

Immanence des cols, transcendance des sommets. L'intensité de la vie

Juan Alonso Aldama

Abstract. The text analyzes the difference between two forms of life, one grounded in immanence and the other in transcendence, drawing on the concrete experience of the mountain. It highlights the tension between the summit conceived as an absolute value to be conquered and the experience of the route, the passes, and the crossings as sites of lived intensity. It further shows that an “intense life” does not coincide with a mere quantitative intensification of everyday life, but entails a qualitative transformation capable of generating exclusive and non-negotiable values. The logic of conquering the summit configures a transcendent regime that risks emptying the journey of its intrinsic meaning, reducing it to a purely instrumental means. By contrast, an “immanentist practice of the mountain” emphasizes sensory attentiveness, engagement with the terrain, and the intensity of present experience. From this perspective, meaning does not concentrate in an ultimate goal but unfolds throughout the entire path. The opposition between these two regimes is ultimately extended to the political and ecological spheres, where immanence is proposed as an alternative to models grounded in absolute and totalizing values.

1. La vie intense et les valeurs d'absolu

Si l'on accepte la proposition de la sémiotique tensive selon laquelle tout terme d'une catégorie sémantique est défini par la sous-dimension de la tonicité, à travers l'opposition entre deux valeurs, tonique et atone (Zilberberg 2012, p. 159), il devient alors nécessaire de considérer que la vie ne saurait être comprise comme le simple terme positif de la catégorie vie/mort. Entre ces deux pôles s'étendent en effet des “infinités de degrés à parcourir”, qui constituent ce que Greimas et Courtés appellent une véritable sémiotique de l'existence (Greimas, Courtés 1979, p. 420). La vie, ou le vivant, envisagés comme termes simples, se trouvent ainsi déterminés par une gradualité intensive, oscillant entre des formes de vie dites plus ou moins ternes – comme si elles portaient en elles une part de l'autre terme de la catégorie, à savoir la mort – et des vies, voire des formes de vie, présumées plus pleines, plus intenses et plus exaltantes. Ces dernières constitueraient alors, selon cette logique, le “comble” ou le “sommet” de la vie, voire la seule véritable vie dépourvue de toute valeur de mort. Or, comme Claude Zilberberg l'a clairement montré, le passage des termes sous-contraires, atones, d'une catégorie sémantique aux termes sur-contraires, toniques, ne relève pas d'une simple variation quantitative d'une même grandeur sémantique. Ce passage implique toujours une transformation qualitative. Ainsi, *ouvert* et *béant* ne constituent pas deux degrés d'intensité d'une même valeur, mais relèvent de deux univers sémiotiques distincts, dans la mesure où un seuil les sépare, seuil qui est précisément franchi au cours du processus d'augmentation de l'intensité. On peut alors se demander si le passage des valeurs atones de la vie à ses valeurs toniques ne ferait pas émerger une nouvelle forme sémantique de celle-ci, et si les deux valeurs de la tonicité ne construiraient pas, en définitive, deux formes distinctes de l'existence. L'enjeu du présent article sera dès lors d'identifier le “lieu” de ce seuil et de ce passage, d'en comprendre la structure sémiotique, de distinguer les formes de vie qui en résultent et de déchiffrer les transformations qu'engendre le franchissement de cette limite. Il s'agira, en somme, de saisir ce que signifie réellement “une vie intense”. Quelle densité de vie et quel degré d'intensité – y compris cinétique, comme dans le “vivre rapidement” de l'idéal mythique de certaines figures de la jeunesse – faut-il insuffler à nos actions ? Quelles passions celles-ci doivent-elles susciter, et jusqu'à quelles limites doivent-elles être portées pour “se sentir vivant” ? Jusqu'où faut-il aller, et quelles lignes faut-il franchir, pour ajouter une “plus-value” de sens à la vie ? Dans *Le Système périodique*, Primo Levi relate l'aventure périlleuse de deux jeunes gens dans les montagnes des Alpes italiennes. Le narrateur, l'un des protagonistes du récit, affirme qu'il ne

s'était jamais senti aussi vivant que durant les journées évoquées, des moments où, selon sa propre expression, "il avait mangé la chair de l'ours", c'est-à-dire enduré des conditions extrêmement éprouvantes. Les expériences extrêmes, ou du moins fortement éprouvantes, et en l'occurrence celles de la montagne, constituent peut-être l'une de ces situations dans lesquelles la vie semble acquérir, du moins pour certains sujets, une épaisseur et une force particulières, une extensité et une intensité dont elle serait dépourvue dans les conjonctures plus ordinaires et banales de la vie quotidienne, dont le sens s'épuiserait dans la simple réalisation interne des actions. À l'inverse, on pourrait évoquer un "mode mineur" de la vie, plus feutré, plus discret, tel qu'il est représenté dans la peinture hollandaise du XVII^e siècle, dépourvue de la prétendue intensité de la tradition picturale antérieure, dominée par des motifs sacrés, religieux ou mythologiques jugés plus "élevés". Cette peinture se caractérise par une attention concentrée sur l'événement en cours, sur ce qui advient dans l'immanence même de l'action, et se distingue ainsi de celle qui vise "plus haut", en débordant le cadre de l'action pour se projeter vers un "lieu supérieur". Il suffit, par exemple, de comparer l'attitude du personnage du tableau *Femme lisant* de Pieter Janssens Elinga, entièrement absorbé par son activité de lecture – ce que Todorov décrit comme une manière de "trouver le sens de la vie dans la vie même" à propos de la peinture de cette période (Todorov 1997, p. 146) –, avec celle du personnage du *Saint Sébastien* de Mantegna, dont le regard se porte vers un espace situé "au-delà", vers un hors-champ inaccessible (Fontanille 1989, pp. 94-97). Entre ces deux regards sur le monde s'instaure une limite, une mesure, où entrent en jeu les passions du risque et de la peur, les bornes intensives et extensives modales de l'action engagée ("devoir encore", "vouloir davantage", "pouvoir plus"), ainsi que la possible instauration de l'autorité et de l'empire du sujet, qui, indifférent aux conditions du monde, se soustrait aux contraintes que celui-ci chercherait à lui imposer. C'est dans le théâtre de cette frontière que se joue pour le sujet le choix entre deux voies virtuelles de l'action et de la passion du risque. La première est celle d'un rapport immanent au monde exploré, ancré dans l'action elle-même ; la seconde est une voie transcendante, qui détache le sujet du monde et de l'action qu'il y accomplit pour le projeter vers un autre monde supposé, quitte à en mourir lorsque le niveau de risque dépasse un certain seuil, ou même à anéantir le monde lui-même, pourtant censé être la raison et l'objet de l'action entreprise, comme l'illustrent certaines utopies techno-capitalistes fondées sur une fuite en avant anti-écologique vers un ailleurs prétendument nouveau pour l'humanité. Cette forme d'intensification ne produit que des valeurs d'absolu et annule toute valence d'extensité, dans la mesure où l'intensité extrême qu'elle présuppose efface la possibilité d'autres valeurs, et, par conséquent, du monde lui-même. Cette "exclusivité" des valeurs d'absolu doit être comprise comme une véritable "exclusion", c'est-à-dire comme une forme de dédain et de négligence à l'égard des autres grandeurs sémantiques, celles-ci ne pouvant jamais être "à la hauteur" de ce type de valeur. C'est pour cette raison que ces manières d'être au monde se révèlent fondamentalement intraitables : les valeurs assumées par les sujets qui adhèrent à ces formes de vie de l'absolu ne sont pas négociables, car rien ne peut être échangé avec elles. Les valeurs d'absolu, en effet, ne reconnaissent pas l'existence d'autres valeurs susceptibles d'entrer dans un régime d'équivalence.

2. Immanence et transcendance

Ainsi, plus que d'un schéma tensif dans lequel une forme de vie ("la vie quotidienne") ne se distinguerait d'une autre ("la vie intense") que par une intensification graduelle, il convient, pour comprendre pleinement la différence entre ces deux formes de vie, de les penser comme deux termes inscrits dans un carré tensif. Dans ce cadre, la différence entre les termes atones et les termes toniques ne serait pas de nature graduelle, mais qualitative et catégorielle. La vie intense n'est donc pas une simple vie quotidienne intensifiée : elle ouvre sur un autre univers sémiotique, précisément celui des valeurs d'absolu évoquées plus haut. Il faut rappeler ici la phrase pour le moins surprenante qui ouvre l'ouvrage *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss (1955) : "je déteste les voyages et les explorateurs". Comment dissocier, en effet, les deux activités que cette déclaration met en tension : d'un côté, le travail de terrain mené dans des contrées éloignées et difficilement accessibles ; de l'autre, l'exploration et l'aventure, qui semblent inhérentes à ce travail, voire logiquement liées, sinon consubstantielles, à celui-ci ? Dans un autre

contexte, celui de l'alpinisme et de la montagne, la même question se pose. Quel que soit le niveau d'engagement – randonnée, escalade ou alpinisme –, toutes les activités pratiquées en montagne sont immanquablement exigeantes et comportent toujours un certain niveau de risque, y compris sur des terrains de faible difficulté technique. Comment, dès lors, opposer, ou tout au moins désolidariser, ce qui semble constituer le but de l'acte, à savoir, la conquête du sommet, du parcours nécessaire pour y parvenir ? L'arrivée à la cime constitue-t-elle le véritable sens de la course, l'indéniable consécration de l'entreprise, au point que l'on puisse se détourner de ce qui la rend possible, voire le dédaigner ? Il ne fait aucun doute qu'il existe toujours un moment de satisfaction intense lorsque l'on foule un sommet, et que le fait d'avoir mené l'ascension à son terme peut susciter une forme d'émerveillement. Toutefois, ce moment de splendeur est, en réalité, de très courte durée. Il est aisé de constater, et pour cela il suffit d'observer les nombreuses photographies qui circulent sur Internet, que les alpinistes surjouent souvent la joie du sommet, par une exagération des gestes et des attitudes, toujours quelque peu théâtralisées et surfaites, qui contribuent à spectaculariser l'événement à l'excès. Que ce soit pour produire une "belle photographie" ou pour s'auto-convaincre de la valeur de l'entreprise, on constate fréquemment que, malgré une vue parfois imprenable et un panorama imposant lorsque les conditions météorologiques le permettent – ce qui est loin d'être toujours le cas –, l'expérience elle-même se révèle étonnamment pauvre. Très rapidement, tout ce qui semblait constituer la raison de l'ascension s'évanouit, laissant apparaître une certaine insignifiance. Il ne reste alors plus qu'à redescendre, souvent dans l'urgence, à l'approche de l'orage ou de la nuit. Avec l'arrivée au sommet s'achèvent également l'engagement et le travail intellectuel mobilisés pour préparer l'itinéraire, imaginer des passages possibles, ainsi que l'ensemble de la perception sensible : tâter le terrain, sentir la terre sous la semelle, éprouver la roche ou la glace, en deviner la qualité, la sonder par le toucher, par la vue, voire par le son qu'elle produit lorsqu'on y marche ou que l'on y plante ses crampons. Toute cette activité, concentrée exclusivement sur l'expérience immédiate et concrète de l'espace – une expérience sans au-delà, où le monde se limite à la mesure des mains et des pieds –, disparaît. Certes, la descente exige à son tour une concentration mentale soutenue et des efforts physiques importants. Mais c'est précisément dans la descente que l'expérience tend à se réduire presque exclusivement à la "gestion du risque" d'accident ou de mort. La fatigue physique et mentale éloigne alors, d'une certaine manière, le sujet de lui-même, le projetant vers un "plus loin". Par ailleurs, c'est aussi durant la descente, plus ou moins aisée, que l'esprit se met à vagabonder, à "penser à autre chose" qu'à l'expérience perceptive de l'instant. Il est probable que ce soit en partie pour cette raison que les maladresses et les faux pas responsables d'accidents surviennent bien plus fréquemment à la descente qu'à la montée. En revanche, dans la pratique immanentiste de la montagne, le corps ne se situe pas devant un paysage qu'il contemplerait à distance car il est pris dans le milieu même qu'il traverse. A ce propos, Michel Serres (Serres 1999) rappelle que le corps est ce lieu où s'effectuent les échanges entre le vivant et le monde, surface d'inscription plutôt que frontière. La montagne ne constitue donc pas nécessairement un objet extérieur à conquérir, mais un ensemble de forces et de résistances qui traversent et modèlent le corps engagé. L'intensité naît alors de cette co-appartenance, de ce mélange dynamique où le sujet ne précède pas l'expérience mais s'y forme. Dans *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Bruno Latour affirme : "Il n'y a plus d'extérieur infini" (Latour 2021). Or, le sommet semble précisément proposer un tel "extérieur infini", sous la forme d'un excès panoramique, d'un trop-plein perceptif reposant presque exclusivement sur le primat de la vision. Le regard s'ouvre alors vers le lointain, vers l'ailleurs, et nous "décolle" du lieu précis où nous nous trouvons, lequel devient par là même un "paysage", c'est-à-dire un monde matériel distinct et séparé de nous. Cette hypertrophie du visuel opère ainsi, dans la perspective de Jakob von Uexküll (1934), une mutation du "milieu" en un simple "environnement. L' "image-perception" ne conduit plus à une "image-action", mais à ce que l'on pourrait appeler une "image-contemplation", une forme de "non-action" dépourvue de toute intention narrative. À l'inverse, lors de l'ascension, les perceptions tactile, auditive et visuelle sont strictement déterminées par l'action en cours. Il ne s'agit pas seulement d'un enchaînement de reliefs et de résistances que la montagne oppose au corps, mais d'événements d'intensité – plus ou moins appuyée, plus ou moins tonique – qui constituent le sujet à chaque pas. Ces événements ne sont pas de simples "obstacles" disposés sur le chemin du sommet ; elles sont les événements mêmes par lesquels le sujet se constitue. La roche, la pente, la neige opposent une résistance qui ne doit pas être comprise comme négation ou entrave, mais comme condition dynamique de l'action.

Comme l'écrit Bachelard (Bachelard 1948, p. 11), "la résistance de la matière terrestre est le partenaire objectif et franc de notre volonté". La montagne n'est donc pas un objet à vaincre, mais un partenaire avec lequel s'instaure une relation énergétique et rythmique. La volonté ne précède pas la rencontre avec la matière ; au contraire, elle se forme dans cette confrontation même. L'intensité du vivre ne réside pas dans le dépassement d'un seuil abstrait, mais dans cette co-constitution du corps et du monde au contact de la résistance. Dans un texte intitulé "L'immanence, stratégie de l'humanisme ?", Jacques Fontanille rappelle que, pour Deleuze, l'immanence et la vie ne connaissent ni sujet souverain, autrement dit aucune transcendance, ni personne ou individualité organique, mais seulement des événements, des singularités et des heccécités (Fontanille 2019 ; Deleuze [1995] 2003). Il ajoute qu'il n'existe pas d'arrière-monde en profondeur et que les profondeurs ne sont rien d'autre que des intensités. En imposant la primauté de la vue, le sommet instaure une relation distanciée au monde dans laquelle le sujet n'est plus véritablement intégré, produisant une sensation de désengagement du corps et de l'environnement. Si la montée constitue une véritable mesure du monde, comme lorsque l'on s'interroge sur la solidité d'un pont de glace, la résistance d'une roche ou la stabilité d'une pente de neige, le sommet introduit au contraire la démesure, l'incommensurable, l'immensité et le hors-humain. Cette démesure est presque toujours justifiée par une raison ou une accroche qui fait appel à la transcendance, qu'elle soit théologique, comme dans les récits de révélation en montagne, esthétique, lorsque le sublime excède toute mesure sensible, ou morale, à travers des formules édifiantes telles que "ça forme le caractère" ou "le premier de cordée". Il existe enfin une composante socio-politique particulièrement problématique de cette logique, comme en témoignent les films de montagne de Leni Riefenstahl, qui séduisirent Joseph Goebbels et, plus largement, l'idéologie nazie.

3. Manières d'être vivant

Si l'on n'aime pas particulièrement les sommets, que peut-on alors aimer dans la montagne ? La réponse pourrait être les fissures, les brèches, les interstices, les anfractuosités, les passages et les cols, en somme les intensités immanentes du terrain. Il s'agit de la voie que l'on trace, de la ligne que l'on construit, même si d'autres passeurs en ont déjà esquissé le dessin. On pourrait y voir un éloge de la parole machadienne selon laquelle il n'y a pas de chemin et le chemin se fait en marchant. Pour reprendre une idée de Tim Ingold, on apprend à connaître la montagne en y traçant des chemins et la vie elle-même se mesure en pas et s'inscrit sur le sol. Dans son ouvrage *Correspondances. Accompagner le vivant*, l'anthropologue britannique consacre un chapitre à ce qu'il nomme un alpiniste désenchanté. Il y relate l'intervention d'un célèbre grimpeur lors d'un symposium organisé en Écosse, réunissant randonneurs, artistes et habitants des Highlands. Après des récits enthousiastes célébrant la richesse perceptive des explorations, l'alpiniste prend la parole. Son discours, d'abord captivant par l'évocation de conquêtes spectaculaires et d'images panoramiques, laisse place à une profonde désolation. Au lieu de célébrer le triomphe, il constate avec tristesse que toutes les montagnes et toutes les grandes voies ont désormais été parcourues, et que le monde de la montagne lui apparaît comme un espace définitivement clos. Pourquoi, dès lors, la montagne demeure-t-elle pour les randonneurs et pour d'autres pratiquants un espace toujours à parcourir et à découvrir, alors que, pour cet alpiniste, elle se présente comme un monde achevé ? Parce que ces deux conceptions de la montagne correspondent à deux manières distinctes d'être vivant, à deux types d'expérience du monde et à deux façons d'en mesurer la terre. L'alpiniste évoqué par Tim Ingold ne peut concevoir le monde qu'à partir d'une logique extensive et intensive à la fois : un toujours-au-delà, un défi sans cesse renouvelé par une nouvelle découverte, un nouveau "plus haut". Or cette conception de l'alpinisme est loin d'être partagée par tous, y compris parmi les grands alpinistes. Il ne faut pas négliger le fait que nombreux sont ceux qui refont sans cesse les mêmes montagnes et les mêmes voies, précisément parce qu'ils savent que la montagne possède sa propre histoire, et que chaque ascension constitue une expérience nouvelle, et non une simple répétition. Les récits de montagne conçus exclusivement comme des récits de conquête ne peuvent mener qu'à une logique de fuite en avant, exigeant toujours un triomphe supplémentaire. Or cela revient à ignorer qu'un des grands plaisirs de l'alpinisme réside justement dans le fait de refaire des voies déjà parcourues, ce qui ne signifie nullement "répéter" une ascension au sens mécanique du terme, ni être contraint de chercher

sans cesse des itinéraires encore vierges. Comme le souligne Tim Ingold, tout dépend de la définition que l'on donne de la montagne. Si l'on considère celle-ci avant tout comme un sommet à fouler et à conquérir, on ne pourra que chercher continuellement une autre montagne, un autre au-delà. En revanche, si la montagne est perçue comme le lieu même sur lequel on marche, comme la matière du monde appréhendée par tous les sens, alors l'expérience de l'ascension change radicalement. La première conception impose une transcendance puisque la conquête va au-delà de la montagne elle-même et repose sur une vision "extérieure". La seconde, au contraire, consiste à gravir *dans* la montagne, et non *la* montagne ; elle impose une immanence, faisant de celle-ci un lieu d'intensités perceptives. Pour toutes ces raisons, la montagne, envisagée comme un sommet à vaincre (terme déjà révélateur d'une certaine conception de la montagne), ne peut donner lieu qu'à une fuite en avant vers une autre conquête, toujours plus difficile, l'objectif se situant, à l'horizon, dans un au-delà tel que le risque de mort devient la condition même pour continuer à éprouver la sensation de vie. À l'inverse, lorsque la pratique de la montagne se fonde sur une attention sensible, cognitive et pragmatique portée à chacune de ses aspérités (sentir le terrain, la terre, plutôt que viser uniquement la cime), elle devient une véritable manière d'être au monde. Dans le texte cité plus haut, Jacques Fontanille rappelle que, si pour les sémioticiens l'immanence constitue d'abord une position théorique et un choix méthodologique, elle configure aussi, dans de nombreux domaines de la connaissance, de la culture et de la vie sociale, une manière de penser, d'agir et d'exister. Elle redéfinit les relations de causalité comme des dépendances internes et recherche la cohérence d'une totalité considérée comme son propre objet. Elle se présente ainsi comme une stratégie de nature philosophique, religieuse, politique ou intellectuelle, appelée à se confronter à d'autres stratégies, en particulier celles de la transcendance. L'immanence désigne ce qui trouve son principe en soi-même. Dans cette perspective, la quête du sommet comme visée ultime relève d'une stratégie transcendantale puisqu'elle survole le parcours, le réduit à une simple contrainte nécessaire et tend à le priver de sa vitalité. C'est à ce point que le risque vital peut finir par nier la vie elle-même. Dans une pratique immanentiste de la montagne, il n'y a pas de séparation entre causes et effets. Fontanille évoque à ce propos Michel Henry, qui propose une réduction immanentiste radicale afin de retrouver le sentiment pur de soi en tant que vivant. Le sentiment de vivre apparaît alors comme un affect élémentaire dont l'articulation repose sur une polarisation positive, comme la joie de chaque pas en montagne, ou négative, comme la souffrance ou le risque vécus comme passages obligés dans une vision orientée exclusivement vers le sommet. Lorsque la montagne n'est pas conçue comme un objet de triomphe ou de maîtrise, le corps engagé demeure un corps vivant, affecté par le milieu et conscient de cet affect immédiat, sans avoir besoin d'un but ultime. Il n'y a pas de séparation entre les limites du corps, le risque vital et l'objectif, car il n'existe pas d'objectif au sens instrumental, sinon cet affect même. C'est pourquoi faire demi-tour ne représente pas une défaite. Renoncer à la cime pour des raisons climatiques, techniques ou temporelles ne suscite pas une déception plus grande que l'expérience du sommet lui-même. Une question demeure tout de même ouverte : quelle narrativité pour cet alpinisme immanentiste dont l'objet de valeur n'est pas véritablement le sommet ? On pourrait avancer que le véritable enjeu de cette pratique de la montagne réside dans une intensification de la compétence modale, dans une augmentation de la puissance d'agir, et, partant, de la vie elle-même. On pourrait aussi avancer que cet alpinisme immanentiste, loin d'être dépourvu de narrativité, met en œuvre une narrativité d'un type particulier, qui ne se laisse pas réduire au schéma canonique de la quête orientée vers un objet final transcendant. Il s'agit plutôt d'une narrativité diffuse, distribuée, faite d'événements locaux, de micro-transformations et de variations sensibles, où le sens ne se concentre pas dans un point d'aboutissement mais se déploie tout au long du parcours. Dans cette perspective, l'objet de valeur ne se situe plus dans un "après" de l'action, c'est-à-dire, l'arrivée au sommet, mais dans le "pendant" même de l'expérience. La montagne n'est plus ce qui doit être dépassé ou surmonté, mais ce avec quoi le sujet entre en relation. Le parcours n'est pas un simple moyen, mais devient la matière même du sens. Chaque pas, chaque décision, chaque ajustement corporel constitue un événement sémiotique à part entière, produisant de la valeur sans avoir besoin d'être rapporté à une finalité ultime. Cette transformation de la narrativité s'accompagne d'une modification profonde du rapport au temps. Là où la logique de la conquête inscrit l'action dans une temporalité projective orientée vers l'avenir et tendue vers un accomplissement final, la pratique immanentiste de la montagne privilégie une temporalité du présent élargi, faite de durées qualitatives, de rythmes et de variations d'intensité. Le temps n'y est plus mesuré

par la progression vers un but, mais par l'épaisseur de l'expérience vécue. Bachelard évoque à ce propos un "lithochronos" (Bachelard 1948, p. 21), un temps propre à la pierre, suggérant que la matière résistante impose sa propre durée. L'ascension devient alors rencontre entre temporalités, et non progression vers un point final. On pourrait dire, en ce sens, que cette manière d'être en montagne relève d'une éthique de l'attention plutôt que d'une morale de l'exploit. Elle suppose une disponibilité au monde, une capacité à se laisser affecter par les qualités du terrain, par ses résistances et ses invitations, sans chercher à les subsumer sous un projet de domination ou de dépassement. Le sujet ne se pose plus comme maître d'un espace à conquérir, mais comme partie prenante d'un milieu avec lequel il compose. Cette éthique de l'attention transforme également le rapport au risque. Dans la logique transcendante de la conquête, le risque tend à être instrumentalisé puisqu'il devient une condition nécessaire pour produire de l'intensité, pour "sentir la vie", voire pour légitimer l'exploit. Dans une perspective immanentiste, le risque n'est ni recherché pour lui-même ni nié ; il est intégré comme une dimension constitutive de la relation au monde, mais sans être absolutisé. Il fait partie des paramètres avec lesquels le sujet doit composer, au même titre que la fatigue, le plaisir, la peur ou la confiance. Ainsi comprise, la montagne devient un laboratoire exemplaire pour penser des formes de vie non fondées sur l'excès, l'absolu ou la transcendance, mais sur la modulation, la variation et la continuité des intensités. Elle offre un modèle d'expérience dans lequel la vie ne se mesure pas à la hauteur atteinte ni à l'exceptionnalité de l'exploit, mais à la qualité de l'engagement sensible et pratique dans un monde partagé. En ce sens, la pratique immanentiste de la montagne ne constitue pas seulement une alternative à une certaine idéologie de l'alpinisme héroïque ; elle esquisse plus largement une autre manière de concevoir ce que signifie "être vivant".

4. Une énonciation immanente ?

Quelle figure énonciative et quelle configuration actantielle deviennent possibles dès lors que l'on renonce à la position d'un "je" souverain, conquérant et dominant, institué comme centre de l'énonciation et comme terme dominant du dispositif narratif ? L'abandon de la posture sommitalement triomphante implique en effet une reconfiguration profonde de l'énonciation elle-même. Dans les espaces de passage comme les seuils, les cols ou les traversées, le sujet énonçant ne se pose plus comme instance de maîtrise ni comme point d'origine unifié du sens, mais comme un actant parmi d'autres, pris dans une dynamique relationnelle où l'agentivité se distribue entre le corps, le terrain, les forces matérielles et les contraintes situationnelles. Dans ce régime énonciatif, le sujet cesse d'être une instance surplombante pour devenir une instance située, affectée et partiellement décentrée. Il ne parle plus depuis une position d'extériorité ou de totalisation, mais depuis l'intérieur même du milieu qu'il traverse. L'énonciation ne procède alors plus d'un "je" transcendantal qui organiserait le monde depuis un point de vue supérieur, mais d'un sujet immanent, dont la parole et l'action émergent d'un réseau de relations et de dépendances internes. Le sujet se distingue à peine de la pierre qu'il foule, de la pente qu'il négocie ou du vent qui le ralentit car il est pris dans une actantialité collective où les frontières entre sujet, objet et milieu se trouvent partiellement brouillées. La préférence accordée aux cols plutôt qu'aux sommets peut être comprise alors comme l'indice d'un tel déplacement énonciatif. Le col ne constitue ni un point d'achèvement ni un lieu de clôture narrative ; il ne permet pas l'instauration d'un point de vue totalisant à partir duquel le sujet pourrait se poser comme maître de l'espace parcouru. Il fonctionne au contraire comme un lieu de passage et de relation, qui maintient l'énonciation dans la continuité du parcours. Là où le sommet autorise une énonciation magistrale fondée sur la vision panoramique, la clôture du récit et l'assignation d'une valeur ultime, le col impose une énonciation processuelle, ouverte et non totalisable, ancrée dans l'immanence de l'expérience. L'exemple du Col Sud de l'Everest, situé à environ 8 700 mètres d'altitude, illustre de manière particulièrement nette les effets énonciatifs de la logique transcendante. Dans le contexte contemporain, l'ascension de l'Everest est souvent investie comme un dispositif narratif de conquête, au sein duquel le sommet fonctionne comme unique objet de valeur. L'énonciation s'y organise autour d'un sujet héroïsé, orienté vers un but situé dans un au-delà absolu, tandis que le parcours, les passages et les seuils sont réduits à de simples segments instrumentaux, voire à un simple tracé. La montée devient alors un "non-lieu" énonciatif, un espace sans valeur propre,

traversé uniquement en vue de la clôture finale du récit. Cette configuration produit un déplacement radical du régime du risque. Celui-ci ne relève plus d'une exposition immanente, constitutive de l'expérience vécue, mais d'une mise en jeu sacrificielle du corps au service d'un objectif transcendant. Le risque cesse d'être un opérateur d'intensification du vivre pour devenir une condition de possibilité de la reconnaissance symbolique attachée au sommet. L'énonciation héroïque, centrée sur le triomphe, neutralise ainsi toute valeur propre aux expériences intermédiaires et transforme la montagne en simple support d'une narration de l'exploit. La question de l'arrêt au col, plutôt que de la poursuite vers le sommet, doit alors être envisagée comme une question énonciative. S'arrêter au col reviendrait à suspendre la clôture narrative attendue et à refuser l'assignation du sommet comme terme ultime du récit. Toutefois, un tel geste pourrait paradoxalement réintroduire une forme de "superbe" ou de "dandysme" énonciatifs si le sujet se posait comme instance réflexive supérieure, consciente de l'illusion transcendante là où d'autres y succombent. Le retrait volontaire risquerait alors de se transformer en une nouvelle modalité de la distinction. Cette ambivalence met en évidence la fragilité de toute éthique de l'immanence sur le plan énonciatif. Celle-ci se trouve constamment menacée par deux dérives symétriques : d'une part, la réinstauration d'un sujet héroïque transcendant, organisant le sens depuis un point de vue dominant ; d'autre part, la constitution d'un sujet réflexif surplombant, qui ferait de son retrait même un signe de supériorité. Entre ces deux pôles, l'énonciation immanente se définit comme une énonciation du passage, du non-achèvement et de la continuité. Dans cette perspective, une autre manière d'être vivant se dessine, à savoir une manière d'exister qui ne se fonde ni sur la clôture du récit ni sur l'appropriation symbolique de l'espace, mais sur une énonciation située, distribuée et processuelle. Le sujet n'y est plus le principe unique du sens, mais l'un des lieux où celui-ci se configure, au croisement des intensités du milieu, des contraintes de l'action et des affects du corps. C'est dans cette énonciation immanente, privée de sommet et de totalisation, que se joue peut-être la possibilité d'un sens qui ne repose ni sur la conquête ni sur la transcendance, mais sur la persistance du vivre comme relation.

5. Conclusion : régimes de signification, politique et écologie

L'opposition entre immanence et transcendance, telle qu'elle a été présentée ici, peut être comprise comme une distinction entre deux régimes fondamentaux de production du sens. À ce titre, elle dépasse largement le cadre de l'expérience alpine ou des formes individuelles de vie, pour engager des configurations sémiotiques plus générales, notamment celles à l'œuvre dans les champs du politique et de l'écologique. Du point de vue sémiotique, la transcendance peut être décrite comme un régime de signification fondé sur la projection d'un point de valeur situé hors du champ de l'expérience immanente. Elle organise le sens autour d'objets ultimes et de finalités abstraites qui reconfigurent l'ensemble des parcours, des actants et des modalités de l'action à partir d'un terme extérieur au processus lui-même. Ce type de régime ne se limite pas aux récits héroïques ou aux figures de la conquête ; il structure également des dispositifs discursifs et institutionnels dans lesquels le politique se donne à lire comme orientation vers un au-delà – qu'il s'agisse d'un avenir, d'un progrès, d'une croissance ou d'un salut – qui suspend ou relativise la valeur des situations présentes. À l'inverse, l'immanence peut être comprise comme un régime de signification qui refuse la séparation entre les niveaux du sens et qui reconduit la valeur au cœur même des processus. Dans un tel régime, le politique ne se définit plus par la poursuite d'objets de valeur transcendés, mais par l'organisation des relations, des seuils et des intensités au sein d'un champ de pratiques donné. L'action collective y est lisible non comme réalisation d'une finalité extérieure, mais comme modulation interne des conditions de coexistence, de conflictualité et de coopération entre actants. Cette reconfiguration a également des effets sémiotiques sur la manière dont les milieux sont constitués comme objets de discours. Là où un régime transcendant tend à construire le monde comme un ensemble d'objets disponibles, évaluables depuis un point de vue extérieur, un régime immanent privilégie une sémiotisation relationnelle des milieux, dans laquelle ceux-ci apparaissent comme des configurations d'interdépendances, de résistances et de seuils de pertinence. L'écologique, dans cette perspective, n'est pas un domaine thématique spécifique, mais un mode de constitution du sens, où la valeur se distribue dans les relations plutôt que de se concentrer dans des objets ou des finalités et où elle vaut aussi pour ses valences relatives, donc relationnelles. Ainsi, penser l'immanence en termes

sémiotiques revient à interroger les conditions mêmes de la signification collective en s'interrogeant sur les régimes d'énonciation qui rendent certaines valeurs dicibles, négociables ou, au contraire, absolues et non échangeables. Cela met aussi en question les types de parcours narratifs, d'actantialités et de modalités de l'action rendus possibles ou impossibles par ces régimes. À travers ces questions, l'articulation entre immanence, politique et écologie apparaît moins comme un déplacement thématique que comme une interrogation sur les formes mêmes de la sémiotisation du monde. Dans cette perspective, l'opposition entre sommet et passage ne renvoie plus seulement à des figures de l'expérience, mais à des modèles concurrents de production du sens. Elle invite à explorer, dans d'autres champs sémiotiques, les conditions sous lesquelles le sens se constitue soit par totalisation et clôture, soit par continuité, modulation et ouverture. C'est peut-être dans cette capacité à penser les régimes immanents de signification sans recours à des extériorités fondatrices que la sémiotique peut aujourd'hui apporter une contribution décisive à l'analyse du politique et de l'écologique, entendus comme formes de mise en sens du vivre-ensemble et des milieux.

Bibliographie

- Bachelard, G., 1948, *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, Librairie José Corti.
- Deleuze, G., 1995, “L’immanence, une vie”, *Philosophie*, n. 47 ; repris dans *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit 2003.
- Fontanille, J., 1989, *Les espaces subjectifs. Introduction à la sémiotique de l’observateur*, Paris, Hachette.
- Fontanille, J., 1992, éd., *La quantité et ses modulations qualitatives*, Limoges, PULIM.
- Fontanille, J., 2019, “L’immanence, stratégie de l’humanisme ?”, in Alessandro Zinna & Luisa Ruiz Moreno (dir.), *L’immanence en jeu*, Toulouse, CAMS/O.
- Fontanille, J., 2021, *Ensemble. Pour une anthropologie sémiotique du politique*, Liège, Presses universitaires de Liège.
- Greimas, A. J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- Henry, M., 1963, *L’essence de la manifestation*, Paris, PUF.
- Ingold, T., 2021, *Correspondences*, Cambridge, Polity Press; trad. fr. *Correspondances. Accompagner le vivant*, trad. de l’anglais par S. Griot, Arles, Actes Sud, coll. “Voix de la Terre” 2024.
- Latour, B., 2021, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l’usage des terrestres*, Paris, La Découverte, coll. “Les Empêcheurs de penser en rond”.
- Levi, P., 1975, *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi; trad. fr., *Le Système périodique*, trad. de l’italien par A. Maugé, Paris, Albin Michel 1987, (1^{re} éd. fr. 1984 chez Julliard)
- Lévi-Strauss, C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Machado, A., 1912, *Campos de Castilla*, Madrid, Renacimiento.
- Serres, M., 1999, *Variations sur le corps*, Paris, PUF.
- Todorov, T., 1997, *Éloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVII^e siècle*, Paris, Seuil.
- Uexküll, J., 1934, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin, Springer; tr. fr. *Mondes animaux et monde des hommes*, trad. de l’allemand par P. Muller, Paris, Denoël 1965.
- Zilberberg, C., 2002, “Seuils, limites, valeurs”, in A. Hénault, dir., *Questions de sémiotique*, Paris, PUF.
- Zilberberg, C., 2012, *Des formes de vie aux valeurs*, Paris, PUF.