

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

INCORPORATION

Guïoux, Axel

Université Lumière-Lyon 2, France

Lasserre, Evelyne

Université Claude Bernard-Lyon 1, France

Date de publication : 2023-09-12

DOI : 10.47854/anthropen.v1i1.52041

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Entendu en un sens littéral, le processus d'incorporation semble aller de soi. Nous n'avons de cesse, dans le langage courant, d'incorporer des choses à d'autres choses. Comme le souligne Paul Dirx (2014-2016), l'incorporation désigne autant l'action de faire entrer une matière dans une ou plusieurs matières, qu'un élément singulier dans une entité plus générale. On « incorpore » donc des blancs d'œufs montés en neige à la pâte d'un soufflé ; on « incorpore » une recrue afin de l'adjoindre à un corps expéditionnaire... En termes pratiques, l'incorporation traduit l'assimilation d'objets, de symboles, à un corps physiquement présent. Ce trognon de pomme oublié sur une table à côté de moi me rappelle le fruit mangé il y a quelques minutes. Mais l'ai-je incorporé ou en ai-je, simplement, assimilé les qualités nutritives ? Ai-je « incorporé » le clavier sur lequel je suis en train de taper ces lignes ou – simple prolongement technique – demeure-t-il un artefact distant, censé répondre de manière fluide et immédiate à mes intentions ? De fait, l'incorporation serait aussi interaction entre des présences multiples, tant matérielles qu'abstraites. Il y a donc toujours quelque chose d'abstrait et de métaphorique, de littéral et de figuré, dans le processus d'incorporation. Car la sociologie classique nous le rappelle avec insistance : la socialisation primaire opère par des logiques continues d'incorporations concrètes et immatérielles. Elle reste fondamentalement un apprentissage et une connaissance par corps (Bourdieu 1997). Ainsi, les habitudes, les schèmes d'actions (Lahire 1998), les manières de faire, mais aussi les catégories, les conceptions, les logiques de perceptions du monde, les façons de penser et d'agir sont façonnées par des processus d'acquisitions intériorisés. La traduction bourdieusienne du concept aristotélicien d'*habitus* n'a eu de cesse de reprendre cette antienne fondatrice voulant que « l'éducation des esprits passe en partie par l'éducation des corps » (Court 2021 : 378). Les dispositions incorporées, les corporités « disciplinées » (Foucault 1975) ou « civilisées » (Elias 1991 [1939]) révéleraient ces déterminismes implicites concrétisés en de multiples techniques du corps acquises, ritualisées, signifiées et grandement contraintes (Csordas 1990). Il est à ce titre intéressant de souligner que l'*habitus*

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Guïoux, Axel et Evelyne Lasserre, 2023, « Incorporation », *Anthropen*.
<https://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.52041>.

apparaît aussi comme ce référent conceptuel fondateur pour Marcel Mauss (1950). Même si antérieures à l'*hexis* de Bourdieu, l'identification et la typologisation de ces techniques du corps, qu'appelait de ses vœux Mauss, partagent pourtant une intention théorique comparable : ces gestuelles les plus évidentes, les plus empiriquement constatables (marcher, se coucher, nager, manger, courir, etc.) demeurent les produits de processus d'apprentissages externes. À l'intersection du biologique et du social, le corps se déploie comme cette étendue malléable dont on apprend, tel un outil à l'évidence intime trompeuse, à « se servir » au fil des apprentissages. « L'idiosyncrasie sociale », figure oxymorique s'il en est, vise ainsi à traduire cette tension conceptuelle mettant l'accent sur une « efficacité » objective du « traditionnel » soumettant les acteurs humains à des montages symboliques en partie inconscients. Au-delà de cette ambiguë figure d'une incorporation objectivante-subjectivée des techniques, Jean-Pierre Warnier (1999) pointe de son côté l'ambivalence d'un corps maussien qui, à force d'être réduit à une présence strictement instrumentale, finit par se détacher de l'environnement matériel qui le constitue aussi, à sa manière. Ce corps serait, chez Mauss, un corps quasi nu, distant d'une grande partie des interactions avec le monde objectif qui l'entoure. Seule primerait une « naturalité » utilitaire obérant cette « synthèse corporelle » que décrit Warnier et qui se caractérise par cette « perception synthétique et dynamique qu'un sujet a de lui-même, de ses conduites motrices, et de sa position dans l'espace-temps » (1999 : 27). Mobile, ce mouvement synthétique, héritier du modèle du schéma corporel élaboré en son temps par Paul Schilder, alternerait dilatations et contractions, intégrations et désintégrations des objets et éléments matériels participant nécessairement de toute existence incarnée.

Selon cette optique, une attention portée aux processus d'incorporations implique, symétriquement, la prise en compte de processus d'*excorporations*. Le corps n'intériorise pas que le monde, matériellement et abstraitement, il se porte aussi au-devant de lui. Partant, il se transforme tout en le transformant. C'est ce qu'André Leroi-Gourhan (1964) signalait déjà, à la suite du concept d'*Organprojektion* d'Ernest Kapp (2007 [1877]), en voyant dans l'outil et l'artefact des projections de l'intentionnalité agissante, faisant littéralement « exsuder » la volonté de transformation de l'humain sur la matière : « Non seulement les hommes sont dans le (et pas seulement au) monde, mais encore ils sont eux-mêmes informés par ces formes qui médient leurs rapports à ce monde » (Tinland 2007). Cette potentialité transformatrice, faisant du corps une réalité dialectique internalisée et externalisée, résonne avec ce principe de *relation transductive* (Simondon 1989) « qui signifie qu'un terme de la relation n'existe pas hors de la relation, étant *constitué* par l'autre terme de la relation » (Stiegler 1998, 190), ouvrant ainsi sur la possibilité d'une *organologie* générale interreliant pratiquement vivants et non-vivants.

Mais si l'incorporation ne peut s'opérer sans *excorporation*, sommes-nous cependant réductibles aux potentialités d'un « esprit étendu », telles qu'entendues par Andy Clark et David Chalmers (1998) ? Selon cette approche, le monde serait en permanence internalisé dans cette intériorité particulière que représenteraient les intentions et capacités cognitives du sujet. Le corps serait ici en partie réduit à une dimension utilitaire et fonctionnaliste, sorte d'interface qui connecterait l'esprit au monde à de strictes fins de résolutions de problèmes. À l'instar du personnage fictif d'Otto, atteint de la maladie d'Alzheimer et devant se servir de son carnet de notes pour se souvenir de ses tâches quotidiennes, l'environnement objectif participerait de nos interactions constantes entre notre cerveau et le dehors, faisant de nous des hybrides à la substance biotechnologisée, des « naturellement né-e-s » *cyborgs* (Clark 2003). Pour Eva Thompson et Mog Stapleton (2009), cette approche de

l'incorporation/excorporation reste néanmoins trop prisonnière d'une vision dualiste et figée des interactions entre la supposée intériorité de l'esprit et l'extériorité de la matière. Appréhendée selon le paradigme de l'*enaction*, l'incorporation demeure une interaction dynamique et non pas simplement une action à sens unique. Elle renvoie à un processus de co-émergence qui ne peut plus reposer sur une distinction nette entre le corps, l'esprit et le contexte mais bien plutôt sur le principe d'une autonomie adaptative du sujet agissant. En d'autres termes, l'intentionnalité (l'esprit en action donc) est toujours relationnelle et c'est la capacité d'incorporation de l'environnement qui caractérise l'autonomie d'un système vivant.

Helena De Preester et Manos Tsakiris (2009) apportent, de leur côté, une nuance à cette phénoménologie de l'intégration relationnelle tous azimuts. Selon cette perspective, le terme même d'« incorporation » (*embodiment*) peut devenir source de confusion s'il mêle, sans distinction, le principe d'« extension » (ou de prolongement du corps par les objets) à celui d'« incorporation » proprement dit. Partant, il existerait un schéma corporel fondamental, référentiel qui ne pourrait, *in fine*, être modifié. Cette trame corporelle première resterait ouverte sur le monde mais son organisation constitutive ne pourrait être ontologiquement transformée par les processus d'incorporations d'objets et d'artefacts. Ces derniers demeurent de simples « prolongements », utiles et nécessaires certes, mais aucunement de radicaux modificateurs proprioceptifs. Ainsi, la fourchette et le couteau dont je me sers lors d'un repas vont participer de ma gestuelle et de mon interaction avec les aliments mais ils restent des instruments avec lesquels je ne vais pas, littéralement, faire corps. Ils restent des prolongements circonstanciés car ne présentant pas de réel « air de famille » avec ce qui constitue fondamentalement mon intégrité corporelle à l'instar de ma main ou de mon avant-bras. Mais qu'advient-il si l'on substitue à cette fourchette et ce couteau des baguettes dont je n'ai aucunement l'habitude ? Que se produit-il si, dans le prolongement d'une exigence de savoir-vivre par trop « civilisé », on m'oblige à éplucher la pomme évoquée au début de ce texte avec des couverts ? L'évidence des gestes longuement appris va s'effacer, le sentiment du « faire corps » va laisser place aux tâtonnements de l'apprentissage et de la (re)découverte que ce qui était incorporé ne va plus de soi. Car le modèle de ce schéma corporel *per se* ne fonctionne que lorsque l'expérience de l'habitude prime. Très ethnocentré, il évacue également la possibilité de variations des situations qui influent continûment sur les manières d'agir. De même, si l'on suit cette nécessaire ressemblance entre l'outil et le corps en soi, seule garantie pour les deux auteurs d'un sentiment de complétude corporelle, pourquoi une prothèse, comprise en tant que substitut concret de la fonction d'un membre manquant, pourrait-elle faire l'objet d'un rejet, voire d'un abandon pur et simple (Dalibert, Gourinat et Groud 2022) ? Comme le rappellent Déborah Nourrit et Céline Rosselin-Bareille (2017), l'opposition entre le sujet et l'objet reste à terme caduque. L'incorporation saisie comme processus constitutif débordant largement les cadres d'un schéma corporel référentiel nécessite d'envisager avec constance un « corps-en-action-avec-ses-objets ». Selon ces auteures, le terme « incorporation », plus encore qu'*embodiment*, réaffirme l'importance des « matérialités en présence » tout en dépassant les oppositions duelles simplificatrices (entre corps et esprit, subjectivité et objectivité, culture et nature, sujet et environnement, etc.). De même, il réintroduit la perspective de l'apprentissage en pointant les liens processuels entre les conduites, leurs modifications et leurs stabilisations, apprentissage qui ouvrirait à son tour sur l'expérience d'une transparence relative des objets mis en situation au travers des usages. La « double danse des agentivités », thématifiée par Jeremy Rose et Matthew Jones (2005), qui résulterait de cette dynamique, pointerait cette tension, sans cesse négociée, entre l'intention d'action, s'effectuant nécessairement par des matérialités incorporées, et la résistance que peuvent, similairement, imposer ces

mêmes matérialités. À rebours du modèle d'un « esprit étendu », l'agentivité du sujet agissant rencontre (voire se confronte à) la tenace pesanteur d'objets qui, du fait de leurs scripts d'usages spécifiques (Akrich 2010) n'entrent pas totalement dans un processus d'incorporation illimité. Cette perspective en appelle donc à une critique non seulement d'un anthropocentrisme étroit mais aussi d'un anthropomorphisme radical (Ingold 2011). Les objets en eux-mêmes ne « veulent » rien. Ils n'imposent rien. Ils *s'imposent* en revanche dans les interactions entre l'humain, son corps et le monde, ce qui implique d'en interroger, au sens propre, les médiations pratiques, les logiques situées (Verbeek 2016 ; Puig de la Bellacasa 2014 ; Haraway 1988).

Notons, enfin et pour conclure, dans le prolongement de ce qu'indique Lucie Dalibert (2021) à la suite de Susanne Lettow (2011), que les processus d'incorporations participent de « somatechnologies » incarnées. Or ces somatechnologies ne sont jamais neutres « par nature ». Elles révèlent aussi ce qu'incorporer veut dire en mettant l'accent sur ces dispositifs sociaux et politiques qui restreignent, voire empêchent, les corps jugés déviants, le plus souvent implicitement, rejetés de fait en dehors des processus d'incorporations dits « normaux ». Dès lors, la volonté d'incorporation peut aussi se heurter aux contraintes des discriminations liées aux attributions genrées, aux processus de subordination et de domination minorisants ou encore aux attributions catégorielles stigmatisantes (en raison de situations de handicap par exemple).

Références

Akrich, M., 2010, « Comment décrire les objets techniques ? », *Techniques & Culture*, 54-55 : 205-219. Consulté le 30 août 2023, <https://journals.openedition.org/tc/4999>.

Bourdieu, P., 1997, *Méditations pascaliennes*. Paris, Éditions de Minuit.

Clark, A., 2003, *Natural-Born Cyborgs*, New-York, Oxford University Press.

Clark, A. et D. Chalmers, 1998, « The Extended Mind », *Analysis*, 58 (1) : 7-19. Consulté le 30 août 2023, <https://www.alice.id.tue.nl/references/clark-chalmers-1998.pdf>.

Court, M., 2021, « Incorporation », in J. Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*. Paris, La Découverte.

Csordas, T.J., 1990, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos*, 18 (1) : 5-47. Consulté le 30 août 2023, https://www.researchgate.net/publication/227578148_Embodiment_as_a_Paradigm_for_Anthropology.

Dalibert, L., V. Gourinat et P.F. Groud, 2022, « Soins des corps et des vécus des personnes amputées : la prothèse comme technologie de soin singulière », *Anthropologie & Santé*, (25). <https://journals.openedition.org/anthropologiesante/12029>

Dalibert, L., 2021, « Technologie », in J. Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La découverte.

De Preester, H. et M. Tsakiris, 2009, « Body-extension versus body-incorporation: Is there a need for a body-model ? » *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8 (3) : 307-319. https://www.researchgate.net/publication/226052723_Body-extension_versus_body-incorporation_Is_there_a_need_for_a_body-model

Dirkx, P., 2014-2016, « Incorporation », *Socius*.

<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/187-incorporation>

Elias, N., 1991 [1939], *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.

Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

Haraway, D., 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, 14 (3) : 575-599. <https://philpapers.org/archive/harskt.pdf>

Ingold, T., 2011, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*, New York, Routledge.

Kapp, E., 2007 [1877], *Principes d'une philosophie de la technique*, Paris, Vrin.

Lahire, B., 1998, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.

Leroi-Gourhan, A., 1964, *Le geste et la parole*, tome 1, Paris, Albin Michel.

Lettow, S., 2011, « Somatechnologies: rethinking the body in philosophy of technology », *Techné*, 15 (2) : 110-117. https://www.pdcnet.org/techne/content/techne_2011_0015_0002_0110_0117?file_type=pdf

Mauss, M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Nourrit, D. et C. Rosselin-Bareill, 2017, « Incorporer des objets », *Socio-anthropologie*, (35) : 93-110. <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/2572>

Puig de la Bellacasa, M., 2014, *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway – Science et épistémologies féministes*, Paris, L'Harmattan.

Rose, J. et M. Jones, 2005, « The Double Dance of Agency: a socio-theoretic account of how machines and humans interact », *Systems, Signs & Actions*, 1 (1) : 19-37. Consulté le 30 août 2023, https://www.researchgate.net/publication/235721843_2004_The_Double_Dance_of_Agency_A_Socio-Theoretic_Account_of_How_Machines_and_Humans_Interact.

Simondon, G., 1989, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.

Stiegler, B., 1998, « Leroi-Gourhan : l'inorganique organisé », *Les cahiers de médiologie*, 2 (6) : 187-194. Consulté le 30 août 2023, <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-mediologie-1998-2-page-187.htm>.

Thompson E. et M. Stapleton, 2009, « Making sense of sense-making: Reflections on enactive and extended mind theories », *Topoi*, 1 (28) : 23-30. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-008-9043-2>

Tinland, F., 2007, « Des artefacts comme extériorisation de fonctionnements corporels aux médiations mondialisées de la Technosphère », *Les Enjeux de l'information et de la communication*, 2 (8). Consulté le 30 août 2023, <https://lesenjeux.univ-grenoble-alpes.fr/2007/supplement-a/22-des-artefacts-comme-exteriorisation-de-fonctionnements-corporels-aux-mediations-mondialisees-de-la-technosphere/>.

Verbeek, P.P., 2016, « Toward a Theory of Technological Mediation: A Program for Postphenomenological Research », in J.K. Berg, O. Friis et R.C. Crease (dir.), *Technoscience and Postphenomenology: The Manhattan Papers*, p. 189. Londres, Lexington Books.

Warnier, J.P., 1999, *Construire la culture matérielle*, Paris, Presses universitaires de France.