conflit créateur*", 1995, *op. cité*.

⁴³ Caune, J., 1997, *Esthétique de la communication*, Paris, collection Que sais je ?, PUF.

⁴⁴ Cosnier, J., 1998, "Empathie et Communication", in *La communication Etat des savoirs*, Paris, Editions Sciences humaines, pp. 181-185., p. 183.

De plus, cette vision du corps, en tant que systèmes relationnels rythmés et communicants générant des formes (les pensées, les émotions, les idées) perceptibles en soi et dans la relation nous rappelle les interdépendances suggérées depuis longtemps en philosophie, en anthropologie et plus récemment en sémiotique, entre mondes sensibles, modes sémiotiques et espace communicationnel.

L'ancrage sensoriel du processus génératif de l'intellection et de la sémosis

Les philosophes avaient depuis longtemps situé la corporité comme étant étroitement liée à notre capacité à sémiotiser en nous inculquant deux notions : la valeur et le rythme.

Précurseur, Socrate définissait la sensation comme émergeant fondamentalement d'une relation entre deux entités le sentant et le senti. Dans ce dessein, elle nécessite un désir et un déplacement. « La sensation inaugure le savoir, elle est principe de discernement. Mais en tant qu'appétit, elle est principe de mouvement »⁴⁵.

Plus récemment, Leroi-Gourhan souligne que « l'homme est obsédé par le temps et par l'espace... Toute expérience concrète prend ses premières références dans le support corporel en « situation » c'est-à-dire par rapport au temps et à l'espace perçus corporellement. Notre corps nous inscrit dans l'espace et dans le temps par nos références initiales qui sont viscérales et musculaires comme les autres animaux d'ailleurs. »⁴⁶ Plus précisément, « si le temps et l'espace obsèdent l'homme c'est parce que la faim, l'équilibre, et le mouvement servent de trépieds aux sens de référence supérieure que sont le toucher, l'olfaction l'audition et la vision. Rien n'a changé pour l'homme, il y a seulement l'énorme appareil symbolique qui s'est édifié dessus et qui occupe le fond de la perspective cartésienne. »⁴⁷.

Ainsi, « l'homme puise sa conception de l'esthétisme sur sa conscience des formes et du mouvement dans son équipement sensoriel. C'est un merveilleux appareil à transformer les sensations en symboles »⁴⁸.

Or selon la pensée chinoise, la relation est un processus de déplacements alternatifs (rythmes) de pleins et de vides (valeurs) par l'intermédiaire d'une intentionnalité non expliquée : le souffle. Plus proches de nous, les cognitiens parlent d'une sensori-motricité spontanée et non consciente, *l'activité perceptive*. Cette dernière correspond à un déplacement dans l'espace, permettant la différenciation de pôles⁴⁹.

Or « c'est cette sensori-motricité qui procure aux hommes, dans l'ontogenèse et la phylogenèse la forme et le sens du rythme. Rythmes neuronaux, rythmes cellulaires, rythmes physiologiques, rythmes sexuels : tous sont des rythmes biologiques ; et ceux qui sont perceptibles (les deux derniers types) font justement appel à la sensori-motricité »⁵⁰.

Déplacement dans l'espace et principe de discernement pour Leroi Gourhan, *rythmes et polarités* pour les Chinois, et enfin, *valeurs et rythmes* pour les chercheurs en sémiotique qui s'intéressent aux spécificités d'une sémiotique du sensible⁵¹.

⁴⁵ Cité par Cournarie, L., Dupond, P., 1998, *La sensibilité*, Paris, Ellipses.

⁴⁶ Leroi-Gourhan, 1964, Paris, *Le geste et la parole : Mémoires et rythmes*, Albin Michel, p. 106.

⁴⁷ Leroi-Gourhan, 1964, p. 107.

⁴⁸ Leroi-Gourhan, 1964, p. 95.

⁴⁹ Bagot, J.-D., 1996, *Information, sensation, perception*, Paris, Armand Colin.

⁵⁰ Fontanille, J., 1999, « Modes du sensible et syntaxe figurative », *Nouveaux actes sémiotiques n°61-62-63*, PULIM : pp. 1-68, p. 10.

⁵¹ Fontanille, J., 1999, *op. cité*.

En d'autres termes notre corporéité serait à l'origine de notre capacité à sémiotiser le monde en nous fournissant la conscience des formes et des mouvements ou bien des valeurs et des rythmes. Il n'est donc plus inconcevable que des pratiques proposent à l'individu de devenir plus conscient de ces processus sensoriels par l'intermédiaire d'un travail d'introspection précis de l'espace le plus propice à cela : *la corporéité*.

En dernier point, il est intéressant de noter les parallélismes entre la pensée asiatique et celle de Peirce. Selon ce sémioticien, ce qui fait sens résulte d'un entre-deux qui est automatiquement réinvesti dans d'autres relations *ad infinitum*⁵². Nous retrouvons ici la conception asiatique de la relation. De plus, selon ce même auteur, l'intellection est également un processus de sémiotisation infini et cyclique de génération de formes signifiantes à partir de mises en relations. Cela rejoint ce que Merleau Ponty ou encore Bergson affirmaient depuis longtemps à propos de l'intellection : « nos perceptions sensorielles sont à la source de toutes connaissances »⁵³ ou encore « nos analyses psychiques sont étroitement mêlées à celles de leurs conditions physiques »⁵⁴.

L'intellection, la sémosis et les systèmes communicationnels interpersonnels seraient donc tous des processus ternaires, cycliques et spiralés de mises en relations de pôles générateurs de formes automatiquement réinvesties dans d'autres systèmes.

Conclusion

Nous avons présenté dans cet article une conception des arts martiaux, motivée par une problématique de communication, enrichie par plus de deux siècles de pensée et de pratiques extrême-orientales.

Selon ces disciplines, la relation interpersonnelle est :

- Un processus génératif de formes réinvesties à l'infini dans d'autres processus,
- Un processus cyclique, à la fois sinusoïdale et spiralé,
- Un système relationnel ternaire dépendant de son environnement, composé de deux pôles complémentaires, indissociables, opposés et co-évolutifs :
 - Dans lequel les pôles sont également composés de systèmes relationnels multiples et inter-reliés.
 - Où l'intercorporéité est un système signifiant et communicant.

De plus, parce que toute manifestation, toute forme, toute expression toute création sont les résultantes de systèmes relationnels conflictuels, les arts martiaux, en proposant des espaces de ritualisation à dominante corporelle, sont des lieux d'apprentissage de la relation et de conscientisation des rythmes de cette dernière.

Enfin, nous avons posé un ensemble de questions à partir de comparaisons entre cette vision de la relation et celles qui sont promues en Sciences de l'Information et de la Communication. Sans exhaustivité en voici quelques-unes :

- Qu'est-ce que communiquer ?
- La communication est-elle une relation ou une interaction ?
- Communiquer implique-t-il nécessairement une transmission d'informations ?
- Qu'est-ce que l'identité hors relations ?
- Quelle est la place et le rôle du corps dans un processus et un système signifiants et communicationnels ?

⁵² Peirce selon Fisette, J., 1993, *Introduction à la sémiotique de Peirce*, Montréal, XYZ.

⁵³ Merleau-Ponty, M., 1987, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Première Ed.1945).

⁵⁴ Bergson, H., 1972, *Mélanges*, Paris, PUF.