

Boyan Manchev

Le reflet d'Éros

Réversibilité et altération

Je me propose de revenir sur la pensée de Merleau-Ponty sur le corps dans une perspective ontologique. Je vais reprendre mes analyses de *L'altération du monde*, pour étendre l'horizon ontologique de cette réflexion dans la voie d'une *érosophie*. Éros sera le nom de la pulsion ontologique première - de la force de la non-coïncidence, de la réversibilité et donc de l'altération.

Immédiateté, réversibilité et altération

La structure de base de l'ontothéologie est ancrée dans une opération originale simulatrice d'immédiateté : c'est évidemment l'opération qui substitue à la présence de l'être sa transcendance mystérieuse, celle-ci s'appropriant absolument toute immédiateté, en tant qu'immanence absolue revenant sans fin sur soi, et laissant derrière soi, dans cet éternel mouvement autoconstitutif, le « reste » de la médiation. Ainsi, à la fin – la fin qui répète l'origine absolument passée et pourtant toujours présente –, l'immédiateté s'abîme dans la médiation. Elle succombe par la force de la même loi par laquelle elle tente de se poser. Et pourtant, son effondrement est immédiat car il est à la fois la condition et le résultat (puisque'il s'agit de moments idéaux qui ne sont dissociables que par la fiction théorique) du face à face avec la présence.

Inutile de le dire, la critique phénoménologique de la tradition métaphysique procède du désir de formuler la question de l'immédiateté à de nouveaux frais.

Dans *Le Visible et l'Invisible* l'acteur conceptuel principal dans le champ du questionnement du concept d'immédiateté porte le nom *réversibilité* de l'expérience sensible. Ce concept prolonge et tente de radicaliser la réflexion husserlienne, ainsi que le long débat avec elle dans lequel Merleau-Ponty s'était engagé. Si, chez Husserl, la réversibilité du touchant-touché veut dire coïncidence, la coïncidence du corps propre avec soi par le toucher, chez Merleau-Ponty la réversibilité ne saurait plus répondre à l'exigence du retour sur soi, de l'immédiateté. Pour lui le concept de réversibilité est porté par la nécessité de penser un autre mode de l'être sensible, de l'expérience de l'Être, qui se différencie radicalement de celui de la coïncidence ou de la fusion, de l'identité et de la synthèse dialectique.

La réversibilité chez Merleau-Ponty est d'abord un « *phénomène universel* » (c'est la formule qu'on trouve dans *Le Visible et l'Invisible*, à la fin du chapitre « L'entrelacs-le chiasme » consacré à la réversibilité dont les deux figures-clés qui apparaissent dans le titre sont synonymes) et ce « *phénomène universel* » est « *la vérité ultime* » qui définit la chair. La réversibilité annonce le double régime de l'expérience sensible, régime dans lequel s'opère toujours un chiasme, un dédoublement : le voyant ou le touchant n'est jamais seulement voyant ou touchant, mais également visible et touché. Sa formule, c'est « *Toucher, c'est se toucher.* » (« Notes de travail », *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 308). La réversibilité désigne cette puissance *double* – pourrait-on l'appeler également

puissance d'altération immanente ? – de la chair, la puissance de se diviser en deux, et d'altérer en même temps les com-positions produites lors de la division. Les « feuillets » de l'être ne s'intègrent pas dans un corps universel : c'est leur séparation qui soutient la réversibilité : « *Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence : au contraire, cela se fait parce qu'une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu'entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses.* » (*ibid.*, 162). Ou bien : « *Les choses sont le prolongement de mon corps et mon corps est le prolongement du monde, par lui le monde m'entoure – Si je ne puis toucher mon mouvement, ce mouvement est entièrement tissé de contacts avec moi.* » (*ibid.*, p. 302). Ou encore : “Le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogenèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ses deux lèvres !!!...” (p. 177)

Ainsi Éros lui-même apparaît dans ce chiasme.

La notion de réversibilité met donc en avant la formule d'une immédiateté « complexe », ou bien, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, d'une *proximité de loin*, d'une *proximité par distance* : « *Il faudrait revenir à cette idée de la proximité par distance, de l'intuition comme auscultation ou palpation en épaisseur, d'une vue qui est une vue de soi, torsion de soi sur soi, et qui met en question la "coïncidence".* » (*ibid.*, p. 168). La *proximité par distance* est la figure ultime de la critique merleau-pontienne qui défie les figures du transcendentalisme et du positivisme – la distance infinie et la proximité absolue : « *Cette distance infinie, cette proximité absolue expriment de deux façons, survol ou fusion, le même*

rapport à la chose même. Ce sont là deux positivismes. »

La suspension de la différence entre la proximité absolue de la coïncidence et la distance maximale de la transcendance qui s'effectue ici ne pourrait qu'avoir des conséquences lourdes pour la pensée phénoménologique : elle ouvre la voie d'une pensée sur le monde et l'expérience sans l'idée de constitution, son geste étant différé, espacé, ne revenant pas sur soi. La réversibilité n'est donc pas retour sur soi, coïncidence, fusion : c'est un changement, altération permanente. Une note elliptique du 16 nov. 1960 postule : « *Le chiasme est cela : la réversibilité.* » (*ibid.*, p. 311). Le chiasme – ouverture en deux – est une catastrophe ontologique : « *pur voyant, il devient chose vue par une catastrophe ontologique, par un événement pur qui est pour lui l'impossible.* », (*ibid.*, p. 113). La réversibilité suppose cette catastrophe, ce saut ontologique qui implique à son tour une rupture, une faille. La réversibilité serait alors en fin de compte une ouverture qui n'arrête pas de s'ouvrir en se creusant de l'intérieur par un vide qui n'est pas autre chose que la distance, la non-coïncidence des « flux », des « feuillets » qui se divisent en s'ouvrant, s'exposant, s'espacant : s'altérant plus loin.

Chair - Technique

En même temps, cet espacement, cette altération à même la réversibilité, est un tissage : le corps est “pris dans le tissu des choses” (p. 166-7) ; « *Si je ne puis toucher mon mouvement, ce mouvement est entièrement tissé de contacts avec moi.* ». Non pas élément mais *texture*. Je m'intéresse à la figure de la texture : la texture est apparemment ce qui s'oppose à la substance ; elle désigne une puissance de

s'excéder - *dés-organiser* - par la navette de la réversibilité.

Cette métaphore qui se répète à plusieurs reprises, est on ne peut plus significative : le mouvement réversible est une *technique*. Et si la réversibilité devrait être pensé en tant que texture, et donc en tant que technique, cela voudrait également dire que son mouvement réflexif est un mouvement *productif*. La distance immanente est la stance de la production. Le mouvement réversible sera le schéma même de la productivité : la technique érotique, le reflet d'Éros dans le miroir de son double, de soi-même-en-tant-qu'autre, où le tiers, ce qui excède *ce qui est* - et donc la puissance ontologique productrice - pourrait avoir lieu.

On part donc de l'hypothèse de la productivité, en d'autres termes de la puissance affirmative.

Le noyau vide de la touche

Le cœur de la réversibilité, « la vérité ultime » qui définit la chair, ce qui s'ouvre entre les pôles de son mouvement oscillant, ne peut être qu'un *vide*. La possibilité de passer de l'un à l'autre ne pourrait être assurée que par un vide « intermédiaire » (c'est-à-dire qui s'ouvre entre le sentant et le sensible mais qui n'est en aucun sens médiateur), par un *rien du tout* (un « vrai négatif ») entre le sensible et le sentant qui suspend la possibilité de la coïncidence, de la fusion. Le vide est ce qui sauve la réversibilité de la clôture dans la coïncidence.

Néanmoins, ce vide n'a rien en commun avec un vide « substantiel » ou « ontologique », ni avec la négativité dialectique d'après son interprétation ordinaire : « *Mais cet hiatus entre ma main droite touchée et ma*

main gauche touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, n'est pas un vide ontologique, un non-être : il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde, c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'ils adhèrent l'un à l'autre. » (*ibid.*, p. 195). Or, le concept de réversibilité est porteur d'une critique radicale de la négativité. En effet, Merleau-Ponty fait preuve d'une prudence exemplaire pour ne pas réintroduire une certaine forme de négativité dans son schéma. Il rejette de manière décisive toute assignation métaphysique de la chair au sujet en tant que sa négativité : « *Que justement la présence du monde soit présence de sa chair à ma chair, que j'y "sois" et que je ne sois pas lui, c'est ce qui, aussitôt dit, est oublié : la métaphysique reste coïncidence. Qu'il y ait cette épaisseur de chair entre nous et le "noyau dur" de l'Être, c'est ce qui n'intervient pas dans la définition : cette épaisseur est mise à mon compte, c'est le manchon de non-être que la subjectivité transporte toujours autour de soi. Or, distance infinie ou proximité absolue, négation ou identification, notre rapport à l'Être est ignoré de la même façon dans les deux cas.* » (*ibid.*, p. 167).

L'intouchable qui touche

Il faut remarquer que, même chez Derrida plus récemment, la tendance d'une « phénoménologie négative » est toujours présente, au sein de la logique aporétique de la déconstruction des figures de l'immédiateté sensible. Dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy il ne s'agit ainsi ni plus ni moins de penser le toucher depuis l'intouchable, ou l'intangible : « *Le grand penseur du toucher ne s'intéresse, comme il se doit au fond, qu'à l'intangible.* ».

Mais, paradoxalement, l'intouchable s'avère être le nom de la limite – réflexive, méta-aesthétique – du toucher :

« *Toucher, c'est se toucher. A comprendre comme : les choses sont le prolongement de mon corps et mon corps est le prolongement du monde, par lui le monde m'entoure [...] Il faut comprendre le se toucher et le toucher comme envers l'un de l'autre – La négativité qui habite le toucher (et que je ne dois pas minimiser : c'est elle qui fait que le corps n'est pas fait empirique, qu'il a signification ontologique), l'intouchable du toucher, l'invisible de la vision, l'inconscient de la conscience (son punctum caecum central, cette cécité qui la fait conscience i.e. saisie indirecte et renversée de toutes choses) c'est l'autre côté ou l'envers (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible ; on ne peut dire qu'il y soit, quoiqu'il y ait assurément des points où il n'est pas – Il est d'une présence par investissement dans une autre dimensionnalité, d'une présence de "double fond".* »¹

Or, la tache aveugle - l'intouchable - est une limite.

Le toucher, c'est la limite² : toucher (à) la limite voudrait dire alors toucher le (au) toucher. Merleau-Ponty : « *Si je ne puis toucher mon mouvement, ce mouvement est entièrement tissé de contacts avec moi.* » Or, ce que je ne peux pas toucher, c'est exactement le *se toucher*, la réversibilité du toucher, le mouvement du toucher qui est intouchable tout en étant tissé de touchers. C'est la tache aveugle du toucher.

Au juste, c'est un *bord*, peut-être le même où selon Merleau-Ponty la philosophie de l'interrogation devrait commencer : « *Montrer que la philosophie comme interrogation [...] ne peut consister qu'à montrer comment le monde s'articule à partir d'un zéro d'être, c'est-à-dire à s'installer sur le bord de l'être, ni dans le pour Soi, ni dans l'en Soi, à la jointure, là où se croisent les multiples entrées du monde.* » (« Notes de travail », *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 308).

La limite est donc un bord qui affronte. Car affronter par la vue signifie précisément toucher. Le *punctum caecum*, la tache aveugle, est, on pourrait le dire alors, une résistance immanente aux sens. Ce n'est pas une résistance actuelle, c'est-à-dire résistance par rapport à une actualité donnée, mais plutôt une *résistibilité*, une puissance de résistance. Si le point aveugle rend le contact par la vue possible, c'est parce qu'il a la puissance de lui résister : de l'affronter. En tant que limite, la cécité touche alors à « l'envers » de la vue : non pas à son « néant », mais à sa puissance, le lieu depuis lequel elle a lieu. Ce lieu « originaire » est, bien sûr, intouchable. Mais il est intouchable sous les conditions de ce qui touche. Car la limite de l'actualisation est aussi le bord de la puissance qui est puissance de transformation. Le toucher peut toucher l'intouchable seulement en (s')altérant. Autrement dit, en passant sous un autre mode³. En répondant à la dynamique du mouvement par son propre mouvement. Le point aveugle est la figure de ce point de changement de mode,

¹ M. Merleau-Ponty, « Notes de travail », *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 302.

² « *Touchant la limite – qui est elle-même le toucher –, les amants cependant la différent. [...] La joie a lieu se différenciant.* » (J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 96).

³ Merleau-Ponty modalise très explicitement les sens, en affirmant qu'« ils expriment autrement un relief onto-

logique » (*ibid.*, p. 304). Il est évident que cette modalisation a une valeur ontologique, même si Merleau-Ponty reconnaît à la vue le privilège d'un sur-mode de l'être, du propre mode de l'être dont tous les autres sens ne sont que des « modalités » (si on rappelle l'affirmation que « *le visible a été défini comme universel, et [...] donc tout ce qui n'en fait pas partie est enveloppé en lui et n'est que modalité de la même transcendance.* » (*ibid.*, p. 305).

de transformation. La cécité serait alors la transformation de la vue en toucher.

La distance immanente

Ici je vais essayer de formuler mes hypothèses en radicalisant les thèses merleau-pontiennes.

L'intouchable, le vide au cœur de la réversibilité, n'est pas autre chose que la puissance d'altération par le toucher – ce qui veut dire, en premier lieu, la puissance d'altération *du* toucher (car on ne peut toucher à la transformabilité de la présence que par la transformation des conditions mêmes de l'expérience sensible) : cette opération originaire de toute esthétique.

L'immédiateté paradoxale dont on trace ici les contours suppose la transformation du contact immédiat, le contact fondateur de l'autoconstitution, en geste alternant, en geste d'altération. *Distance immanente* par conséquent ne veut pas dire distance dans l'immanence, ou *de* l'immanence, mais bien la distance comme seule immanence – la distance qui s'opère avec l'altération comme geste d'origine.

Ainsi, à la fin, une *distance immanente – intime* – resurgit dans la proximité excessive du regard, à même le toucher. Cette distance ou cet *intervalle* n'est pas un vide, un néant, une négativité pure. Elle est le lieu de la transformation, non pas du passage mais du saut dans un autre mode, le lieu du changement de mode. Telle devrait être l'affirmation de départ d'une *ontologie modale*, une *ontologie de la métamorphose*, qui révoque toute idée de substance (à la p. 191 Merleau-Ponty parle de "l'infatigable métamorphose"). Si la distance est alors immanente, ce n'est que parce

qu'elle détient une puissance de transformation, la puissance de l'événement. "Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu fondateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en-soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques" Elle est, au contraire, "une manière d'être générale" notamment la réversibilité, "toujours imminente et jamais réalisée en fait" (p. 191).

Or, la chair n'est pas un atome d'être, une substance, mais une "manière générale d'être", je dirai donc une *modalité* : une *modalité ontologique*. (Cf. "le bâti ontologique" du corps humain, p. 200).

On ne touche pas à un vide ou à un intouchable, mais c'est le toucher qui devient effectif depuis le lieu de la métamorphose, du déploiement ou du tissage de la surface ontique : l'événement à partir duquel le monde *est*.

Horizon onto-aïsthétique

La puissance d'altération est donc une puissance de résistance et de métamorphose. Elle ne devrait pas être pensée à partir d'une ontologie de la substance, c'est-à-dire comme une substance en puissance, ni comme la puissance de la substance. Or, il s'agit de penser la possibilité d'une ontologie – ou d'une onto-aïsthétique – qui ne procéderait pas de l'idée d'une re-présentation de la présence ou d'une actualisation de la puissance, mais de l'idée d'une *modalisation* pure, d'une puissance de transformation : ce que j'ai appelé

*ontologie modale*⁴. La métamorphose serait alors le mode ontologique de co-incidence de la puissance et de l'actualité (et non de leur identification, critiquée par Aristote en relation avec les théories des Mégariques⁵), dans la mesure où ce qui s'y actualise n'est que la puissance même – la puissance de la puissance si on veut, l'*energeia* de la *dunamis* même.

La puissance : non pas la ressource d'une substance mais l'intensité d'un événement. Non pas l'autre bord de l'actuel, mais le bord lui-même. La puissance – la surface de l'événement, son front sensible. En affrontant le dehors, en s'y exposant, elle change toujours de configuration, son front change : transformation continue. L'événement métamorphique est donc le point où l'actualité et la puissance deviennent indiscernables. L'altération illimitée est son front.

On pourrait dire : son front météorologique, et ce serait beaucoup plus qu'une métaphore.

Le désir de la matière, pour une ontologie dynamique

Or, ne pas penser les atomes du monde (comme on l'a déjà entendu, Merleau-Ponty écrit : la chair n'est pas *l'atome d'être*, p. 191), mais les *météores* : les choses du monde qui nous traversent, ces corps métamorphiques, dynamiques, fluides, désorganisés, inertes, rapides, éphémères, persistants, qui nous habitent, qui nous possèdent, qui nous excèdent,

astres qui grouillent en nous, qui sont en trop comme les cellules de nos cerveaux, comme les organes inorganiques de nos corps, comme les prothèses invisibles qui nous précèdent et excèdent comme les démons d'un autre temps, de l'autre du temps, comme nos doubles secrets et impatientes, aléatoires, insistants. Les météores, ces corps célestes ou astres terrestres qui ne sont ni choses ni processus, laissons-nous en être possédés : ils nous portent une autre pensée de la matière, *sur-atomiste*, qui part des forces, de l'énergie et des modalités d'avant la substance – du *clinamen*, le mouvement propre aux météores, en tant que (leur) seule substance, leur matière éclatante.

Merleau-Ponty : « La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi, qui se convient à soi. » Or la chair ne se déploie sous le signe du Chaos mais d'Éros. La question de la technique, du tissage, est aussi question de l'agence, de la pulsion primaire, de la force, de la *poussée* du monde.

Comment penser cette pulsion, cette poussée, le moteur de la réversibilité ?

Depuis les mythes des métamorphoses jusqu'à la transformabilité généralisée d'aujourd'hui, une question s'impose avec force : la question de la force. On ne peut pas poser la question de la chair - la question ontologique en tant que question radicalement matérialiste - question de la matière – sans poser la question de la force : la question de tout

⁴ J'ai emprunté la formule « *ontologie modale* » à Jean-Luc Nancy. Dans *Corpus* il affirme : « Ici, *l'ontologie est modale – ou modifiable et modifiante – de manière essentielle, entière et exclusive.* » (*Corpus*, op. cit., p. 48). Cf. également le chapitre « La métamorphose. Communauté et ontologie modale » de *La métamorphose et l'instant - désorganisation de la vie*, Strasbourg, La Phocide, 2009.

⁵ *Ibid.*, Livre Theta, 3, 1046b – 1047b [« Réalité de la notion de possible. Polémique contre l'École de Mégare »].

matérialisme dynamique, contre-substantiel, le matérialisme des forces ou des météores. Or la force qui fait que les formes se transforment, que la matière se décline et fait émerger des agents, c'est le désir. Pas de mouvement sans changement : *metabolê* ; pas de changement sans métamorphose⁶ ; pas de métamorphose sans désir. Voilà pourquoi la tâche de la philosophie est la tâche d'une érotique générale : contre les forces stagnantes, contre la fluidité quasi-substantielle des nouveaux pouvoirs « mondiaux », immondes, il faudrait revenir à la source de la force matérielle du monde, donc à la puissance productrice du désir.

Le nom mythique mais aussi philosophique, depuis les présocratiques et Platon, à travers Aristote et Ficin jusqu'à Bataille, de cette force voire de ce *principium individuationis* n'est autre qu'Éros. Selon les anciens, Éros est bel et bien la cause et la force de la métamorphose, la force de la *metabolê*, une cause motrice immanente. Morceau de toute chose, Éros est de l'énergie qui transperce les choses et les meut jusqu'à ce qu'elles ne finissent jamais.

En même temps, Éros, dieu ou bien démon tout-puissant de la (*ré*-)flexion, nomme la force même de la réflexivité. Si Chaos était *prima materia*, Éros, le vieil Éros, une des trois entités les plus archaïques et non-générées – Chaos, Éros, Gaia – serait la force de la modalisation de *ce qui est* : de ce qui est *sous-jeté*, *sub-jectum*, de la matière-chaos. La matière ne devient active que par le principe érotique, même si Chaos apparaît lui-même comme une force première de distinction, à

même l'indistinction du hiatus premier. Toutefois, c'est une force pesante, ne retenant pas la puissance dynamique en soi ; ce serait Éros, venant tout juste après Chaos, qui modaliserait la matière de Gaia. Éros distingue, trace des formes et des figures, sépare et unit, unit en séparant ; il dédouble, multiplie, compose. Tout comme les autres forces originaires, les deux « entités » ou choses premières non-engendrées, qui étaient là, tout simplement – Chaos et Gaia –, Éros est une modalité de l'existence, de *ce qui est* – une puissance modale.

Dans ce sens, Éros, le désir – la propension, auto-différenciant la puissance, CE *chiasme ontologique* pour parler avec Merleau-Ponty –, ouvre une deuxième puissance en elle, non pas la puissance de réalisation de la première substance, mais de la substance comme-autre, c'est-à-dire de la relation-à. Ainsi le désir aboutit à produire un objet. Il n'est pas expulsé de la substance, il est un résultat de la modalisation de son front : une densification du relief de la limite. Cette stabilisation du front comme limite est nommée corps du désir. Le désir est dès lors une alterpuissance : une force qui modalise la puissance, la déclinant dans un nouveau front.

Éros est l'auto-modalisation plastique de la matière qui fait des corps ; qui donne corps aux corps ; qui donne corps au monde : qui donne le monde au monde en tant que corps, ou chair.

Pour une érotique générale

Il n'y a pas d'autres possibilités pour le

⁶ Avant qu'un poète romain, Ovide, n'invente le néologisme hellénisant « méta-morphose », la métamorphose se dit en grec par des verbes comme *egeneto*, *allatein* et *metaballein*, *alloioun*, *alloiousthai*, *kineisthai*, *methistasthai* ou par le mot *metabolê*, « changement »,

tout court. Cf. F. Frontisi-Ducroux, « L'invention de la métamorphose », in *Rue Descartes 67 : La métamorphose*, sous la dir. de B. Manchev, Paris, PUF/CIPh, 2009.

monde donc que le désir, le désir du monde.

Or la question du matérialisme, la question du monde se pose selon l'exigence de ce que j'appelle *érotique générale*⁷ ou bien, forçant l'étymologie et la grammaire, *érosophie*. L'érotique générale est la tâche de la philosophie aujourd'hui ; mais, bien davantage, c'est la tâche – et le seul destin possible – de notre pratique, donc la tâche de toute pensée et de toute pratique politique, voire *cosmo-politique*, une tâche pour le monde. Un matérialisme radical, modal, transformateur, est notre tâche. Nous autres, héraclitéens, amis des météores, persisterons toujours.

⁷ Jean-Luc Nancy introduit le thème ou plutôt la notion d'*érotique philosophique* dans « Nudité », l'ouverture de *La Pensée dérobée*. Le syntagme « *érotique philosophique* » apparaît lui-même dans une note en bas de la page 18 : « renvoyant à ce qui fut dit plus haut de l'*érotique philosophique* » (cf. J.-L. Nancy, *La Pensée dérobée*,

Paris, Galilée, 2001). Les paragraphes suivants reprennent des motifs d'un travail autour de Jean-Luc Nancy, présenté en partie au colloque *Mutations – autour de Jean-Luc Nancy*, organisé par Jacob Rogozinski et Jérôme Lèbre au Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine (CREPHAC) de l'université de Strasbourg en collaboration avec le CIPh en novembre 2015.