



ANALYSES

Pratiques de formation

**Pratiques spirituelles
autoformation et interculturalité**

Revue internationale


en Sciences de l'éducation et de la formation



L'objectif premier de ce numéro est de poser la question de la dimension spirituelle de l'autoformation tout au long de la vie dans le contexte d'échanges interculturels accélérés par la mondialisation.

Quelles nouvelles pratiques d'autoformation, de conscientisation et de travail sur soi sont-elles ouvertes par la diffusion mondialisée des différents modes de subjectivation proposés par les traditions de sagesse ?

Dès lors des questions vitales (ré) apparaissent :

- Qu'est-ce que se former ? Autoformation, subjectivation, connaissance et conscience de soi...
 - Qu'est-ce que devenir un être humain ? Dimension existentielle, quête de sens, dimension spirituelle et exercices spirituels ...
 - Comment inventer de nouveaux modes de vie viables dans un contexte mondialisé ?
 - Quels sont les enjeux d'émergence d'une identité terrienne, d'une anthropo-éthique et d'une co-éthique, mise en coprésence et en dialogue des traditions culturelles et spirituelles ?
- 

PRATIQUES DE FORMATION – ANALYSES

REVUE INTERNATIONALE

La revue *Pratiques de Formation - Analyses* a été créée en 1981 par le Service de la Formation Permanente de l'Université Paris 8. Cette revue a pour visée fondamentale de contribuer au développement d'une éducation permanente tout au long de la vie. Elle se veut à la fois un espace de recherches théoriques portant sur des dimensions critiques de la formation, ainsi qu'un espace de réflexion sur des pratiques et leurs formalisations. Par le caractère international de ses rédacteurs, la revue vise une dimension de recherche et d'analyses de pratiques très large englobant l'espace francophone. Elle se veut aussi un carrefour d'informations, d'échanges et de débats sur les thèses, les ouvrages, les revues ainsi que les supports multimédias ou Internet qui sont produits dans le secteur de l'éducation tout au long de la vie.

Pratiques de Formation - Analyses est diffusée par abonnement (deux numéros par année civile). Il est également possible de commander ses numéros déjà parus ainsi que ceux de sa collection « Thématiques » qui regroupent les ouvrages sur la reconnaissance et la validation des acquis *via* son site Internet.

Revue *Pratiques de formation / Analyses*
Université Paris 8 - LOFTA
2 rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis
Tél : 01 49 40 68 77

Adresse électronique : pfa@univ-paris8.fr
Site web : www-ufr8.univ-paris8.fr/pfa/pageaccueil.htm
Prix du numéro simple : 12 € - Abonnement / 1an : 20 €

Directeur de publication : Jean-Louis Le Grand

Rédacteur en chef : Francis Lesourd

Comité de rédaction : Jacques Ardoino, René Barbier, Guy Berger, Hélène Bézille, Lucette Colin, Christine Delory-Momberger, Mehdi Farzad, Dan Ferrand-Bechmann, Rémi Hess, Francis Lesourd, Jean-Louis Le Grand, Saeed Paivandi, Christian Verrier

Comité scientifique : *Chine* : Xing Quechao, *Japon* : Makoto Suemoto, *Québec* : Danielle Desmarais, Louise Bourdages, Pascal Galvani; *Allemagne* : Christoph Wulf; *Espagne* : José Gonzalez Monteagudo; *Portugal* : Paula Guimaraes; *Suisse* : Jacqueline Montbaron; *USA* : Michel Alhadeff; *Mexique* : Ruben Bag; *Brésil* : Anne-Marie Millon Olliveira; *France* : Gilles Brougère.

Correction, traduction : Haki Shtalbi

Conception de la couverture : Lydie Rollin

SOMMAIRE

Pratiques spirituelles, autoformation et interculturalité n° 64-65 - 2013

Coordination : Pascal Galvani, André Moisan

Jean-Louis Le Grand - Éditorial.....3

Pascal Galvani, André Moisan - Présentation du numéro : questionner les relations entre autoformation, dimension spirituelle et mondialisation interculturelle.....9

ARTICLES

Regards croisés sur la dimension spirituelle de l'autoformation interculturelle

Francis Lesourd - De quelques enjeux et défis de la recherche sur les pratiques spirituelles en éducation.....25

André Moisan - De nouveau les dieux ont soif.....45

Pascal Galvani - La dimension spirituelle de la formation existentielle.....61

L'expérience de soi et du monde

Gaston Pineau - Le quotidien : un haut-lieu de formation/déformation humaine.....79

Namah C. Nugier - Auroville, expérience d'un Sujet.....99

Traditions spirituelles, modes de subjectivation et interculturalité

<i>Francis Lesourd</i> - Autoformation et pluralisme thérapeutique.....	115
<i>André Moisan</i> - Mon expérience maçonnique : l'homme relié.....	133
<i>Céline Bryon-Portet</i> - L'initiation maçonnique : un processus d'auto-formation accompagné, entre construction identitaire et quête de sens.....	147
<i>Hervé Breton</i> - Altérité extrême-orientale et pratiques initiatiques en Asie.....	165
<i>Mohammed Melyani</i> - Maître et disciple : l'expérience de la transformation (dans le soufisme).....	183

Défis et responsabilité pour l'éducation et la formation

<i>Bernard Honoré</i> - Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?.....	201
<i>Pascal Galvani</i> - Autoformation existentielle mondialogante et métissages des pratiques de soi.....	215
<i>Giusi Lumare</i> - Eduquer à la spiritualité laïque : une recherche action dans l'école italienne comme alternative à l'enseignement religieux.....	237

NOTES DE LECTURES

<i>François Jullien</i> - L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité (André Moisan).....	253
<i>Raphaël Logier</i> - Souci de soi conscience du monde (André Moisan).....	255
<i>Gaston Pineau</i> - Rendez-vous en Galilée, Journal de voyage à vélo (Franco Ferrarotti).....	260

Éditorial

Jean-Louis Le Grand
Directeur de publication

Voici un numéro de revue de sciences de l'éducation qui traite des pratiques spirituelles.

A notre connaissance c'est une première dans l'univers français.

La spiritualité continue à sentir le souffre dans l'éducation et les recherches en éducation, tout comme le religieux.

Pourtant que ce soit en anthropologie ou en sociologie c'est là un objet de connaissance légitime, banal, traversant l'histoire et les cultures. Autrement dit il s'agit d'un invariant anthropologique. A partir de l'annuaire de l'AECSE j'avais fait un travail d'analyse de la place de l'anthropologie dans les Sciences de l'éducation en France. Il apparaissait clairement qu'un certain nombre d'objets anthropologiques étaient « tabous ». Les termes « religion », « spiritualité » ou des notions proches obtenaient zéro occurrence.

Dans les Sciences de l'éducation il y aurait comme une confusion entre le fait de traiter de certains objets d'études et le caractère normatif de la discipline. Tout se passe comme si dès lors que l'on traitait de ces questions c'était la porte ouverte à l'abandon de la laïcité dans l'éducation.

Par ailleurs l'évolution des idées philosophiques et politiques tend à une désimbrication du politique, de l'éducatif et du religieux, il n'en demeure pas moins que cette question du religieux et du spirituel continue structurellement à influencer sur les valeurs et les desseins de l'éducation.

Si d'un point de vue non normatif il s'agit d'étudier les pratiques d'autoformation il est clair que celles-ci s'alimentent traditionnellement des religions instituées (avec des mouvements divers suivant les religions et les situations sociales et culturelles). Par ailleurs avec la mondialisation générale il y a confrontation des pratiques religieuses et spirituelles.

A l'instar des sociologies des religions il apparaît également que des formes nouvelles de spiritualités se développent plus ou moins indépendamment des religions instituées. Ainsi avec les crises écologiques, pas seulement

économiques et financières, qui traversent et structurent la planète terre se pose à la question de la possible finitude de l'humain sur terre. Dès lors il n'est guère étonnant que se développent des formes de spiritualité laïque.

De nouvelles interrogations et pratiques sur l'écologie, la nature, le corps mais aussi sur les valeurs, l'éthique, le politique amènent invariablement à s'appropriier ou se réapproprier des questions spirituelles.

La revue *Pratiques de formation/Analyses* a déjà ouvert ses colonnes à ces questions en particulier sous l'influence de René Barbier.

Dès 1991 (N° 21-22) *Pratiques de formation* abordait des pratiques principalement orientales et titrait « Le devenir du sujet en formation. L'influence des cultures « autres » qu'occidentales ». Y étaient abordés des pratiques telles que les arts martiaux, le Tai Tchi Chuan, le Yoga et des philosophies telles que celle de Krishnamurti. Il se situait dans la lignée des interrogations sur « l'éducation et les défis interculturels » N° 5 1983 (coordonné par Maurice Krichewsky) suivi plus tard du « travail de l'interculturel » N° 37-38 1999 (coordonné par Lucette Colin).

Si cette question de l'interculturalité est devenue une problématique tout à fait importante dans les Sciences de l'éducation dans une prise en compte de la mondialisation à plusieurs niveaux (flux d'immigrations, commerce interplanétaire, internet) les questions spirituelles sont peu présentes.

De toute évidence il faut s'arrêter sur la pensée de René Barbier qui ose se revendiquer d'une spiritualité laïque et propose des lignes de réflexions théoriques dans ce sens et a encadré plusieurs thèses où cette dimension spirituelle apparaît clairement y compris même dans les titres.

Précédemment à l'ouvrage issu de sa thèse d'Etat *L'Approche transversale, l'écoute sensible en Sciences humaines* René Barbier a théorisé cette approche de l'imaginaire sacré en Sciences de l'éducation. Outre l'influence de Castoriadis sur l'imaginaire Chaos/Abîme/Sans-Fond, celui-ci reprend la pensée de Morin d'une religion sans Dieu, d'une force de reliance dans la ligne de Bolle de Bal. La question d'une conscience aigüe de la Terre-Patrie est centrale où nous sommes placés dans une visée systémique et holiste.

En prolongeant un des très rares théoriciens de l'éducation, le québécois Yves Bertrand qui reprend le qualificatif de « spiritualistes » dans ses

classifications des *Théories contemporaines de l'éducation* R. Barbier cherche plutôt ici une vision qui ne soit pas caricaturée à l'image du New-Âge. Pour lui l'imaginaire mytho-poétique est une des voies à explorer dans l'éducation et est structurel de son approche mytho-poétique de l'éducation de soi. La dimension existentielle sur le sens, sens de la vie, sens de l'histoire de vie, sens de l'action est centrale : la recherche action n'est pas seulement que collective mais aussi profondément, ontologiquement existentielle.

Il est question du sentiment d'unité et d'appartenance au cosmos. La question de la mystique est dès lors à prendre au sérieux.

On peut trouver ici des croisements entre l'approche d'un personnalisme chrétien, une psychologie humaniste sensible à la transcendance, des approches spirituelles venant de l'Orient. Un philosophe comme Krishnamurti fait figure de référence centrale pour René Barbier. C'est aussi toute l'importance accordée à la dimension de la méditation dans les pratiques de contemplation et d'attention à soi, d'écoute de sa sensibilité, d'ouverture au réel dans lequel tout être est plongé. C'est le primat de l'immédiateté du rapport au monde et à soi dans le monde.

Si dans plusieurs domaines du développement personnel et de la médecine les études montrent l'importance salvatrice de pratiques de méditation il est intéressant de noter que les Sciences de l'éducation tendues vers des interrogations toujours plus avancées sur la réflexivité ne se soient pas plus intéressées à la méditation. Le paradigme dominant de dichotomie entre pensée rationnelle et pensée sensible semble encore omniprésent.

Si l'essentiel de l'énergie de René Barbier a été, à partir des années 2000, de publier directement sur Internet à travers divers sites dont en particulier *Le Journal des chercheurs* l'on ne peut que renvoyer le lecteur à ses travaux en ligne dans un élan créateur de grande envergure.

Si l'on s'interroge sur les pratiques spirituelles d'éducation tout au long de la vie et d'autoformation ce numéro est une grande première. Gageons que, dans une visée d'un monde dominé de plus en plus par une course effrénée à la consommation dans une grande disparité économique et l'interrogation sur la mise en péril de notre écosystème naturel, les pratiques spirituelles sont promises à un intérêt non seulement constant mais toujours d'actualité. Les travaux sur la formation ne pourront plus seulement s'orienter vers l'efficacité professionnelle et l'employabilité dans un contexte de raréfaction de l'offre.

Et même de ce point de vue de l'efficacité professionnelle il est à parier que les pratiques spirituelles vont se développer dans l'univers de la formation professionnelle continue (FPC).

Dans la ligne du mouvement hippie des années 60, du New-Âge californien et de la révolution informatique est en train de se développer un nouvel appel vers les spiritualités d'influence bouddhiste dont le zen et la méditation.

Ceci se situe tant d'un point de vue de la formation de soi pour soi que de la formation la plus instituée. La conjonction des travaux scientifiques sur le cerveau et des aliénations de la modernité au travail va contribuer à aller dans ce sens. L'Université de Stanford a ouvert un centre de recherche sur la compassion et l'altruisme. L'entreprise Google propose un temple et un encadrement pour la pratique de la méditation et du zen sur le temps de travail pour optimiser la créativité neuronale et faire barrage aux souffrances de l'hyperconnexion 2.0.

Outre le champ restreint de la FPC et dans une visée de survie la question de l'éducation tout au long de la vie ne pourra pas faire l'économie de la question et des pratiques du spirituel, que ce soit dans le champ de la santé, de la culture ou du rapport à l'autre et à la nature. Il est bien évident que cela continuera à appeler à une posture critique très développée devant le mélange des registres d'analyse au delà du holisme et de la complexité.

Références

- Barbier R., 1997, *L'approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*. Paris, Anthropos
- Barbier R., 1996, *La recherche-action*, Paris, Anthropos
- Bertrand Y., 1990, *Théories contemporaines de l'éducation*, Montréal, Agence d'Arc.
- Le Grand J.-L., 2004, « Quelle anthropologie en formation d'adultes ? Essai de topographie d'un champ de recherche », *Pratiques de Formation* n°47-48, p.9-52.
- Le Grand J.-L., 2003, « Place de l'anthropologie dans les Sciences de l'éducation en France. L'inscription dans l'Annuaire AECSE de 1997 », in *Spirale* n°31, Lille3 p.5-17.
- Weber O., 2013, « Les nouveaux gourous de la Silicon Valley » dans la revue *Long Cours*. N° 6.

Présentation du numéro

Questionner les relations entre autoformation, dimension spirituelle et mondialisation interculturelle

Pascal Galvani

Professeur de psychosociologie
Université du Québec à Rimouski

André Moisan

Maître de conférences en sociologie
Laboratoire LISE CNRS-CNAM

L'objectif premier de ce numéro est de reposer la question de la dimension spirituelle de l'autoformation tout au long de la vie dans le contexte d'échanges interculturels accélérés par la mondialisation. En sciences de l'éducation et de la formation, la question de la spiritualité est notablement absente. Elle semble le plus souvent considérée comme « hors champ » ou pire, comme non scientifique. Seuls quelques rares tentatives antérieures sont à noter.

Rappelons tout d'abord le livre *Spiritualité et autogestion* publié en 1978 par Henri Hartung qui fut l'un des pionniers de l'éducation permanente.

C'est ensuite la revue *Pratiques de formation / Analyse* qui proposa en 1991 un numéro spécial (n° 21-22) sur le thème. René Barbier coordonna une première exploration de ce phénomène en formation d'adultes dans un dossier intitulé « Le devenir du sujet en formation : l'influence des cultures "autres" qu'occidentales ». Ce numéro passionnant rassemblait des acteurs et des chercheurs importants de la formation qui analysaient comment l'expérience interculturelle avait transformé leur manière de devenir sujet. La question posée aux différents auteurs était la suivante :

Vous êtes enseignant, formateur ou chercheur en sciences humaines. Vous avez eu l'occasion de rencontrer une autre culture, particulièrement non occidentale, sous des formes diverses (voyages, rencontres de personnalités d'exception ; lectures d'ouvrages

bouleversants etc.). Comment cela s'est-il passé ? Que vous a apporté cette rencontre sur le plan de votre vision du monde, de votre rapport à la vie ? Qu'est-ce qui a changé pour vous dans votre attitude et vos comportements pédagogiques ? En quoi votre théorisation en sciences de l'éducation s'est-elle altérée à partir de cette rencontre ? (Barbier, 1991)

La thèse de Patrick Paul *Formation du sujet et transdisciplinarité* (2003) a abordé la dimension spirituelle par le croisement d'une histoire de vie professionnelle et une histoire de vie imaginaire à partir d'un corpus de 750 récits de rêve. Plus récemment l'ouvrage de Philippe Filliot *L'éducation au risque du spirituel* (2011) a tenté, quant à lui, d'envisager l'éducation d'un point de vue existentiel et transversal en comparant les modes de la relation maître-élève-savoir dans différentes traditions spirituelles.

Cependant, malgré ces quelques tentatives isolées, les dimensions existentielles et spirituelles tout au long de la vie restent à explorer du point de vue spécifique de la formation. Il faut d'une part étudier les pratiques, les démarches, les processus mis en œuvre. Il faut d'autre part introduire l'autoformation des apprentissages adultes qui ne peuvent se réduire au modèle éducatif de la relation maître-élève-savoir.

Une démarche exploratoire à partir d'un ancrage réflexif sur les pratiques

Ce dossier est né de rencontres entre certains de ses contributeurs, et prolongées par deux journées d'études¹.

Naissance du projet

Dès les années 90, au sein du Groupe de Recherche sur l'Autoformation en France (GRAF)², plusieurs chercheurs ont situé la dynamique existentielle de l'autoformation comme un processus désacralisé de quête de sens (Melyani, 1998 ; Galvani, 1997 ; Pineau G. (coord.), 1998)

¹ Journées d'étude « Autoformation, quête de sens et altérité. Des relations en question ». Le programme et le compte rendu sont disponibles sur le site du GRAF http://lllearning.free-h.net/A-GRAF/Textes/Compte_rendu_quete_de_sens.pdf

² Voir le site du GRAF <http://www.a-graf.org>

En 2005 un groupe interdisciplinaire du GRAF, animé par Gaston Pineau, a réalisé une première exploration collective de l'approche expérientielle de la spiritualité. Ce travail a fait l'objet d'une publication dans l'ouvrage collectif *Penser la relation expérience formation* (Bézille H. & Courtois B., 2005).

Alors que les questions spirituelles sont habituellement traitées de manière idéaliste et « descendante », l'originalité de la perspective expérientielle est justement de partir des expériences vécues. Chacun des participants au groupe de recherche s'est obligé à décrire le plus phénoménologiquement possible une expérience qu'il ou elle pouvait qualifier de « spirituelle » sans que le terme soit prédéfini ou limité à une perspective particulière.

La question a été relancée en 2010 par une synthèse des recherches sur l'autoformation existentielle qui posent la question de la dimension interculturelle mondialogante de l'autoformation et des transformations des modes de subjectivation (Galvani, 2010).

Depuis la deuxième moitié du vingtième siècle, on voit se développer d'autres pratiques de soi influencées par les cultures non-occidentales comme le yoga, les arts martiaux ou la méditation. Au-delà des modes et des slogans enjoignant à être zen ou à lâcher-prise, la mondialisation culturelle semble bien influencer et transformer les modes de subjectivation contemporains. Ce nouveau chantier d'exploration de l'autoformation existentielle doit affronter les préjugés qui entourent la question spirituelle. (Galvani, 2010, p.310-311)

Une première problématisation

Une première problématisation questionnant les relations entre autoformation, dimension spirituelle et mondialisation interculturelle a été proposée pour structurer la réflexion et solliciter des échanges.

Comment les pratiques d'autoformation sont-elles transformées par la mondialisation et ses multi-crisis économiques écologiques et culturelles ?

Quelles formes d'autoformation naissent-elles dans la multiplication généralisée :

- des communications audiovisuelles, téléphoniques et Internet qui rendent co-présentes les réalités de chaque lieu dans une toile globale ;
- des voyages et des migrations subies et choisies, des situations multiculturelles avec leurs risques de replis identitaires, sectaires, xénophobes; mais aussi avec leurs expériences interculturelles, de métissages, culturels, professionnels, amoureux et familiaux ;
- des traductions et diffusions des œuvres littéraires, philosophiques, artistiques mais aussi des traditions de sagesse de toutes les cultures ;
- des crises écologiques, des interconnexions vitales des problèmes l'alimentation, d'énergie et de santé.

Face à la nécessité de transformer les modes de vie et en l'absence de modèles prêts à l'emploi, chacun est conduit à s'autoformer à de nouveaux rapports à soi, aux autres et au monde pour faire face aux enjeux planétaires. Du point de vue de l'autoformation, les multi-crisis enchevêtrées de la mondialisation peuvent être autant d'occasion de prise de conscience et d'émancipation :

- la mise en coprésence des cultures invite à la prise de conscience émancipatrice des préjugés et conditionnements sociaux hérités ;
- la crise écologique révèle l'interdépendance planétaire et le mal être des sociétés de consommation renouvelle le questionnement existentiel ;
- la diffusion des modes de subjectivation de toutes les traditions de sagesse et de spiritualité ouvre de nouvelles possibilités de conscientisation et de travail sur soi.

Nous voudrions articuler la réflexion dans une problématique dynamique à trois pôles :

1. Qu'est-ce que se former ? Autoformation, subjectivation, connaissance et conscience de soi, etc.
2. Qu'est-ce que devenir un être humain ? Dimension existentielle, quête de sens, dimension spirituelle et exercices spirituels, etc.

3. Comment inventer de nouveaux modes de vie viables dans un contexte mondialisé ? Enjeux d'émergence d'une identité terrienne, d'une anthropo-éthique et d'une éco-éthique, mise en coprésence et en dialogue des traditions culturelles et spirituelles, etc.

La proposition d'aborder collectivement cette réflexion a fait l'objet d'un débat nourri au sein du GRAF. Pendant 2 mois, en Avril et Mai 2011, plus de 25 messages sont publiés dans un groupe d'échanges sur Internet³. Si les « débatteurs » conviennent dans leur majorité que la « dimension spirituelle » fait partie des processus d'autoformation dans leur dimension « existentielle » et de quête de sens, les avis divergent sur l'opportunité d'en faire un axe public de travail : « nous portons tous une part d'indicible spirituel qui nous est propre, personnel, que nous ne souhaitons pas forcément dévoiler », fait par exemple remarquer un membre du Graf.

Ce débat est repris au symposium du Graf de Quiberon (du 10 au 12 Juin 2012) qui se réunit sur le thème du « Trans, à travers ». Une démarche exploratoire est décidée collectivement par l'organisation d'une journée sur le thème « Autoformation, quête de sens, altérité : des relations en questions », avec le laboratoire Experice de l'université Paris 8. Il s'agit d'abord de lever un coin du voile, d'amorcer une exploration réflexive à partir d'expérience et de pratiques réfléchies dans une démarche collective de recherche-action-formation

Deux journées d'études pour ouvrir le dialogue

Deux journées d'études ont été organisées au CNAM les 18 et 19 Novembre 2011. Elles ont réuni une trentaine de participants autour d'une dizaine de communications laissant délibérément place à une production collective structurée à partir des trois dimensions suivantes :

- Quête de sens, tradition et anthropoformation ;
- Transdisciplinarité, altérité et quête de sens ;
- Rencontres mondiales, quêtes et production de sens.

³ Encore disponible sur : <https://groups.google.com/forum/?hl=fr&fromgroups=!forum/colloque-mondial-autoformation>

Chaque communicant s'est appuyé sur une pratique personnelle, à quoi il attribuait un caractère spirituel, une pratique ancrée ou non dans sa culture d'origine et qui concourait à son autoformation. Chacun, à partir de cette approche impliquée, a pensé cette pratique et son lien aux sciences de l'éducation et de la formation avec les référentiels théoriques qui lui étaient propres. Partir des pratiques spirituelles a l'avantage de situer chaque contributeur d'abord dans sa propre expérience et d'éviter ainsi les discours globalisants.

Cette hypothèse de travail s'est vérifiée comme un mode de production d'échanges particulièrement riches aux dires de tous les participants :

- ils ont suscité des développements tant personnels que collectifs, dans des dimensions tant « indicibles » qu'en termes de connaissances explicites ;

- ils ont profondément élargi le spectre des modes d'entrée de la spiritualité : les voyages ; les sociétés initiatiques (comme la Franc Maçonnerie, en France), ce qui renvoie également aux modes traditionnels de sociétés pour l'accès à la sagesse (R. Barbier) ; les utopies concrètes (selon les termes de R. Barbier, pour qualifier Auroville, peut-être les écoles de Krishnamurti) ; les exercices socio-existentiels (Alexandre Lhotellier) ; les réappropriations par des sociétés occidentales de pratiques orientales (Yoga, Zen, Tai-chi, méditation...) ; mais aussi des outils théoriques (la transdisciplinarité, la complexité).

Projet d'un laboratoire vivant dans une université itinérante

Le projet est donc né, en conclusion de ces journées, de prolonger ce dispositif :

- dans son objet même *via* la production à la fois individuelle (par activation d'une autoformation existentielle) et collective au sein d'un dispositif élaboratif (par explicitation de connaissances) ;

- par l'ouverture « mondialogante » vers d'autres cultures.

La formule d'Henri Desroche d'université itinérante et saisonnière de l'Université Coopérative Internationale est alors reprise pour une pratique de la transhumance (G. Pineau).

Elle constituera à la fois le fil (qui relie dans le temps) et le *topos* (qui capitalise les contenus de rencontres à mettre en œuvre) en Inde (avec la perspective d'Auroville), en Amérique Latine ou ailleurs - où se développe « un ingenium, une ingéniosité, une générosité » (G. Pineau) favorisant une «anthropoformation»⁴ du type de celle qui s'est produite au cours de ces journées.

Ces rencontres, ou étapes de l'université itinérante et nomade, se fondent sur ce processus dialogique d'une implication du participant. La méthode de « bio-noos-scopie » a ainsi été proposée (par B. Honoré), complétant les deux colonnes de la « bioscopie » de H. Desroches en intercalant une colonne « noos » pour indiquer nos cheminements intellectuels pour y retrouver trace de nos ancrages existentiels.

Lever le tabou de la dimension spirituelle des pratiques de formation

Dans les sciences humaines la spiritualité a le statut d'un objet volant non identifié (OVNI)

Dans le monde universitaire français laïc des disciplines non religieuses et non historiques, le spirituel est un objet tabou. Ce n'est pas un objet ordinaire ni neutre. Il est polémique, chargé d'engagement pour ou contre de lutte vitale, de prise de position dichotomique opposant de façon clivée matériel à spirituel, laïc à religieux, État à Église, science à tradition et même savoir à non savoir. (Pineau G., 2005, p.211).

Le choix de l'adjectif spirituel pose encore question du fait de la difficulté à le situer dans une constellation sémantique qui regroupe, entre autres termes, ceux de religion et de mystique, lesquels sont chacun définis de manières fort diverses suivant les disciplines et les écoles. Ainsi les religions instituées se sont méfiées des mystiques qu'elles ont fréquemment considérés comme des éléments incontrôlables. Mais que penser des « nouveaux mouvements religieux » caractérisés, justement, par la prise de recul des sujets vis-à-vis des dogmes et le primat de l'expérience personnelle ? Regroupent-ils plutôt des mystiques ? Nous ne pourrions parvenir à définir ces deux termes l'un par

⁴ Expression ayant reçu un certain consensus pour désigner la formation de l'être humain comme subjectivation, socialisation et écologisation.

rapport à l'autre qu'au prix d'un choix arbitraire difficilement justifiable. Le terme spirituel semble alors fort commode : il désignerait une quête de sens et/ou une recherche de transcendance qui ne se laisse pas réduire au religieux ou au mystique et qui, longtemps véhiculé par ceux-ci, s'autonomiserait de manière plus visible à l'occasion de la sécularisation. Bien entendu, retenir ce terme et en faire un pivot de notre réflexion n'exclut pas de puiser, afin d'éclairer l'expérience des sujets, aux travaux centrés sur le religieux, la mystique, le sacré, etc. Nous devons donc assumer un objet de recherche élitif se dégageant au fur et à mesure, au croisement de pratiques et de regards disciplinaires différents. L'idée même qu'il s'agisse d'un seul objet doit être considérée comme une présupposition car, sauf à vouloir nous faire missionnaire d'une nouvelle foi scientifiquement cautionnée, rien ne nous démontre que le spirituel est *un*. Il s'agira donc d'éviter aussi bien la science édifiante que la religiosité savante (Bourdieu, 1987, p.110).

Mondialisation et Interculturalité

Si nous inscrivons cette dimension spirituelle en interaction avec le phénomène de mondialisation, c'est qu'il apparaît comme un fait majeur de notre période. Par la confrontation à de nouveaux mondes de pensée et leur circulation accélérée, on peut faire l'hypothèse qu'elle produit deux effets qui se nourrissent l'un l'autre :

- un sentiment d'appartenance à une même humanité qui se construit à partir de traditions différentes, mais dont nous sommes responsables et redevables : la terre est notre univers commun et dépasse nos particularismes ;

- cette citoyenneté qui s'inscrit dans un avenir et un destin communs refuse en même temps l'harmonisation par l'homogénéisation. Au contraire, la rencontre et la confrontation à l'autre sollicite encore davantage la singularité de chacune des composantes de ce kaléidoscope. Comme le dit Romain Rolland, la confrontation avec Ramakrishna, le Maître indien du Bengale indien dont il écrit la biographie, le conduit à redescendre son escalier intérieur pour retrouver l'empreinte spirituelle de ses premières années dans son Auvergne natale. En même temps que les adhésions religieuses ont tendance à se déconnecter des appartenances d'origine (thèse d'O. Roy, 2008), chaque tradition, au lieu de se fondre dans un même magma, travaille à identifier ce qui est spécifique au regard de l'autre.

L'ossature de l'existence (comme le dit si bien N. Bouvier, 1992) se joue dans ce jeu de « miroirs brisés » des différentes traditions, activant chez chacun sa propre autoformation.

Autoformation existentielle

Dans son article « Recherches sur l'autoformation existentielle » (1995), Gaston Pineau définissait l'autoformation comme « formation de soi, par soi et même pour soi » et comme « un processus d'appropriation par le vivant de son pouvoir de formation déjà détenu par les autres et les choses ».

Dans un monde en mutation, les pratiques de formation des adultes sont sans cesse confrontées à la question du sens de la formation par, pour et dans l'existence. Explorer l'autoformation dans une perspective existentielle, c'est ouvrir la recherche sur un horizon ayant l'amplitude de la vie elle-même. C'est tenter de comprendre comment nous nous formons tous au long de la vie. C'est questionner la dimension formatrice des différents moments d'apprentissage, de travail, de voyage, d'amours, de naissances et de morts, etc. (Galvani, 2010).

Dans un contexte mondialisé de crise écologique majeure, mais aussi de multiplications d'échanges interculturels les recherches sur l'autoformation existentielle doivent s'interroger sur l'évolution des pratiques de transformation de soi lorsque toutes les traditions et pratiques spirituelles sont en co-présence.

La question du sens après la fin des grands mythes modernes

Ainsi, la fin des grands récits de la modernité et des mythes donneurs de sens ne signifie pas que nous sommes dans un vide ou une absence de récits mythologiques. Cette vision rétroactive (vue dans le rétroviseur) empêche de voir les nouveaux mythes et récits, alternatifs émergent.

On peut penser aux nouvelles quêtes de sens issues des mouvements de contre-culture des années soixante : nouveaux mouvement religieux, nouvelles spiritualités, développement personnel, new-âge. Mais aussi, mouvements de décroissance alternatifs à l'ultralibéralisme économique dominant, de simplicité volontaire, de sobriété heureuse (Rabhi, 2010), recherche d'une nouvelle Voie (Morin, 2012) et d'une nouvelle espérance (Hessel, Morin, 2012).

On assiste à l'émergence de nouveaux mythes comme celui du nouvel âge défini par Marilyn Ferguson dans *Les enfants du Verseau*. Faut-il répondre comme R. Liogier⁵ qu'une religion « individuo-globalisante » présente d'ores et déjà un échafaudage suffisamment net et consistant de dimensions inter-reliées pour constituer cette « foi nouvelle [...] en train de changer silencieusement, notre monde » ? Toujours est-il qu'apparaît une des caractéristiques majeures qui traversent l'ensemble des traditions : celle d'une individualisation qui diffracte les ensembles sociaux hérités et qui construit en même temps une nouvelle appartenance au monde.

Présentation des contributions

Une première contribution permet une mise en perspective de cette question des pratiques spirituelles, de l'interculturalité et de l'autoformation à partir d'un état des lieux dressé en croisant trois approches théoriques : une approche interrogeant les enjeux et défis de la recherche sur les pratiques spirituelles en éducation (F. Lesourd) ; une approche qui tente de caractériser les nouveaux traits de ces pratiques, à partir d'apports sociologiques (A. Moisan) ; et enfin une approche à partir des sciences de la formation (P. Galvani).

Les articles qui suivent proviennent de points de vue et d'ancrages très différents. Ils émanent à chaque fois de pratiques réflexives au regard de courants théoriques, de traditions spirituelles spécifiques. Ils s'organisent autour de trois thèmes qui sont autant d'ouvertures d'exploration et de questionnement.

1/ L'expérience de soi et du monde

Les pratiques spirituelles ont tendance à rompre avec cette signification antérieure qui marque encore nos esprits : celle d'une voie pour s'extraire et échapper au monde. Au contraire, celles qui sont évoquées ici s'enracinent dans le quotidien, le banal, le vécu pour les transformer d'un regard nouveau (pour les « illuminer » d'une lumière nouvelle). La contribution de Gaston Pineau, entreprend cette voie. Il s'agit de vivre autrement notre quotidien, il s'agit aussi de le transformer : transformation de soi et transformation du monde (social autant qu'écologique) vont de pair. Namah Nugier évoque ainsi, dans sa contribution, comment le pari d'une ville sans police, sans justice, se construit en puisant d'abord dans les ressources spirituelles de ses habitants.

⁵ Voir la note de lecture en fin de numéro.

L'histoire n'est pas vierge dans le domaine, avec ses différents avatars « d'hommes nouveaux ». Il semble pourtant, à constater ces résurgences permanentes, que l'histoire n'est pas close. Et qu'à la fabrication hétéroformatrice de ces utopies qui ont viré les unes après les autres dans les pires ornières totalitaires, se substitue une démarche modeste, pragmatique, à hauteur d'hommes et de femmes qui à partir de leur propre expérience et de leur autoformation, construisent vaille que vaille ces « utopies concrètes » dont la marque de rupture avec leurs premières formulations tient au fait que, si le dessein existe, le dessin n'est pas tracé et qu'on n'en « dispose pas la carte ».

L'ambition, ici, est modeste et se donne comme méthode la référence constante à l'expérience. Elle appelle aussi les outils théoriques pour en rendre compte et la réfléchir.

2/ Traditions spirituelles, modes de subjectivation et interculturalité

Le rapport à la tradition, tant dans le dévoilement des traditions occidentales et des voies déjà empruntées pour une spiritualité rompant avec le dogme religieux que dans les effets de rencontre avec des traditions étrangères à notre monde. Les deux contributions sur la Franc-Maçonnerie, celle de Céline Bryon-Portet et d'André Moisan y participent chacune de façon différente : la première situe les rites et la voie symbolique qui s'y rattachent comme espace d'autoformation existentielle, la deuxième en rend compte par l'expérience personnelle de l'auteur. Mohammed Melyani ressaisit dans la tradition de l'Islam, à partir de sa subjectivité propre, tant l'expérience de la transformation que la transformation de l'expérience.

Hervé Breton retrace son propre cheminement à travers la rencontre des traditions extrême-orientales. Francis Lesourd témoigne analytiquement de son immersion dans deux thérapies alternatives inspirées de pratiques spirituelles et des occasions de formation qu'elles proposent.

Ici encore, ces contributions constituent les premières pierres à un champ ouvert de pratiques et d'investigation. Si le champ des hybridations et des métissages est de plus en plus ouvert, il ne signifie pas pour autant que « du passé nous faisons table rase ». Tout au contraire, la transmission est au cœur de ces transformations : celle, verticale, du passé et de nos maîtres anciens dont il faut ressaisir la substantifique moelle pour l'extraire de son contexte d'élaboration et s'y ressourcer ; celle, horizontale, des traditions étrangères avec

le pari impossible que la tradition ethnologique, telle qu'énoncée par ces mots de Montaigne repris par Levy-Strauss (1991), nous enseigne : « Nous n'avons aucune communication à l'estre », signifiant par là qu'il est impossible de s'approprier le mode de pensée d'une culture et d'une civilisation qui nous est étrangère, celle-ci étant toujours saisie à travers le filtre de la culture d'origine de l'observateur.

3/ Défis et responsabilité pour l'éducation et la formation

Enfin, quelle est la place de la formation et des formateurs, dotés d'une intention et d'un projet propre pour stimuler et accompagner ces transformations personnelles ? B. Honoré resitue cette question spirituelle dans le champ de la formation. Pascal Galvani travaille plus spécifiquement le métissage à l'œuvre dans la mondialisation en proposant une méthode d'investigation de ses propres constructions personnelles pour mieux identifier les apports de la circulation mondiale des courants et traditions. Giusi Lumare retrace une recherche-action dans le système éducatif en Italie, pour une éducation à la spiritualité qui s'émancipe d'un enseignement religieux (question également mise au travail par P. Galvani).

Entre la figure traditionnelle du maître et du disciple fondée sur l'éveil et la nécessaire et incontournable singularité des cheminements individuels qui s'affranchissent de toute imposition, quelle posture du formateur ? Quelle place de l'éveil spirituel dans l'accompagnement éducatif et formatif global des personnes ?

Un autre champ est également ouvert ici, qui devra s'enrichir de pratiques et d'explicitation théorique. Comment vivre une pédagogie initiatique au travail du sujet (dans le sens premier du mot : démarrer quelque chose) dans une société ouverte qui n'est pas réservée à des initiés. L'enjeu éthique pour la formation, c'est d'ouvrir un espace laïque pour faire une place à cette quête de sens, ouvrir un espace réflexif dialogique pour ne pas laisser les individus seuls aux « entrepreneurs du spirituel » qu'ils soient du marché ou des sectes (comme l'interroge F. Lesourd dans la partie introductive du numéro).

Bibliographie

- Barbier R., 1991, « Introduction », in *Pratiques de formation / Analyse* n°21-22
- Bézille H. et Courtois B. (dir.), 2005, *Penser la relation expérience-formation*, Lyon, Chronique sociale
- Bourdieu P., 1987, « Sociologie de la croyance et croyances des sociologues », in P. Bourdieu (dir.), *Choses dites*, Paris, Minuit
- Bouvier N., 1992, *L'usage du monde*, Paris, Payot
- Ferguson M., 1994, *Les enfants du Verseau, pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy
- Filliot P., 2011, *L'éducation au risque du spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer
- Galvani P., 1997, *Quête de sens et formation*, Paris, L'Harmattan
- Galvani P., 2010, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », in P. Carré, A. Moisan et D. Poisson (dir.), *Autoformation : perspectives de recherches*, Paris, PUF
- Hartung H., 1978, *Spiritualité et autogestion*
- Hessel S. et Morin E., 2011, *Le chemin de l'espérance*, Paris, Fayard
- Lévi-Strauss C., 1991, *Histoire de Lynx*, Paris, Pocket
- Liogier R., 2012. *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?* Paris, Armand Colin.
- Melyani M., 1998, « L'accompagnement dans la tradition mystique musulmane : formation à l'excellence », in G. Pineau G. (dir.), *Accompagnements et histoire de vie*, Paris, L'Harmattan
- Morin E., 2012, *La voie pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard
- Paul P., 2003, *Formation du sujet et transdisciplinarité*, Paris, L'Harmattan
- Pineau G., 2005, « Autoformation, expérience et spiritualité », in H. Bézille et B. Courtois (dir.), *Penser la relation expérience-formation*, Lyon, Chronique sociale
- Pineau G., 1995, « Recherches sur l'autoformation existentielle : des boucles étranges entre auto et exo-références », in *Éducation Permanente* n°122, p.165-178
- Pineau G. (dir.), 1998, *Accompagnements et histoire de vie*, Paris, L'Harmattan
- Pratiques de formation / Analyse*, 1991, « Le devenir du sujet en formation : l'influence des cultures "autres" qu'occidentales », n°21-22 (dir. : R. Barbier)
- Rabhi P., 2010, *Vers la sobriété heureuse*, Paris, Actes Sud
- Roy O., 2008, *La sainte ignorance : Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil

Présentation du numéro

Regards croisés sur la dimension spirituelle de l'autoformation interculturelle

Résumé

L'étude des liens entre autoformation, spiritualité et inter-culturalité impose une perspective épistémologique multiréférentielle et transdisciplinaire. Elle permet, dans un premier temps, de situer les enjeux et les défis centraux de la recherche sur les pratiques spirituelles en éducation. La sociologie est, ensuite, mise à contribution pour situer les renouvellements en cours par rapport à cet objet. La transdisciplinarité et la complexité propres aux théories de l'autoformation, enfin, sont mobilisées pour évoquer l'anthropoformation qui se joue dans les pratiques liées à la spiritualité et l'altérité.

Mots-clés : autoformation, pratiques spirituelles, inter-culturalité, altérité, transdisciplinarité

Abstract

In order to study the links between self-learning, spirituality and inter-culturality, we need a multireferencial and transdisciplinary epistemology perspective. This perspective allows, at first, to address central challenges of research on spiritual practices in education and adult training. Sociology contributes to map the actual renewals related with this object. Transdisciplinarity, complexity and the theories of self-learning, are mobilized to explore the anthropoformation that is embodied in the practices linked to spirituality and alterity.

Key words : self-learning, spiritual practices, inter-culturality, alterity, transdisciplinarity

Poser la question des relations entre les pratiques spirituelles, l'interculturalité et l'autoformation implique une vision globale qui tienne compte de la multiplicité des niveaux de réalité impliqués. Une perspective épistémologique multiréférentielle et transdisciplinaire qui utilise les approches les plus variées pourrait seule permettre de rendre compte de la complexité de l'objet. On imagine facilement comment les sciences des religions, mais aussi les sciences de la communication, ou encore les neurosciences pourraient apporter des éclairages pertinents sur cette question.

Nous avons donc choisi d'ouvrir la question en utilisant au maximum la multiréférentialité dont nous pouvons disposer en croisant trois perspectives complémentaires :

- une perspective multiréférentielle, avec Francis Lesourd, centrée sur le repérage de quelques enjeux et défis cruciaux de la recherche sur les pratiques spirituelles en éducation. Interrogés dans leur contexte historique, ces enjeux et défis concernent le choix d'une posture de recherche (monodisciplinaire ou multiréférentielle), les incidences sur la recherche de la demande sociale (à propos notamment de la question des sectes) et le mode de construction des données (à propos des conditions de scientificité de l'implication du chercheur-initié).

- une perspective sociologique, avec André Moisan, qui s'appuie sur les renouvellements récents de plusieurs auteurs quant aux nouvelles croyances et au fondement d'altérité du « vivre ensemble ». Ils permettent ainsi d'esquisser les nouveaux traits de pratiques spirituelles en rupture avec les précédentes.

- une perspective transdisciplinaire et complexe émergente des théories de la formation avec Pascal Galvani qui met en valeur la dimension spirituelle de conscientisation et d'émancipation de l'anthropoformation qui est déjà présente dans différentes méthodologies réflexives de recherche-formation.

De quelques enjeux et défis de la recherche sur les pratiques spirituelles en éducation

Francis Lesourd

Maître de conférences en sciences de l'éducation
Laboratoire Experice, université Paris 8

Cette contribution apporte tout d'abord quelques repères historiques sur les changements récents des pratiques religieuses et spirituelles et des approches scientifiques qui les questionnent. Elle dégage ensuite trois enjeux – qui constituent autant de défis – de la recherche sur les pratiques spirituelles en éducation, relatifs à la posture de recherche adoptée, aux incidences sur celle-ci de la demande sociale et à certaines difficultés spécifiques de la construction des données.

Du « grand partage » aux déplacements de l'expérience du sacré

Au 19^e siècle, le courant évolutionniste dominant en sciences sociales, pose un classement des sociétés en trois stades successifs : primitif (chasseurs-cueilleurs), barbare (certaines sociétés pastorales) et moderne (société occidentale). L'anthropologie hérite du bas de la pyramide et la sociologie, placée par Auguste Comte au sommet des sciences, hérite du haut. Cette différenciation des territoires de recherche s'accompagne d'une différenciation des méthodes : la sociologie tend alors à s'appuyer sur le quantitatif, l'analyse statistique, alors que l'investigation anthropologique privilégie l'observation de terrain et l'entretien (Lenclud, 1992). Ce « grand partage » disciplinaire se retrouvera dans l'écart entre l'étude de la religion du point de vue sociologique (approche globale des sociétés à écriture) et celle du religieux des anthropologues (approches locales de communautés de l'oralité). Mais à partir des années 1950, les microsociologies adoptent des méthodes et un point de vue local qui les rapprochent de l'anthropologie (Lapassade, 1996). De son côté, celle-ci se penche sur les sociétés qui l'ont produite à travers les

monographies de villages puis les études de l'espace urbain occidental : il s'agit d'étudier tous les groupes de la même manière (Augé, 1994). Le grand partage tend à se dissoudre, du moins partiellement, avec notamment la sociologie des nouveaux mouvements religieux qui retrouve des questionnements issus du religieux anthropologique (Hervieu-Léger, 1999).

Cette relative dissolution du grand partage est intimement associée à la diffusion du postmodernisme (Lyotard, 1979). Bien que son apparition soit parfois associée à la fin des trente glorieuses, la « condition postmoderne » renvoie moins à une période donnée qu'au moment historique de la mise en cause du sujet moderne s'étant construit à travers l'usage de la raison et des idéaux de la modernité, notamment celui du progrès qui cautionnait le classement des sociétés en stades. Avec la mondialisation croissante, les hybridations, bricolages et métissages culturels érodent la croyance en une toute-puissance de la raison et du progrès et suggèrent que la civilisation occidentale n'est pas la meilleure forme d'humanité. « Devient postmoderne, dans cette perspective critique du rationalisme des Lumières, la capacité de tenir compte de l'irrationnel, du mystérieux, de la folle passion, en un mot, des limites de la raison » (Jeffrey, 1998, p.33). En somme, la postmodernité réintroduit une extériorité à la raison. Dans l'ombre grandissante de cette dernière, maintes expériences spirituelles sont alors inventées ou retrouvées alors même que les religions instituées perdent progressivement de leur prestige.

En sciences sociales, la thèse longtemps dominante de la sécularisation, considérant avant tout les conduites religieuses inscrites dans une communauté morale porteuse d'un système de croyances et de pratiques, interprète la désaffection des pratiques religieuses instituées comme le signe d'une disparition globale du sacré. D'autres travaux proposent cependant de considérer que, parallèlement au mouvement de sécularisation, le religieux change de forme, qu'il est repérable hors des cadres institués, à travers des activités qui n'avaient pas été préalablement identifiées comme religieuses. « Le religieux se déplace plus qu'il ne disparaît » (Bastide, 1990, p.552). De nouveaux lieux de culte apparaissent, ainsi que de nouvelles thérapies s'inspirant de pratiques religieuses hétérogènes, sur fond de retour de croyances « païennes » et d'engouement croissant pour l'ésotérisme (Champion, 1990). L'étude de ces nouveaux mouvements religieux et de ces nouveaux rites a donné lieu à de nombreux travaux convergeant vers une seconde thèse, celle du déplacement de l'expérience du sacré. Les deux thèses du déplacement et de la sécularisation

apparaissent ainsi dans un rapport de complémentarité tensionnelle. « L'une a pour point de mire les conduites religieuses instituées tandis que l'autre s'attache à comprendre les conduites religieuses instituant ou émergentes » (Jeffrey, 1998, p.75).

Religions personnelles et processus de formation

La prise en compte de ces déplacements permet notamment de repérer des processus religieux sous-jacent à différentes conduites individuelles ou groupales. Le Breton, par exemple, retrouve les caractéristique de l'ordalie (ancien rituel judiciaire faisant appel au jugement de Dieu pour décider de l'innocence d'une personne) dans de nombreuses pratiques à risque où l'existence est mise en danger de manière réelle et/ou symbolique (exploits sportifs, expéditions de survie, rapports sexuels non protégés, etc.). A travers ce nouveau rituel, la personne ne s'adresse plus à Dieu mais « demande à la mort par l'intermédiaire de la prise de risque si son existence a encore un prix » (Le Breton, 1991, p.14). C'est ainsi la mort qui tient lieu de force sacrée et c'est le sujet qui s'y soumet lui-même pour mettre à l'épreuve son droit à la vie et reconfirmer la valeur de celle-ci.

Outre les déplacements qui s'y manifestent, la religiosité postmoderne adopte un caractère diffus. Elle « n'est pas liée à la conscientisation ou à la rationalisation des modes de vie, mais à une sensibilité, à une ouverture d'esprit, à la prise en compte des expériences, des relations, des signes, récits et emblèmes qui aident à vivre » (Jeffrey, 1998, p.40). Au quotidien, elle s'exprime à travers ce qu'on peut nommer une « religion personnelle » qui renvoie à l'expérience d'un sujet, à sa biographie. Loin de se limiter aux exercices spirituels consciemment opérés et issus d'un dogme ou d'un autre, ou même à un métissage personnel réfléchi empruntant à plusieurs traditions, la religion personnelle apparaît comme une quête semi-délibérée à travers quoi les sujets se construisent sans volonté voire sans conscience d'apprendre, *via* les conversations, les lectures, les stages de développement personnel, les voyages, les moments forts de leurs tournants de vie, etc. Ainsi, la formation d'une religion personnelle peut s'inscrire, en sciences de l'éducation, dans le champ de recherche des apprentissages en situations informelles (Brougère et Bézille, 2007). Précisons que l'adjectif « personnelle » renvoie ici à la prise en main par le sujet de son itinérance existentielle et non à quelque cheminement solitaire. La mise à l'épreuve de soi-même, de son authenticité et de sa singularité, s'effectue tout autant avec les autres (groupes, réseaux) que dans l'intimité.

La prise en compte de religions personnelles conduit encore à considérer que le sacré n'est plus localisable ni de droit ni de fait. « On s'aperçoit que ce n'est pas tant le lieu, le temps ou l'événement qui est sacré, mais que c'est une expérience du sacré qui peut être vécue en rapport avec un lieu, un temps ou un événement. Dans le paradigme de la religion personnelle, chacun redéfinit pour lui-même, selon les circonstances, ce qu'il considère comme étant sacré et profane à partir de l'idée qu'il se fait de ces notions et de ses propres expériences de vie » (Jeffrey, 1998, p.91). En d'autres termes, les sujets, amenés à produire eux-mêmes la cohérence et l'unité de leur existence du fait de la faillite des modèles de vie de la modernité, prennent en charge la formation de leurs croyances tout comme ils prennent en charge la formation de leurs parcours amoureux ou professionnel (Dubar, 2010). Et dans la mesure où les sujets s'autoforment aussi sur le plan religieux ou spirituel, l'étude de la religion personnelle peut également s'inscrire, en sciences de l'éducation, dans le champ de recherche de l'autoformation, en particulier de l'autoformation dite existentielle. Celle-ci peut être schématiquement caractérisée à partir de la *Bildung* romantique qui constitue sa principale filiation. « La *Bildung* est travail sur soi, culture de ses talents pour son perfectionnement propre. Elle vise à faire de l'individualité une totalité harmonieuse la plus riche possible, totalité qui reste liée pour chacun à son style singulier, à son originalité » (Fabre, 1994, p.135). A l'échelle de l'existence entière, ce processus d'autoformation peut également être arrimé au courant de recherches sur les apprentissages biographiques dans la mesure où la biographie d'un sujet, toujours en remaniement, constitue à la fois une intégration de l'expérience en une figure de sens particulière et un cadre en fonction duquel les apprentissages ultérieurs font sens ou non pour les sujets (Alheit et Dausien, 2005). La religion personnelle apparaît alors comme l'un des versants de cette figure de sens biographique - laquelle, en retour, s'ouvre plus ou moins aux différentes ressources culturelles d'ordre religieux ou spirituel disponibles dans la société du sujet. De ce point de vue, les nouveaux mouvements religieux constituent aussi des dispositifs d'autoformation.

Diffuse et quotidienne, l'expression postmoderne du religieux est également syncrétique ou, du moins, pluraliste : la rencontre de cultures d'ici et d'ailleurs, du présent et du passé produit une hybridation ou un métissage de croyances. Il y a bien « co-présence de modes de subjectivation interculturels » (cf. *infra* la contribution de P. Galvani) s'étayant sur la pluralisation contemporaine des médiations du sacré. Ces mélanges ou ces coexistences mobilisent des pratiques spirituelles hétérogènes (par exemple rapprochements de rituels

néopaiens et de l'énergétique chinoise traditionnelle dans des stages de développement personnel) mais aussi des pratiques a priori fort éloignées de ce qui est habituellement identifié comme spirituel ou religieux : de nombreuses formations de psychothérapeute proposent à la fois des techniques comme le rebirth et la respiration holotropique (qui visent notamment l'exploration des vies antérieures et maintes autres expériences dites transpersonnelles) et des pratiques plus classiques (PNL, analyse transactionnelle, psychodrame, etc.). Face à ces hybridations, passant transductivement de la formation du thérapeute à l'expérience de ses patients, la recherche adopte parfois elle-même un regard pluriel oscillant fréquemment entre synthèse et patchwork. Aux USA, on trouve par exemple différents modèles théoriques s'efforçant de penser en continuité des apports spirituels de différentes cultures et la psychanalyse freudienne. Ken Wilber (1987), notamment, souligne l'importance, pour le sujet, de clarifier ce qui, en lui, peut l'être à partir de l'apport freudien (symptômes, refoulement, identifications, etc.) avant de s'engager dans une pratique conduisant à des états de conscience considérés comme plus élevés, culminant avec le Samadhi. Il pointe également, avec bien d'autres¹, la confusion fréquente entre crises psychopathologiques et crises spirituelles et interroge, au plan clinique, les critères permettant de les différencier. En France, où la scientificité est fréquemment confondue avec le scientisme, ce type de recherche est beaucoup plus rare. En sciences de l'éducation, René Barbier (1997) fait figure de pionnier, ayant fondé son « approche transversale » sur la co-utilisation différenciée de l'imaginaire pulsionnel (renvoyant à la psychanalyse), de l'imaginaire social (au sens de C. Castoriadis) et de l'imaginaire sacré (appuyé à la fois sur les travaux de G. Durand et sur l'enseignement de J. Krishnamurti).

Au regard de ces pratiques sociales et scientifiques pluralistes, la question de la pauvreté d'assimilation personnelle ou groupale des emprunts faits à des religions traditionnelles semble alors secondaire – si elle ne l'a pas toujours été. Les religions du livre ont été en effet sans cesse altérées par leurs emprunts à d'autres religions (Eliade, 2004). Et les données ethnologiques sur les religions de l'oralité se sont surtout construites dans l'interaction avec les missionnaires. « Toutes les données anthropologiques relèvent en ce sens d'une sorte de syncrétisme interculturel originel » (Mary, 2010, p.18). Plutôt que de suspecter l'altération d'une pureté, à maints égards imaginaire, des fondements des

¹ Ce courant de recherche, beaucoup plus développé dans le domaine anglo-saxon qu'en France, publie plusieurs revues (dont *Journal of Transpersonal Psychology*, *International Journal of Transpersonal Studies*) ainsi que des centaines de publications académiques.

religions, avec ou sans écriture, la recherche aurait-elle donc tout à gagner à questionner leurs refondations dans des contextes nouveaux à travers l'invention personnelle ou groupale de nouvelles formes de spiritualité ou de religiosité ?

Les stratégies de recherche concernant les pratiques spirituelles contemporaines sont cependant d'emblée confrontées à différents débats et défis. Si, en sciences de l'éducation, ces recherches peuvent, au plan théorique, s'arrimer notamment aux questionnements préexistants des apprentissages en situations informelles, de l'autoformation existentielle et de l'apprentissage biographique (cette courte liste ne prétendant aucunement à l'exhaustivité), elles sont également confrontées au moins à trois défis qui concernent : la posture épistémologique du chercheur, les contraintes liées à la demande sociale ainsi que certaines difficultés méthodologies spécifiques.

Quelle posture ? Monodisciplinarité versus multiréférentialité.

Ces nouvelles formes de spiritualité peuvent-elles être regroupées, par exemple, sous la figure de l'individuo-globalisme proposée par le sociologue R. Liogier ? Cette figure, inspirée de Giddens, pose l'inhérence réciproque contemporaine de deux axes : celui, extensif de la mondialisation (avec notamment ouverture aux cultures autres, aux problèmes écologiques) et celui, intensif de la construction réflexive de soi (autorisant les quêtes spirituelles les plus variées). A l'échelle où il se situe, l'auteur, dont le travail est remarquablement documenté, décèle « l'existence d'un champ religieux cohérent, avec ses régulations propres » (Liogier, 2009, p.135) ou encore « une orthodoxie commune de plus en plus unifiée » (p.151). La floraison de nouveaux mouvements religieux n'exprimerait, de ce point de vue, que de « multiples manières de croire la même chose » (p.135).

Cette proposition est, certes, séduisante à l'échelle où elle se déploie. Faut-il la compléter ou contre-argumenter à l'intérieur de la discipline où elle s'inscrit ou bien la mettre à l'épreuve d'autres disciplines et d'autres niveaux d'observation ? Le pari de l'approche multiréférentielle relève du second point de vue. Précisons que la multiréférentialité (Ardoino, 1986, 1999), largement inspirée des travaux d'E. Morin sur la complexité, repose sur trois partis-pris : 1/ nourrir le questionnement de l'objet de recherche à partir de plusieurs sources disciplinaires, en renonçant à la fidélité à un seul point de vue, et en faisant complémentirement le deuil d'une unité possible de tous ces points de

vue ; il s'agit de penser l'hétérogène à travers « une lecture plurielle, sous différents angles, et en fonction de systèmes de références distincts, non supposés réductibles les uns aux autres » (Ardoino, 1986). 2/ Se centrer sur les processus c'est-à-dire sur le temps et l'histoire, sur les transformations, les changements irréductibles à des lois préétablies mais témoignant chez les sujets, individuels ou collectifs, de capacités d'invention singulière du sens. 3/ Introduire la subjectivité du chercheur, son implication, non comme une scorie, une impureté à éliminer mais comme un ensemble de ressources et de données appartenant de plein droit au processus de recherche et, pour cette raison, à conscientiser et à analyser. En adoptant une posture multiréférentielle, il devient notamment possible d'interroger une théorie issue d'un champ disciplinaire en la mettant à l'épreuve d'autres champs différenciés afin d'appréhender dans quelle mesure elle y apporte ou non un éclairage heuristique.

En l'occurrence, l'individuo-globalisme selon Liogier semble difficilement résister à sa mise à l'épreuve d'autres niveaux d'observation, c'est-à-dire qu'il semble difficilement utilisable dès que l'on aborde non plus le général mais le singulier (comme le font, chacune à leur manière, l'anthropologie et la psychanalyse). En l'occurrence, Laplantine souligne que :

Le mode de connaissance anthropologique, c'est ce qui le distingue de la sociologie, est résolument micrologique. Il appelle une extrême attention à ce qui se forme, se déforme, se transforme dans les moindres recoins de la sensibilité de la croyance et de ses mises en scène. Cela suppose une étude des graduations, des étapes progressives qui conduisent par exemple un militant castriste à abandonner les convictions qu'il avait dans le Parti, à commencer à cheminer dans la santería cubaine et, par l'intermédiaire de la santería, à rencontrer l'Église catholique. Ce sont ces glissements, parfois presque imperceptibles, comme ceux qui peuvent conduire au Brésil un catholique à devenir spirite (tout en restant catholique), puis à passer de la mesa branca (messe blanche) à l'umbanda et à se laisser toucher progressivement par la prédication pentecôtiste qui exigera alors de lui — mais le pourra-t-il ? — le renoncement à ses croyances précédentes. (Laplantine, 2003, p.30).

Comment penser ces passages d'une orthodoxie à l'autre et les déstabilisations, les ruptures qui les accompagnent si l'on pose d'emblée,

comme le fait Liogier, l'existence d'une orthodoxie commune ? Comment penser, pour autant que l'on veuille tenir compte de l'intrapsychique, les dissolutions et recompositions identitaires accompagnant ces passages (Lesourd, 2009) si l'on considère qu'un grand récit individuo-globaliste garantit la consistance du devenir-sujet en lui offrant d'emblée un modèle de vie ? La théorie de l'individuo-globalisme apparaît, tout comme le phénomène qu'elle veut décrire, s'appuyer sur une pensée de la reliance qui négligerait la déliance, telle qu'elle apparaît clairement à d'autres niveaux d'observation. La constitution des religions personnelles, comme le suggèrent bien les exemples fournis par Laplantine, suppose en effet ce double mouvement de reliance (adhérer à un groupe, à une pratique, à une croyance) et de déliance (s'en séparer, y renoncer ou la désinvestir car on n'y trouve plus de quoi nourrir sa quête). Les apports monodisciplinaires comme ceux de Liogier nous semblent ainsi précieux pour autant qu'ils sont resitués dans une dialogique (une confrontation cofondée par l'antagonisme et la complémentarité) leur ouvrant la possibilité de se frotter à d'autres regards disciplinaires.

Quelle demande sociale ? Dénoncer versus comprendre

Même si la notion de religion personnelle, fondée, comme on l'a vu, sur la prise en main par le sujet de son existence, s'associe assez mal avec l'extrême suivisme, la recherche sur les pratiques spirituelles contemporaines ne peut éviter de poser la question des sectes. Je me pencherai plus particulièrement sur les raisons de la politique spécifique de la France à l'égard de celles-ci et sur quelques dilemmes éthiques rencontrés par le chercheur.

Ce sont surtout différents suicides collectifs associés à des groupes religieux² qui ont attiré l'attention de l'opinion publique depuis une trentaine d'années et suscité, par assimilation, la défiance à l'égard des nouveaux mouvements religieux qui se développaient parallèlement. Le terme « sectes » apparaît ainsi viser à éviter toute confusion avec les religions instituées. Comme le souligne Luca, « en réalité, cette expression, dont il n'existe aucune définition technique – juridique ou sociologique –, n'emporte pas l'unanimité. [Elle] sème la confusion plus qu'elle ne la réduit, et les pouvoirs publics de certains pays ont préféré la proscrire. Mais d'autres au contraire l'ont pérennisée » (Luca, 2002, p.105). L'auteur montre à travers une analyse historique détaillée (Luca, 2002, 2011) par quels chemins la France a pris une place de leader dans la « lutte

² Par exemple : Temple du peuple (Georgetown, Guyana, 1978) ; Ordre du Temple Solaire (Québec, Suisse, France, 1994-1995)

contre les sectes », à travers plusieurs rapports successifs dont le rapport Vivien (1983).

L'étude de la construction du discours sur les sectes est fort instructive pour comprendre la réception sociale des pratiques spirituelles contemporaines. Les principaux acteurs dont les discours délimitent le champ de discussion portant sur les sectes sont les associations anti-sectes, les organismes gouvernementaux et les médias. Ces trois instances élaborent et diffusent, via leurs experts, une multitude d'informations, de mises en garde et d'accusations qui, comme le pointe Rodolpho, n'exprime en fait qu'un discours unique construit en tant que seul discours susceptible d'être légitime.

Tout fonctionne comme si une théorie simple très répandue et une logique d'argumentation savante s'unissaient pour produire un postulat, dont l'effet de vérité est si troublant qu'il n'est mis en question par personne (et peut-être n'est même pas perçu comme tel). Tous les participants s'accordent sur les prémisses axiomatiques - présentes dans tous les discours, indépendamment de la position de l'énonciateur - et la discussion finit par se localiser dans la périphérie de la question. Le danger des sectes se place donc sous le signe de l'évidence et du naturel et ici l'on pourrait même répéter l'affirmation que j'ai maintes fois entendue pendant la recherche : tout le monde le sait. (Rodolpho, 2007, 151-152).

L'auteur repère les deux prémisses axiomatiques suivantes.

- Tout d'abord, la manipulabilité de la personne considérée comme ne pouvant se défendre des sectes par aucune caractéristique ou instance critique personnelle. Cette manipulabilité étant universellement partagée, personne - quelque soit le niveau d'études, la tranche d'âge, la classe sociale, etc. - n'est donc à l'abri des sectes. La personne seule ne peut rien ; par contre, l'extérieur (famille, état, associations anti-sectes) peut la protéger³. La figure ainsi décrite pose un sujet incapable de se délier, de se séparer.

- L'autre prémisses partagée est celle de la dérégulation du champ religieux, supposé avoir été auparavant régulé c'est-à-dire capable de fournir des distinctions claires et légitimes entre religieux et laïque, foi et raison. Ce sont

³ Pour un suivi des arguments remettant ce présupposé en cause, cf. Mulhern, 1996 ; Richardson, 1996

alors aux alternatives religieuses ou spirituelles que sont imputées le désordre montant du champ religieux⁴.

Ces deux axiomes, d'une manipulabilité absolue des personnes et d'un ordre imaginaire perdu, fondent la cohérence mythique du raisonnement anti-sectes. « Il faut bien noter que le champ n'est pas partagé, comme il le semble à la première vue, entre les "pour" et les "contre" les sectes. A priori, tout le monde est contre ; les acteurs qui essayent de se positionner dans une approche plus "neutre" ou, disons, raisonnable et dépourvue de l'emballlement accusatoire sont immédiatement, à leur tour, accusés d'être "pour" » (Rodolpho, 2007, 154) - « comme si le souci de comprendre se confondait nécessairement avec la volonté de justifier », note D. Hervieu-Léger (2001, p.8).

Comment comprendre la construction d'un tel interdit de penser ? Les raisons pour lesquelles les sectes sont ressenties si fortement comme une menace en France, alors qu'elles ne s'y développent pas plus qu'ailleurs, apparaissent au croisement de trois registres complémentaires.

- La peur de l'infiltration. Contrairement au cas américain, la laïcité française s'est construite sur un renoncement à un fondement religieux du politique, en abattant le pouvoir de l'Église romaine sur la société et à travers une refonte des valeurs dont est sortie « une vision non religieuse de l'homme, une vision déterminant un certain idéal moral et civique cimentant la collectivité et légitimant l'exercice de la souveraineté » (Willaime, 1996, p.156). Selon l'auteur, cet élément idéologique, perçu comme une émancipation, spécifie la laïcité à la française. On se s'étonnera donc pas que des groupes comme l'Église de l'Unification (Moon) ou la Scientologie, qui veulent étendre le religieux hors de la sphère privée suscitent une levée de boucliers en France. « La pénétration supposée de certains groupes dans les rouages de l'administration et du politique est perçue comme un nouvel épisode de la lutte contre l'invasion du religieux dans la sphère publique, comme un vacillement du socle laïque de la société. L'histoire pèse suffisamment lourd pour que tout groupement remettant en cause le "pacte laïque" tourmente la société et réveille un réflexe de défense, partagé par l'Église et l'État dès lors confrontés à un ennemi commun. » (Luca, 2002, p.121-122).

⁴ Les exemples ne manquent pourtant pas de métissages des deux composantes du binôme « athée et croyant », de la religion civile de Rousseau au spiritisme scientifique de Kardec (cf. Bergé C., 1990). Au sujet du « syncrétisme laïque-chrétien », cf. également Willaime, 1993.

- La manipulation mentale. La laïcité implique également la « liberté de penser » : « liberté perçue comme émancipation face à toute doctrine englobante, émancipation effectuée grâce aux instruments fournis par la raison et la science » (Baubérot, 1999, p.316), à quoi la « manipulation mentale » attribuée aux sectes s'oppose évidemment. Promouvoir l'esprit critique implique alors de dénoncer tout ce qui semble nocif au développement de la raison. Le combat de la société française contre les sectes « est implicitement vécu comme un combat au bénéfice de la liberté de penser : contre des mouvements à emprise tendanciellement totalitaire sur leurs membres, dont ils annihileraient l'esprit critique pour leur faire "gober" une marchandise spirituelle de qualité intellectuelle très médiocre, pour ne pas dire stupide » (Baubérot, 1999, p.326). C'est ce qu'on reproche notamment aux Témoins de Jéhovah - qu'on ne peut suspecter de vouloir infiltrer les rouages de la vie publique.

- Les pratiques financières. D. Hervieu-Léger (2001) souligne le caractère choquant de l'association de l'argent à la religion dans le contexte français, du fait que les Églises ont instauré depuis longtemps le principe de la gratuité des biens symboliques. De fait, « l'extraordinaire multiplication des groupes religieux depuis les années soixante-dix a occasionné, entre autres choses, la marchandisation de produits symboliques devenus concurrents. Cette situation a certes été ressentie dans beaucoup de pays comme source potentielle d'escroqueries. Mais la France, longuement influencée par le seul catholicisme, n'est familière ni de la pluralité religieuse, ni de la tarification des biens symboliques (...) Toute la lutte contre les sectes tend à montrer que celles-ci n'ont vocation qu'à s'enrichir, et sont prêtes, pour cela, à ruiner leurs adeptes » (Luca, 2002, p.123-124).

Quelques mises en perspectives historiques permettent également d'interroger les enjeux de cette lutte contre les sectes. Ollion (2010) note que la manière de qualifier les sectes est rapidement passée du mode théologique (ce sont des groupes schismatiques ou hérétiques commettant une erreur théologique) au mode psychologique (ce sont des groupes dans lesquels s'exerce une emprise d'ordre psychologique via des techniques de conditionnement). L'auteur considère que « par bien des aspects, la transformation de la manière de caractériser le sectarisme semble être un cas typique de redéfinition stratégique d'un terme par un groupe d'intérêt. [Par exemple] Joseph Gusfield montre ce que l'évolution de la perception de l'alcoolisme aux États-Unis – de la consommation comme faute morale et

offense à Dieu, à la consommation excessive comme pathologie traitable (Gusfield 1996) – doit à un travail de réélaboration réalisé par des "entrepreneurs de morale" en vue de faciliter le vote des lois prohibitionnistes aux États-Unis (...) Les oppositions aux sectes telles qu'elles prennent forme dans les années 1970 semblent être justiciables d'une telle analyse : c'est en effet autour d'un ensemble de personnes, nouvellement investies, qu'un travail de redéfinition s'opère, que s'impose une nouvelle vision de la secte, et que leur cause passe du statut de question privée à celui de problème public. » (Ollion, 2010, p.25-26). On peut également s'appuyer sur l'étude de J.-F. Mayer (1985) qui dégage de nombreux parallèles entre les accusations dont les sectes font aujourd'hui l'objet en France et celles lancées par les protestants contre les catholiques aux États-Unis au 19^e siècle. On y retrouve notamment : le pouvoir manipulateur des prêtres, aptes à contraindre les fidèles, considérés comme dépourvus de défense, à travers la pratique de la confession ; la fermeture et le climat de secret des couvents et des cloîtres, où les personnes pourraient être maintenues prisonnières et soumises à toutes les pratiques douteuses imaginables ; et l'exploitation financière des fidèles par l'église catholique suspectée d'une certaine avidité de richesse. L'auteur repère les mêmes stéréotypes dans les accusations portées contre l'Armée du Salut en Europe à la fin du 19^e siècle.

Enfin, l'étude des nouveaux mouvements religieux visibilise plusieurs dilemmes éthiques. Si le discours des experts peut être instrumentalisé pour condamner ces mouvements, il peut l'être tout autant pour les cautionner. « Certains acteurs sociaux considèrent qu'ici l'approche des sciences sociales dessert la société par une sous-estimation des dangers, un désintérêt pour des infractions pénales et financières éventuelles de ces mouvements et une absence de prise de position normative. Ils renvoient ainsi le sociologue à la question de son rôle et de ses responsabilités dans l'espace public » (Altglas, 2005, p.5). D'autant que certains mouvements cherchent à s'associer des universitaires, « tels l'Église de l'Unification (Moon), invitant les sociologues à des conférences en sciences de religions (...) ou ISKCON qui édite une revue scientifique, *ISKCON Communication Journal*, à laquelle contribuent disciples et éminents sociologues » (*Ibid.*). De plus, aux États-Unis, il existe des universités entières organisées autour des valeurs des nouveaux mouvements religieux. Le mouvement de la Méditation Transcendantale, par exemple

gère aujourd'hui un réseau universitaire dont le fleuron est la superbe *Maharishi University of Management*, implantée dans l'Iowa aux États-Unis.

Cette université de haut niveau et de bonne réputation, attirant des milliers d'étudiants du monde entier, propose une *Consciousness-Based education*, en particulier pour préparer aux métiers du commerce, du marketing, de la finance. La méditation transcendantale, à côté des matières classiques, sera partie intégrante du cursus, permettant d'être "plus efficace parce que plus créatif". Et bien sûr, ces étudiants de plus de soixante nationalités différentes, qu'ils préparent un MBA, un MA, un MS ou un Phd, seront encouragés "à vivre et apprendre ensemble" comme faisant partie d'une "famille mondiale". (Liogier, 2009, p.138).

Ces rapprochements questionnants du monde universitaire et de celui des nouveaux mouvements religieux débouchent-ils sur des dispositifs de mise en débat par croisement de regards porteurs d'éclairages scientifiques et spirituels hétérogènes ? Constituent-ils, au contraire, un simple relooking de croyances non questionnées via une rhétorique scientifique ad hoc ? La recherche française, en tout cas, tend à refermer bien vite cette question, plutôt que de la mettre au travail au cas par cas⁵.

Quel mode de construction des données ? Recherche d'« objectivité » versus prise/reprise

On peut envisager plusieurs manières d'aborder les défis méthodologiques que pose la recherche sur les apprentissages ayant lieu dans les réseaux spirituels traditionnels ou relevant des nouveaux mouvements religieux. Il est possible, comme le font les deux autres contributeurs de cette première partie du dossier, de repérer différents soubassements spirituels de pratiques de formation laïques (Pascal Galvani) ou d'orienter l'attention, dans une perspective interculturelle, vers l'expérience de sa propre étrangeté au monde (André Moisan). Pour ma part, j'envisagerai ici le problème de l'observation participante car celle-ci visibilise un élément crucial du débat relatif à la posture scientifique dans les recherches qui nous occupent dans la mesure où elle peut constituer ce que j'appelais plus haut un dispositif de mise en débat par croisement de regards porteurs d'éclairages scientifiques et spirituels hétérogènes.

⁵ Ainsi, le sociologue M. Maffesoli ayant fait soutenir une thèse sur l'astrologie, d'autres sociologues ont demandé l'annulation rétroactive du titre de docteur de l'auteur de cette thèse alors que le jury était composé d'éminents professeurs d'université.

L'observation participante, introduite par Malinowski à l'occasion de ses recherches sur le terrain, en Mélanésie, consiste à étudier un groupe social donné en se faisant accepter par ses membres et en participant à ses activités quotidiennes. Elle va de pair avec un certain relativisme culturel dans la mesure où il s'agit de comprendre une autre culture « de l'intérieur » et de suspendre autant que possible l'interprétation de celle-ci qui pourrait être faite à partir de la culture du chercheur. Très fréquemment utilisée en anthropologie et en sociologie en tant que méthodologie de construction de données, l'observation participante pose cependant problème lorsque le chercheur est amené, chemin faisant, à faire l'expérience d'états modifiés de conscience produits par des rituels de la culture qu'il étudie.

Adoptant une approche impliquée de ces états qu'il est lui-même amené à vivre à travers son étude d'un culte de possession, le *xangô* (modalité de culte afro-brésilien d'origine *yoruba* située à Recife, dans le nord-est du Brésil), A. Halloy (2007) examine frontalement les questions méthodologiques que pose ce type de recherches, notamment la position métisse de chercheur-initié. « L'implication du chercheur débouche-t-elle inéluctablement sur l'adoption du "point de vue indigène", ou encore sur une lecture résolument subjective et égocentrée de la culture étudiée ? » (Halloy, 2007, p.89). Permet-elle d'établir un rapport d'altérité avec l'objet alors que « occuper la position d'initié tend à abolir la distinction entre observateur et observé. Comment, alors, une "mise à distance" vis-à-vis du savoir "indigène" peut-elle être envisagée ? » (*Ibid.*).

Pour répondre à ces questions, l'auteur prend tout d'abord parti pour l'utilisation de l'introspection comme méthode d'investigation tout en rappelant la principale critique qui lui est adressée (explicitement égocentrée, elle risque d'informer davantage sur le vécu du chercheur que sur la culture qu'il étudie) et tout en précisant qu'elle peut néanmoins s'avérer un outil non négligeable si elle satisfait à deux conditions.

Premièrement, l'expérience introspective et la production écrite qui en résulte doit être fondée sur une base empathique. Autrement dit, elle n'a de valeur que si elle reflète *quelque chose* de l'expérience d'autrui. La seconde condition, qui découle directement de la première, est que l'introspection ne se suffit pas à elle-même. Elle n'acquiert de valeur anthropologique qu'à partir de la confrontation entre le savoir qui en résulte et les autres catégories de données, issues quant à elles d'autres modes d'investigation plus "classiques" (entretiens, discussions

informelles, observation). En d'autres termes, l'introspection peut devenir un outil d'investigation anthropologique intéressant si - et seulement si - elle participe d'une pratique ethnographique réflexive. (Halloy, 2007, p.90-91)

Ces deux conditions constituent, de fait, deux conduites méthodologiques. D'une part, l'introduction d'une « mise en résonance » entre l'expérience de la possession du chercheur et celle observée chez ses hôtes suppose l'utilisation de l'empathie. Loin d'être inaccessibles au chercheur, les ressentis et images mentales de ses hôtes peuvent être appréhendées par celui-ci. « Plutôt que de chercher à s'imaginer à la place d'autrui, Jeanne Favret-Saada souligne la nécessité d'occuper sa place de manière à expérimenter directement, dans son propre corps, les "intensités spécifiques" propres à une telle position (1990 : 6-7). » (Halloy, 2007, p.91).

D'autre part, ce que ces expériences éveillent chez le chercheur ne constitue pas un résultat de sa recherche mais la matière première d'une pratique réflexive. L'enquête s'organise donc en deux temps bien distincts : celui de la « prise » et celui de la « reprise », comme le préconise J. Favret-Saada (1985). Ainsi, « la pertinence des données issues d'une telle méthode peut être appréciée à travers la pratique d'une double réflexivité. Tout d'abord, au cours de son enquête de terrain, l'anthropologue cherchera à rassembler et à confronter, au fil des mois de vie en commun, un maximum de données concernant à la fois l'expérience d'autrui à travers son propre regard, et sa propre expérience dans le regard des autres. Ensuite, au moment de la "reprise", il évaluera, grâce au "croisement" des différentes sources rassemblées (...), la cohérence culturelle des divers comportements ethnographiés, dont le sien » (Halloy, 2007, p.93).

Dans son journal de terrain, pendant le temps de la « prise », Halloy note :

Faut-il sacrifier les dieux sur l'autel de la Science? Cette question m'obsède depuis la manifestation d'Ode [divinité d'origine yoruba] dans ma propre chair en cet après-midi du 09 août 2003. Car c'est bien d'un sacrifice dont il est question: chercher à mettre des mots sur l'indicible ne peut que transformer une des plus intenses manifestations de Vie en Nature Morte. Car je sais que toute tentative d'élucidation de ce "mystère" en atténuerait les couleurs, les reliefs, le souffle ... Nos sens ne "pensent" pas, ils "savent", malgré nous. Il m'apparaît à

présent clairement que dans la "manifestation" d'un orixa, c'est bien du langage des sens dont il est question, et qui est à mille lieues de celui des mots. Dans les lignes qui suivent, je ne propose aucune traduction mais plutôt une sorte d'annexe à l'expérience vécue, une tentative de mise en parole des sens, avec tous les risques que cela représente pour la préservation de ce mystère intime. Aussi, je tiens à mettre en garde ceux qui voudraient faire de cette description un prototype du phénomène de transe, car elle est le fruit de la culture à laquelle j'appartiens, de ma personnalité et de mon parcours personnel au sein du culte étudié. (Halloy, 2007, p.95)

Les précédents extraits suggèrent que le chercheur, de la « prise » à la « reprise », passe d'un état de conscience à l'autre pour mener à bien sa recherche. Apparaît ainsi un nouveau défi de la recherche sur les pratiques spirituelles, du moins celles qui reposent sur une expérience directe du sacré : celui d'une figure du chercheur utilisant ce qu'on pourrait nommer ses capacités de dissociation comme des ressources méthodologiques⁶, chercheur déplaçant, comme dans un analogue intérieur de la marche, son centre de gravité du pied gauche (« prise » et implication, immersion dans un état modifié de conscience) au pied droit (« reprise » et distanciation, retour à l'état ordinaire de conscience). Cette posture de « chercheur dissocié » est rarement adoptée⁷, même lorsque la recherche porte sur des « sociétés à univers multiples » (Nathan, 2012) c'est-à-dire des sociétés dont la cosmologie fait place à différents mondes expérientiels dont certains sont peuplés d'entités invisibles. La plupart des publications relatives à ces sociétés se distribuent en l'occurrence entre une prise sans reprise – illustrée par moult témoignages plus ou moins romancés d'initiations - et une reprise sans prise qui caractérise la plupart des travaux en sciences sociales : ceux-ci utilisent les témoignages d'informateurs, ayant vécu les expériences spirituelles questionnées mais sans que le chercheur ait directement fait l'expérience de ce qu'il étudie, ou sans qu'il s'autorise à en faire état.

⁶Je m'inspire ici de la notion de dissociation-ressource développée par Boumard, Lapassade et Lobrot, 2006.

⁷ Parmi les publications récentes, on peut mentionner Gomès Tavarès (1998), Midol (2010) et notre article « Autoformation et pluralisme thérapeutique » dans ce numéro.

Pour ne pas conclure

Le grand partage impliquait de cliver la recherche sur les pratiques spirituelles en deux pôles : l'un renvoyant à une spiritualité « évoluée », associée à la sagesse et à la tempérance souvent prescrites par les religions du livre ; l'autre à une spiritualité « primitive », associée aux débordements, à l'irrationnel, à la magie. Un certain nombre de pratiques spirituelles contemporaines - retrouvées ou importées, et à partir de quoi les gens construisent leurs religions personnelles - relevant visiblement de ces débordements, on ne peut plus faire l'économie de les interroger en tenant compte de points de vue différents, hétérogènes, c'est-à-dire dans une perspective pluriréférentielle, alors même que l'évolutionnisme et le scientisme qui présidaient au grand partage se défont - non sans résistances. Sans ignorer de nouvelles pratiques spirituelles qui se situeraient dans la filiation de l'une ou l'autre religion du livre, il me semble particulièrement fécond d'interroger les incidences éducatives de celles, moins « raisonnables » qui, marginales dans les années 1970, ont connu depuis une diffusion considérable du local au global.

A nouveau, quelques repères historiques permettent d'alimenter ce questionnement. Comme l'a bien montré Carlo Ginzburg (1992), la figure de la sorcière tout comme le mythe du sabbat ont constitué un compromis, construit par les théologiens, les juges et les inquisiteurs entre leur propre culture et la culture populaire ou folklorique où persistaient des pratiques chamaniques réinterprétées comme diaboliques. De même, on peut questionner la refondation contemporaine de ces pratiques spirituelles comme compromis entre les discours et les pratiques des différents mouvements culturels qui la portent et les discours et pratiques - y compris anti-sectes - adressés à ces mouvements. Dans la mesure où ces derniers fournissent, de fait, des ressources culturelles pour l'autoformation existentielle des personnes, pour leurs apprentissages biographiques et informels, la question n'est pas de savoir s'il faut ou non cautionner les dispositifs éducatifs autoformés et autoformateurs que constituent aussi les nouveaux mouvements religieux. Puisque, à travers ceux-ci, une « éducation païenne » s'est construite, il convient de la poser et de la penser comme objet de recherche.

Bibliographie

- Alheit P. et Dausien B., 2005, « Processus de formation et apprentissage tout au long de la vie », *L'orientation scolaire et professionnelle* [En ligne], n° 34/1, 2005, mis en ligne le 28 septembre 2009, <http://osp.revues.org/index563.html>
- Altglas V., 2005, « "Les mots brûlent" : sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux et déontologie », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°131-132, p.165-188
- Ardoino J., 1999, *Éducation et politique*, Paris, Anthropos
- Ardoino J., 1986, « Analyse multiréférentielle » [En ligne] http://jacques.ardoino.perso.sfr.fr/pdf/ana_multi.pdf
- Augé M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier
- Barbier, R., 1997, *L'approche transversale l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos.
- Bastide R., 1990, « Anthropologie religieuse », in *Encyclopaedia Universalis, supplément*.
- Baubérot J., 1999, « Laïcité, sectes, sociétés », in Champion et Cohen, (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Le Seuil, p. 314-330
- Brougère G., Bézille H., 2007, « De l'usage de la notion d'informel dans le champ de l'éducation », in *Revue française de pédagogie*, n° 158, p.117-160
- Champion F., 1990, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, p. 17-69.
- Dubar C., 2010, *La crise des identités*, Paris, PUF
- Eliade M., 2004, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot
- Fabre M., 1994, *Penser la formation*, Paris, PUF
- Favret-Saada J., 1985, *Les morts, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard,
- Ginzburg C., 1992, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard
- Halloy A., 2007, « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique », in J. Noret et P. Petit (dir.), *Corps, performance, religion*, Paris, Publibook, p. 87-115.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion
- Hervieu-Léger D., 2001, *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy
- Jeffrey D., 1998, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin
- Lapassade, 1996, *Les microsociologies*, Paris, Anthropos.

- Laplantine F., 2003, « Penser anthropologiquement la religion », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, p.11-33.
- Le Breton D., 1991, *Passions du risque*, Paris, Métailié
- Lenclud G., 1992, « Le Grand Partage ou la tentation ethnologique », in Althabé, Fabre, Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1992, pp. 9-37
- Lesourd F., 2009, *L'homme en transition. Éducation et tournants de vie*, Paris, Anthropos.
- Liogier R., 2009, « L'individuo-globalisme : nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées », in *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n°1, p.135-154
- Liogier, R., 2012, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand-Colin.
- Luca N., « Quelles politiques face aux sectes ? La singularité française », in *Critique internationale*, 2002/4 n°17, p.105-125
- Luca N., 2011, *Les sectes*, Paris, PUF
- Lyotard J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit
- Mary A., 2010, *Les anthropologues et la religion*, Paris, PUF
- Mayer J.-F., 1985, *Sectes Nouvelles. Un regard neuf*, Paris, Ed. du Cerf
- Mulhern S., 1996, « Du 'lavage de cerveau' à la 'déstabilisation mentale' », in Introvigne et Melton (dir.), *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy, p. 99-102.
- Nathan T., 2012, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », in T. Nathan et I. Stengers, *Médecins et sorciers*, Paris, La Découverte, p.7-115
- Ollion E., « La secte sécularisée : étude d'un processus de requalification conceptuelle », in *Genèses*, 2010/1 n° 78, p.25-47
- Richardson J., 1996. « Une critique des accusations de 'lavage de cerveau' portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux: questions d'éthique et de preuve », in Introvigne et Melton (dir.), *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy, p.85-97
- Rodolpho A. L., 2007, « Réflexions sur le champ religieux en France: une mise en perspective a partir du terrain », in *Vibrant (Virtual Brazilian Anthropology)*, Volume 4 n°1 [en ligne] <http://www.vibrant.org.br/issues/v4n1/adriane-luisa-rodolpho-reflexions-sur-le-champ-religieux-en-france/>
- Vivien A., 1983, *Les sectes en France. Expression de la liberté morale ou facteurs de manipulations*, Rapport au Premier ministre
- Wilber K., 1987, *Les trois yeux de la connaissance*, Monaco, Le Rocher
- Willaime J.-P., 1993, « La religion civile à la française et ses métamorphoses », in *Social Compass*, 40(4), 571-580

Willaime J.-P., 1996, « Laïcité et religion en France », in Davie et Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, pp. 153-171

De nouveau les dieux ont soif

André Moisan

Maître de conférences en sociologie
Laboratoire LISE CNRS-CNAM

Enfin, ce qui constitue l'ossature de l'existence, ce n'est ni la famille, ni la carrière, ni ce que d'autres diront ou penseront de vous, mais quelques instants de cette nature, soulevés par une lévitation plus sereine encore que celle de l'amour...

N. Bouvier, 2001

Il se peut que nos lecteurs français soient un peu effrayés par ces mots de « quête de l'immortalité ». Pourtant il n'y a pas vraiment lieu de l'être, car cette quête est universelle et nous la trouvons partout dans le monde. Que nous l'acceptions ou non, cela fut l'aspiration la plus haute de l'humanité, en Occident comme en Orient. En fait, s'il y a une force qui unifie le monde, c'est justement cette quête humaine de la vérité et de la lumière, de la joie, de la liberté et de l'immortalité ; comme l'Inde, la France poursuit sa quête du divin : Liberté, Égalité, Fraternité. Et que représentent ces mots, sinon l'immortalité dans la collectivité.

Dr. Kireet Joshi, Président de la
Fondation Auroville, 2010.

Le fait religieux fait débat dans les sciences sociales. La thèse de la sécularisation comme mouvement inéluctable faisait auparavant consensus. Les manifestations du religieux n'étaient que réminiscences de l'ordre ancien, progressivement laminées par la lame de fond de la modernité. Les résurgences intégristes ou fondamentalistes n'étaient alors considérées que comme des soubresauts d'un obscurantisme condamné à rendre l'âme.

Plusieurs indices modifient progressivement la perspective et obligent à la reconsidérer. Comme le titrait récemment un hebdomadaire, si les institutions religieuses vont mal, les pratiques religieuses foisonnent. Le qualificatif de « nouveaux mouvements religieux » s'impose aux observateurs et chercheurs : ils

s'affranchissent des églises constituées pour inventer de nouveaux rites et de nouvelles pratiques. Les études empiriques confortent ces observations. L'enquête sur les valeurs des Français et des Européens (European Value Survey, *EVS*) retracent ainsi les évolutions depuis 1981, date de la première étude (Bréchon P. et Galland O., 2010). L'exploitation de la dernière en date (2008) fait ainsi ressortir que « les Français s'éloignent des institutions qui entendent incarner la religion mais témoignent d'un attachement renouvelé aux croyances articulées à cet ordre de l'activité sociale. [...] Une des façons de résumer la situation [...] est alors de distinguer d'un côté un recul de l'adhésion religieuse et de l'autre un maintien voire un développement de formes d'adhésion religieuse » (p. 232).

La voie européenne de la sécularisation n'apparaît plus comme un des modes obligés de la modernité au sein d'une globalisation qui maintient sur les autres continents la référence religieuse au fondement de la vie sociale et des institutions, les États-Unis au premier chef. La crise, par ailleurs, ou (pour ne pas reprendre à son compte cette appellation ambiguë) les profondes transformations en cours dans les domaines économiques, sociaux et politiques, questionnent les fondements de notre « vivre ensemble » et remet à l'ordre du jour les changements connexes et conjoints de l'individu et de son environnement. P. Viveret, économiste, philosophe, mais surtout animateur de courant de pensée à hauteur des enjeux internationaux, creuse son sillon depuis le forum social de Porte Alegre sur le thème suivant : tout changement social n'est pas concevable sans changement de l'individu¹. S. Hessel, en dialogue avec le Dalai Lama, reprend à son compte le projet d'une « démocratie spirituelle » (Dalai-Lama, Hessel S., 2012).

Si la « sociologie des religions » s'est développée sur un mode mineur en France (Dargent, p. 213), le fait religieux a pourtant largement contribué à la constitution de la discipline. Tant M. Weber que E. Durkheim y ont consacré des ouvrages, avec l'intention, pour ce dernier, d'y investiguer le fondement de toute vie sociale.

Comment reprendre le fil de cette question pour resituer les pratiques spirituelles qui affleurent et prendre consistance dans notre monde globalisé ? Nous assistons, c'est l'hypothèse faite ici, à des renouvellements de la pensée

¹ Le conseiller à la Cour des comptes évoque ainsi que « une des grandes mutations actuelles concerne les mutations spirituelles », cf. <http://www.millenaire3.com/Patrick-VIVERET-Ce-que-nous-experimentons-aujour.122+M5fea2eb2e64.0.html>

sociologique à leur sujet. La thèse traditionnelle de « désenchantement du monde » (Weber, 1905 ; Gauchet, 1985) est remise au travail. Signe et indicateur: des sociologues et anthropologues viennent de publier un livre reposant cette question : *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* (Caillé, 2012).

Pour être plus précis, et resserrer la focale, nous évoquons la spiritualité de préférence à religion. Celle-ci sera définie et développée par la suite comme le «développement d'une sensibilité reliante à l'invisible ». Ce resserrement de focale correspond d'ailleurs au maintien, sinon au développement de la «croyance » constaté empiriquement (cf. Dargent C., p. 232) alors même que l'adhésion religieuse faiblit.

Cette partie analytique sera suivie de propositions qui en découlent pour une recherche – action - formation à même d'activer et socialiser ces expériences spirituelles pour le développement d'une autoformation et de produire de nouvelles connaissances.

« A nouveau, les dieux ont soif »²

« A nouveau, les dieux ont soif » (Scubla, 2012, p. 92) : une telle affirmation mérite évidemment explication. Aussi déroutante qu'elle soit (mais M. Weber dans *Le savant et le politique* n'a-t-il pas évoqué la « guerre des dieux » au sein de notre modernité ?), elle illustre une évolution que la tradition sociologique nous permet de retracer à grands traits.

Le religieux, ciment du social

Pendant la majeure partie de son histoire, l'humanité s'est pensée au regard d'une transcendance ou, plus simplement, d'un monde qui l'englobait : suivant les termes de De Lara (2012), elle « se pense elle-même en pensant qu'un autre la pense ». La modernité ancre la césure qui nous est familière entre l'ordre du séculier et l'ordre du religieux. Mais elle ne peut le faire qu'à la condition que les hommes se conçoivent comme un ensemble distinct, réductible à eux-mêmes. C'est précisément ce que vient désigner le nouveau terme de « société ». Formulé au singulier, il est en fait très récent : il n'émerge que dans la première moitié du XIXème siècle. Pour A. Conte, à qui en est attribué la paternité, cette

² La première partie de cette contribution fera souvent référence à cette production collective sous la direction de A. Caillé (2012) : les sociologues et les anthropologues les plus avertis sur cette question y ont contribué en croisant leurs outils d'analyses et leurs résultats.

nouvelle façon de se concevoir comme ensemble saisissable en tant que tel passe par la création d'une nouvelle religion : la religion positiviste dont il définit le catéchisme, les rites, les temples et le calendrier (et qui survit encore actuellement au Brésil, pays qui a repris la devise de son auteur, « ordre et progrès », pour en faire celle de sa République). A. Conte aura, ainsi, eu le mérite de pousser à l'extrême la logique de ce retournement : la société devient « autotranscendante » (J.-P. Dupuy, cité par Scubla, p.219) et, comme toute transcendance, elle mérite qu'on lui rende grâce.

Ce nouvel objet de « société » s'offre à l'investigation scientifique – d'où la sociologie – pour en interroger les fondements. Point focal de l'investigation de Durkheim (1912), le premier, et avec lui toute une tradition sociologique et anthropologique, y retrouve l'empreinte du religieux : c'est le religieux (*le religare*, ce qui lie) qui fait tenir ensemble les hommes entre eux. Weber n'est pas en reste : toute une partie de son œuvre est consacrée à l'investigation de ces formes religieuses et de leur production sociale : le protestantisme, pour celle qui est la plus connue (à l'origine, selon lui, de la naissance du capitalisme), mais aussi le judaïsme antique, les religions orientales (hindouisme et bouddhisme). M. Mauss ouvre la voie anthropologique française en intégrant le religieux dans la dimension plus large que constitue le symbolique, sans pour autant l'y réduire.

Évidemment, les réponses à cette question du lien de société se cherchaient, à cette époque, dans des sociétés antérieures ou contemporaines encore indemnes de la modernité, pour mieux saisir en retour les caractéristiques de notre société contemporaine.

Le projet de la modernité³ qui consiste à s'affranchir de toute transcendance exogène, en est-elle pour autant quitte de toute référence religieuse ? L'objet duquel émane la transcendance s'est en quelque sorte déplacé pour s'investir symboliquement vers la société elle-même, ses formes institutionnelles (l'État), ses croyances partagées dans la capacité des hommes à maîtriser tant son destin que celui de l'univers par le fait de sa seule raison. Des auteurs comme R.

³ Cette notion de modernité fait l'objet de différentes définitions. Nous nous tiendrons, quant à nous, à celle de C. Tapia (2012), qui se réfère à l'anthropologue G. Balandier pour faire la distinction entre société de tradition et les sociétés de modernité : « La plupart des sociologues s'accordent sur l'idée qu'à ce type de société [la société de modernité] correspond à un individu en quête de rationalité, troquant la transcendance contre l'autonomie (définie parfois comme autosuffisance), la laïcité, la participation active aux avancées du progrès scientifique et technique »

Debray, M. Gauchet, L. Scubla, entre autres, soulignent ainsi le *religare* qui gît comme constituant de notre être collectif, républicain et laïc.

Le désenchantement de Prométhée

Cette autotranscendance semble aujourd'hui se briser sur les impasses de la modernité. Les alertes n'avaient pas manqué au sein même de sa grande phase d'épanouissement. M. Weber (1905), après avoir évoqué le « désenchantement du monde » - par le fait d'une société délivrée de toute croyance magique – s'alarmait de son pendant maléfique, celui de la « cage de fer » qui risquait d'enfermer toute l'activité humaine dans les rets la seule raison instrumentale. Avant lui, Durkheim (1893) avait souligné les risques d'une division du travail ne fournissant plus de sens collectif à des individus atomisés et à une société anomique. Mais les choses vont devenir plus sérieuses quand cette modernité, selon un point de vue largement partagé par les sociologues, a tourné court à partir des années 1980 pour verser dans la post-, l'hyper- ou une nouvelle modernité, selon les différents qualificatifs utilisés par différents auteurs. G. Lipovetski (1983) évoque « l'ère du vide » par carence d'un sens collectif lié au développement d'un individualisme narcissique. M. Gauchet (2012), surtout, mettant à profit l'héritage de Durkheim pour interroger ce projet séculier habité par la croyance de son propre pouvoir sur elle-même, annonce son épuisement et son « désenchantement », se traduisant par une « déshumanisation du monde »⁴. « Nous avons eu cinq siècles de transition moderne, 1500 – 2000, cinq siècles durant lesquels la lente rupture avec l'ordre des dieux s'est coulé dans une forme religieuse maintenue du lien social » (p. 309). Ce legs des religions s'est épuisé. Mais « cette conquête métaphysique a pris un visage social inattendu. Elle a achevé d'émanciper les individus. (...) elle leur a donné, ou elle tend à leur donner, les pleins pouvoirs sur eux-mêmes. Mais ce faisant, elle a vidé de substance la perspective d'un pouvoir collectif » (p. 310). Le sociologue classique est ainsi pris à contre-pied et désemparé (comme l'était Durkheim auparavant) : le social surplombant ou immanent n'est plus source et origine de croyances, même séculières (d'où son constat d'une « déshumanisation du monde »).

A. Caillé part de prémisses différentes. Toute consistance du lien social, pour lui, se tient dans l'échange don / contre-don, construisant à lui seul le véritable tissu du « vivre ensemble ». Il aboutit pourtant à des conclusions similaires à

⁴ « La déshumanisation du monde » était le thème d'un colloque organisé par le GEODE à Paris le 14 juin 2001.

celle de M. Gauchet : « Jusqu'à présent, l'ordre de la société fonctionnelle-utilitariste a bien fonctionné parce qu'il puisait dans des réserves de sens, extra-ou anti-utilitariste, léguées par les siècles passés. Il apparaît assez clairement désormais que ces réserves de sens s'épuisent et que par hypothèse elles ne peuvent pas être reconstituées sur la seule base de la symbolique conditionnaliste »⁵ (Caillé, 2000, p. 118).

Ces constats, liés autant à un individualisme déconnecté (un narcissisme contemporain) qu'à l'emprise de la raison instrumentale, sont corroborés par C. Taylor (2010), qui reprend à son compte ce constat de « désenchantement du monde », au fondement du « malaise de la modernité ».

Pourtant, ces termes de « désenchantement », de « déshumanisation », d'épuisement du sens, ne font que décrire ce que nous ne sommes plus, sans indiquer ce que nous sommes. Ils utilisent une toise ancienne, celle de la modernité, inapte à révéler le nouveau.

Au fond, de quoi s'agit-il ? Tout simplement, de l'épuisement de la figure Prométhée, qu'A. Camus nous invitait pourtant à considérer « heureux ». Épuisement de cette entreprise audacieuse d'arracher le feu aux dieux⁶, le feu de la connaissance et du pouvoir d'une humanité auto-suffisante et auto-productrice d'elle-même, centre à elle seule de l'univers qu'elle prétend devoir et pouvoir maîtriser du seul fait de la Raison⁷.

Cet échec anthropo-centrique appelle un décentrement, probablement de même échelle que celui opéré par Galilée (la terre n'est pas le centre du monde planétaire) ou les sciences humaines et sociales (la conscience que l'individu a de lui-même ne constitue pas sa réalité : son inconscient lui échappe, des déterminismes sociaux construisent sa vie à son insu). Il s'agit, cette fois, de se hisser à hauteur d'univers – matériel, animal et végétal, forces visibles et invisibles, dont l'humanité n'est qu'une des parties prenantes. C. Taylor (2010) y

⁵ Par symbolique conditionnaliste, il faut entendre les relations d'échange de type « donnant - donnant ».

⁶ Un des meilleurs symboles de cette audace prométhéenne au creuset de notre modernité se trouve dans un gratte-ciel de Manhattan (et on sait comment l'érection de ces tours qui bravaient les lois de la pesanteur a fait débat au départ de leur construction), l'Empire State Building : une vaste fresque représentant la scène mythique de Prométhée s'emparant de la torche de feu dans l'Olympe des dieux a été peinte par le communiste mexicain Diego Riviera pour le compte de Roosevelt, fleuron du capitalisme américain. Comment mieux signifier cette communion du capitalisme et du communisme dans la même religion « autotranscendante » !

⁷ Voir à ce sujet la critique constante de F. Flahault, en particulier dans son livre *Le crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure humaine*, 2008.

voit même une certaine urgence : « Nous avons peut-être besoin de nous percevoir nous-mêmes comme une partie d'un ordre plus vaste auquel il nous faut nous soumettre. On peut même penser que c'est urgent. Si nous retrouvions un sentiment du devoir à l'égard de notre environnement et de la nature, cela aiderait à repousser le désastre écologique » (p.95).

L'homme incertain et incomplet

La figure de Prométhée, face diurne héroïque du siècle des Lumières (Durand, 1992), laisse place à un individu incertain, démuné. On sent, les sociologues - ceux qui rendent le mieux compte de ce dessaisissement social à consistance religieuse qui donnait corps à l'individu en le faisant « tenir debout » - comme désarmés devant ces nouvelles figures individuelles. Le narcissisme social apparaît comme la figure la plus saisissable immédiatement de la dilution des liens sociaux traditionnels. Et pourtant, ils ne peuvent s'en contenter... C. Taylor (2010) note l'altruisme chez les jeunes. Gauchet est en quête des nouvelles formes psychiques congruentes à ces nouveaux modes d'exister socialement. Dans le fil de son « désenchantement du monde » et pour le dépasser, il tente d'explorer « ce substrat de l'anthropologique de l'épreuve de l'invisible tel que précisément le retrait de l'invisible institué le laisse à nu » (Gauchet 2010, p. 394). D'un point de vue militant, pour faire face aux dangers de la mondialisation, et à cet *hubris* de la démesure capitaliste, P. Viveret (2012) appelle au développement d'un nouvel individu.

Bref, l'individu « plein » et sûr de lui se retrouve sans protection quand ce projet émancipateur de la modernité, comme une vague, se retire une fois son œuvre achevée de délabrement des étayages religieux. Le laissant seul, à nu. Au contact et à vif, toute sensibilité éveillée à un ordre plus vaste qui le dépasse et le contient.

Aussi, on ne peut être que frappé par les ruses de l'histoire : le projet individualiste de la modernité européenne nous revient comme un boomerang de l'Orient. Deux de ses élèves en reprennent le flambeau pour indiquer des voies de son dépassement : Sri Aurobindo et Mohammed Iqbal⁸. Tous deux fils de l'Empire des Indes, ils ont su tirer le meilleur des apports de l'Occident (en

⁸ M. Iqbal est en même temps le père fondateur du Pakistan : il s'est opposé aux appels de Gandhi, entre autres, pour refuser la partition sanglante de 1947. Cette conjonction entre une ouverture à un dépassement de la modernité et l'attachement à un particularisme qui s'est traduit par une des épreuves les plus sanglantes de l'histoire ne laisse pas d'interroger.

fréquentant, en particulier, assidument leurs universités). Le premier évoque « l'avènement de l'âge subjectif » qui doit prolonger pour le dépasser « l'âge de l'individualisme et de la raison » de l'occident (Sri Aurobindo, 1918)⁹. Le deuxième lui fait écho pour prendre acte de l'apport occidental, mais comme lui, note l'impasse de « l'égoïsation » qui demande à être dépassé par la spiritualisation (Bidar, 2010).

La métamorphose – concept cher à E. Morin – s'accomplit ainsi quand le terreau des traditions les plus anciennes offre les réserves d'interprétation et de sens pour un individu émancipé (projet de la modernité à poursuivre), cette fois relié à toutes les forces de l'univers comme altérité fondamentale.

La résurgence de la spiritualité

C'est que d'autres formes de sensibilité « reliante » à l'invisible se développent, pour lesquelles le terme de spiritualité apparaît plus adéquat que celui de religion.

Invisible : c'est le terme même qu'utilise A. Caillé (2012) dans sa reformulation actualisée des apports récents de la sociologie, tel qu'il l'opère dans ses « Nouvelles thèses sur la religion ». Pour la première fois, probablement, cette science du social intègre ouvertement la relation à cet invisible comme constitutif de notre être collectif, sans l'attribuer exclusivement aux seules civilisations premières et traditionnelles : « - L'alliance entre les humains va de pair avec l'alliance avec les invisibles. On ne peut être allié que de ceux qui s'allient aux mêmes invisibles ou qui respectent les invisibles de leurs alliés. - Les sociétés comme les individus se définissent eux-mêmes en définissant simultanément leurs rapports aux autres humains et aux entités invisibles ». (p. 314). Il existe donc une « réalité de l'invisible, une altérité irréductible du monde », niées par nos modernes séculiers, ce qui les a conduit à sacrifier le *religare* (le lien) « jusqu'à l'obligation faite à tous de communier dans le corps mystique des humains visibles » au détriment du *relegere* (relire : autre interprétation étymologique du terme religion) (p. 319).

Spiritualité : le terme correspond mieux à cette « après modernité » où la sensibilité reliante à l'invisible se déconnecte des ganges socio-politiques

⁹ Il évoque ainsi cette nouvelle ère : « Commencant par approfondir l'expérience intérieure de l'homme, puis restituant à l'espèce la vision profonde et la connaissance de soi, à une échelle sans précédent peut-être, le subjectivisme doit finir par révolutionner l'expression collective et sociale de l'humanité » (p. 41).

précédentes : sensibilité fortement individualisée de mise en contact, mais tout autant reliaante¹⁰.

C'est dans ce contexte de primat de l'individu que « de nouveau, les dieux ont soif ». Les pratiques spirituelles apparaissent d'un jour nouveau. Les formes s'esquissent sous la plume de divers observateurs, sous les traits ci-dessous (il s'agit ici de traits stylisés de ces nouvelles pratiques, qui coexistent évidemment avec des formes plus anciennes et traditionnelles).

1. Le primat de l'expérience. C'est à l'aune de ce qu'éprouve l'individu que se forge la croyance, et non suivant la conformité à une norme. Dans cette épreuve, il s'agit tout autant de pratiques et de relations accumulées que du vécu subjectif où s'éprouve une relation à un moment donné. « L'objectif du croire contemporain, écrit le sociologue des religions, P. Michel (2012) – n'est pas d'aboutir à une "identité religieuse" (pensée comme "stable") mais de s'éprouver comme croire dans un mouvement. Dès lors, ce qui est en cause, c'est le rapport à l'expérience, et le primat de celle-ci sur le contenu de la croyance ; à l'authenticité, et au primat de celle-ci sur la vérité (...) » (p. 156).

C. Taylor (2010), qui s'est fait le critique du narcissisme contemporain, note également cette culture de l'authenticité, mais pour en distinguer deux niveaux. Elle peut rester « autoréférentielle », autosuffisante et s'enfermant sur elle-même « contre quelque chose qui se dresserait au-delà » (p. 88). Mais l'auteur signale que là n'est pas la voie obligée, et qu'à l'inverse « nous trouverons une plénitude authentique seulement par rapport à une réalité supérieure qui possède une signification indépendante de nous et de nos désirs » (p. 88).

2. La disqualification de la référence à un absolu. Dans le prolongement du point précédent, c'est la relation qui prend sens davantage que l'objet : relation située, contingente, et donc mouvante, à l'encontre d'un absolu surplombant imposant sa pérenne présence. P. Michel (2012), à nouveau, nous signale comment « nous sommes en fait passés d'un monde fictivement stable, c'est-à-dire organisé par référence à des stabilités auxquelles il était possible de faire croire, à un monde effectivement investi et géré par le mouvement, à la stabilité duquel il n'est plus possible de faire croire. » (p. 160). D'où le souci « d'être dans la vérité » plutôt que « de prétendre la détenir » et cet ancrage relativiste du croire, évoluant avec le temps, l'expérience et les rencontres.

¹⁰ Ce qui participe de la définition de l'esprit dont G. Pineau (2006) nous dessine le bassin sémantique.

3. Une actualisation choisie de la transmission. On a souvent glosé sur ces pratiques de « bricolages » ou de « braconnages » par lesquels chaque impétrant se confectionnait ses propres croyances et ses modes de croire à partir de matériaux hétéroclites offerts dans le grand marché des biens religieux, mythiques et symboliques. Il faut pourtant y voir d'abord la marque d'une transmission choisie, et non plus donnée ou subie par l'environnement social et familial. O. Roy (2008) mentionne comment cette appartenance religieuse se déconnecte de plus en plus des conditions de sa naissance, ce qui correspond pour lui à une « inculturation ». On pourrait ajouter que, même dans le cas de transmission dans la filiation comme pour l'islam des jeunes fils de migrants, l'adhésion religieuse se fait au prix de sa redéfinition (Khoroskavar, 1997).

Mais cette recomposition individuelle n'est jamais sans rattachement choisi à des traditions, qu'elles soient d'origine orientales, animistes, dans l'immanence du monde, etc. ou encore dans des traditions philosophiques antiques ou contemporaines. Elle est filiation, mais dans un spectre élargi de références (au prix trop souvent, selon O. Roy, d'une pauvreté d'assimilation de leurs fondements).

4. Et enfin, un ancrage dans un universel ouvert par la mondialisation. Cet universel prend deux dimensions :

a. le sentiment d'appartenance à une humanité plurielle dans laquelle sa propre croyance s'inscrit comme expression singulière sans pour autant disqualifier les autres croyances ;

b. le sentiment d'une aventure partagée liée à la survie de notre planète-terre et des liens propres qui nous unit à elle.

Peut-on parler d'idéal-type, selon la définition et l'usage de M. Weber, pour regrouper ensemble ces traits pour les articuler entre eux et faire sens ? Et pour le situer comme abstraction émergeant d'une réalité qui en présente toujours des contours amoindris, plus complexes, moins lisibles ? Il est trop tôt pour envisager de le stabiliser ainsi.

Mais d'ores et déjà, il contient en creux les axes constitutifs d'une recherche / action / formation.

Une recherche / action / formation pour socialiser l'expérience spirituelle et la réfléchir

Pour passer d'une posture de chercheur à celle de l'acteur / chercheur, à la fois engagé et engageant¹¹, comment mettre en culture ces pratiques constitutives de notre « être au monde » (pour reprendre l'expression d'Heidegger) ? Comment les mettre à contribution pour le développement d'une autoformation existentielle ? Comment produire de la connaissance, dans toutes ses dimensions : explicites et implicites, socialisées et intériorisées ? Les principes même d'une recherche / action / formation découlent des développements précédents : ils tiennent en deux propositions.

L'impératif de l'expérience

Ce premier impératif découle naturellement de la première des caractéristiques des nouvelles croyances et des nouveaux modes de croire, qui privilégie le primat de l'expérience sur le contenu de la croyance (cf. supra).

C'est aussi une exigence méthodologique, celle de se situer hors de tout champ normatif, en partant de l'épreuve même de chaque histoire de vie : ce qui vaut est ce que l'individu peut en dire, et non la référence à telle ou telle doctrine ou norme.

C'est tout simplement aussi se situer radicalement du côté de l'émancipation, par l'expression démocratique des questions, confrontations, cheminements, rencontres, renoncements, convictions provisoires comme autant d'appuis momentanés, qui constituent chaque parcours individuel¹².

¹¹ C'est une des spécificités et une des conditions de membre du Graf.

¹² La référence première à l'expérience est aussi la voie de l'émancipation. Cf. la référence de Dewey, citée par l'appel à communication du colloque du CREAD : « Formes d'éducation et processus d'émancipation » à Rennes, du 22, 23, 24 mai 2012 : « La démocratie est croyance en la capacité de l'expérience humaine de générer les buts et méthodes qui permettront à l'expérience ultérieure d'être riche et ordonnée. Toutes les autres formes de foi morale et sociale reposent sur l'idée que l'expérience doit, à un moment quelconque, être soumise à une forme de contrôle extérieur, à quelque "autorité" censée exister en dehors des processus de l'expérience. La démocratie est la conviction que le processus de l'expérience importe davantage que tel ou tel résultat particulier - les résultats particuliers ayant une valeur ultime uniquement s'ils servent à enrichir et à ordonner la suite du processus. Puisque le processus de l'expérience peut être éducatif, la foi en la démocratie est inséparable de la foi en l'expérience et en l'éducation. Toutes les fins et toutes les valeurs qui sont coupées de ce processus constant deviennent des arrêts, des formes de fixation. Elles tendent à figer ce qui a été gagné au lieu de s'en servir pour ouvrir la voie à des expériences nouvelles et meilleures », Dewey, J. (1939). "Creative democracy". In *The Latter Works*, Vol. 14. Carbondale : Southern Illinois University Press.

L'interculturel comme scène de rencontres

L'expérience largement partagée ne se situe plus, d'emblée, dans le giron des appartenances partisans et/ou confessionnelles, mais dans le grand champ ouvert de la mondialisation et de la confrontation à l'Autre.

Encore faut-il s'entendre sur l'interculturalité, la pluriculturalité, le transculturel. Ils constituent, semble-t-il, un vaste processus d'intégration / différenciation : par leur mise en circulation, leur contact réciproque, les cultures et leurs référents symboliques s'identifient par leurs différences, tendent ainsi à se tenir et exister l'une par rapport l'autre tout en distinguant ce qui les spécifie et les rend irréductibles. Contrairement à la perspective d'uniformisation mondiale, il s'agirait plutôt d'un double processus d'identification complémentaire : je manifeste mon appartenance à cette humanité dans et par ma singularité, et ce, d'autant plus que j'identifie ce qui me singularise et me fait vivre un, sujet singulier, avec les autres.

Un précédent existe de ces rencontres qu'on qualifierait aujourd'hui de transculturelle : celle de Romain Rolland, grand ami et observateur de la fermentation politique, intellectuelle et spirituelle de l'Inde de la première moitié du XXème siècle¹³. En préface à son livre sur Ramakrishna, en guise d'avertissement au lecteur d'occident (qui précède celui adressé au lecteur d'orient, où il marque ses limites dans l'adoption de conceptions hindoues – celle de la réincarnation, par exemple), il note ainsi, après avoir fait part de son origine nivernaise qui ne « laissait filtrer aucun élément du dehors » :

Quand plus tard j'ai, le bâton à la main, parcouru les routes de la pensée, je n'ai, dans aucun pays, rien trouvé d'étranger. Toutes ces formes d'âmes, dès l'origine, connues ou pressenties, étaient miennes. (...)

Je viens de retrouver la clef d'un escalier perdu, qui mène à quelques-unes de ces âmes défendues. L'escalier, dans le mur, lové comme un serpent, se déroule du fond des souterrains du Moi jusqu'aux hautes terrasses dont couronne le front de la chevelure des étoiles. Rien de ce que j'ai vu ne m'était paysage inconnu. Tout cela, je l'avais vu déjà, et je le savais bien, mais je ne savais pas où. J'avais plus d'une fois récité de mémoire - non sans fautes – la leçon de pensée, que j'avais jadis apprise (mais de qui ? d'un de mes mois très anciens...). Je la relis

¹³ Il a ainsi écrit tour à tour sur : Ramakhrisna, Vivenakanda, Gandhi.

aujourd'hui, au clair et au complet, dans le livre de vie que me tend le génial illettré qui en savait par cœur toutes les pages : Ramakrishna. (p. 17-19).

A sa manière, Romain Rolland illustre ce triple processus de reconnaissance provoqué par ces rencontres, celui que décrit P. Ricœur (2004) sous la forme de l'identification, la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle. Par la grâce du contact, j'identifie, je distingue ce qui me singularise ; par là, je m'y reconnais : cette singularité est la mienne ; elle prend corps et elle prend sens au sein d'une pluralité « autre », une altérité que j'adopte dans le même temps où je m'y sens reconnu.

C'est bien dans ce creuset d'expériences portées par des sujets s'autoformant sur la grande scène de rencontres des cultures et civilisations que s'activeront des idées fertilisantes et des fertilisations de connaissances nouvelles.

Cultiver notre « étrangeté » au monde pour se tenir ensemble

C'est bien là le défi et le pari.

Plus de normes par imposition, de croyances collectives héritées, y compris dans le rêve prométhéen d'une humanité maître de son destin et de l'univers. Renvoyés à nous-mêmes pour se « tenir debout » (suivant les termes de D. Martucelli) et pour se tenir ensemble.

Autoformation et altérité ont partie liées.

Reprenant à son compte les analyses sociologiques mobilisées plus haut, Julia Kristeva (1988) conclut ainsi le parcours philosophique de l'étranger dans la philosophie occidentale :

En l'absence d'un nouveau lien communautaire – religion salvatrice qui intégrerait la masse des errants et des différents dans un nouveau consensus, autre que celui du "plus d'argent et de biens pour tout le monde" -, nous sommes amenés, pour la première fois dans l'histoire, à vivre avec des différents en misant sur nos codes moraux personnels, sans qu'aucun ensemble embrassant nos particularités ne puisse les transcender. Une communauté paradoxale est en train de surgir, faite d'étrangers qui s'acceptent dans la mesure où ils se reconnaissent

étrangers eux-mêmes. La société multinationale serait ainsi le résultat d'un individualisme extrême, mais conscient de ses malaises et de ses limites, ne connaissant que d'irréductibles prêts-à-s'aider dans leur faiblesse, une faiblesse radicale dont l'autre nom est notre étrangeté radicale.

Pour J. Kristeva - et, en cela, elle reste fidèle à la tradition psychanalytique - « l'étrangeté en nous », c'est notre inconscient, irréductible à l'analyse que la pratique de l'analyse fait émerger sans l'épuiser. Mais n'est-ce pas, aussi, cette porte de l'invisible et de l'insondable de notre « être social au monde », cette porte qu'osent entrouvrir les pratiques spirituelles ?

Ce serait nous relier, et de belle manière, à notre héritage grec qui affichait sur le temple de Delphes cette maxime (sans en omettre la deuxième partie, trop souvent amputée) : « Connais toi toi-même, et tu connaîtras l'Univers et les dieux ». Autrement dit : une autoformation dialoguante avec le monde et ses esprits.

Bibliographie

- Bidar A., 2010. *L'islam face à la mort de Dieu*, Paris, François Bourin Editeur.
- Bouvier N., 2001, *L'usage du monde*, Paris, Payot
- Bréchon P. & Galland O. (dir.), 2010. *L'individualisation des valeurs*. Paris, Armand Colin
- Caillé A. (dir.), 2012. Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique, Paris, La Découverte
- Caillé A., « Nouvelles thèses sur la religion », in Caillé A. (sous la dir.), 2012. *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Paris, La Découverte
- Dalai-Lama, Hessel S., 2012, Déclarons la paix ! , Pour un progrès de l'esprit, Indigene Eds
- Dargent C., 2010, « Déclin ou mutation de l'adhésion religieuse ? », in Bréchon P. & Galland O. (dir.), *L'individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin.
- Durand G., 1969, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod
- Flahault F., 2008, Le crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure humaine, Paris, Eds. Mille et une nuits.

- Gauchet M., 2012, « Ce que nous avons perdu avec la religion ? », in Caillé A., *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Paris, La Découverte, p. 308-310
- Gauchet M., 2003, *La condition historique*, Paris, Stock
- Gauchet M., 2010, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard
- Khoroshkavar F., 1997, *L'Islam des jeunes*, Paris Flammarion.
- Kireet J., 2010, « L'Inde et la France », in *La nouvelle revue de l'Inde* n°4, Paris, L'harmattan, p.48-50
- Kristeva J., 1988. *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard
- Martucelli D., 2002, *Grammaire de l'individu*, Paris, Gallimard
- Michel P., 2012, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », in Caillé A. (dir.), *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Paris, La Découverte, p.155-166
- Ricœur P ., 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock
- Rolland R., 1973, *La vie de Ramakrishna*, Paris, Robert Laffont
- Roy O., 2008, *La sainte ignorance. Le temps des religions sans culture*, Paris, Seuil.
- Scubla, « Les hommes peuvent-ils se passer de religion ? », in Caillé A. (dir.), 2012. *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Paris, La Découverte
- Tapia, C., 2012, « Modernité, postmodernité, hypermodernité », In *Connexions* 97/2012-1, p. 15-25
- Taylor C., 2010. *Le malaise de la modernité*, Paris, éditions du cerf.
- Viveret P., 2012, *La Cause Humaine, du bon usage de la fin d'un monde*, Paris, Editions Les Liens qui Libèrent
- Weber M., 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon

De nouveau les dieux ont soif

La dimension spirituelle de la formation existentielle

Pascal Galvani

Professeur de psychosociologie
Université du Québec à Rimouski

Les recherches sur l'autoformation existentielle visent à comprendre comment nous nous formons tout au long de la vie (Galvani, 2010). Poser la question de l'autoformation existentielle c'est questionner la dimension formatrice des différents moments d'apprentissage, de travail, de voyage, d'amours, de naissances et de morts, etc. C'est explorer les différentes temporalités depuis la maturation lente et quasi invisible des expériences immergées dans le quotidien ; jusqu'aux transformations bouleversantes qui surgissent des expériences limites. Le projet peut sembler démesurément ambitieux pour les sciences humaines. Mais il reste que, dans un monde en mutation, les pratiques de formation des adultes sont sans cesse confrontées à la question du sens de la formation par, pour et dans l'existence (Galvani, 2010). Dans cette troisième partie des regards croisés nous souhaitons explorer les interactions entre l'autoformation existentielle et la mondialisation interculturelle qui entraînent la diffusion des différentes pratiques spirituelles.

Aborder le thème de la spiritualité du point de vue de la recherche en formation peut être effrayant au premier abord tant il est associé aux religions, aux sectes, ou encore au fleurissant marché dit du « new-age ». Alors, pourquoi faudrait-il en parler ? Et comment ?

Peut-on dégager une perspective théorique spécifique pour les recherches et les pratiques de formation ? Comment les théories et les pratiques de formation abordent-elles la dimension existentielle des transformations de la vie adulte ? Quelle est la place des pratiques spirituelles dans les pratiques de formation d'adultes ?

Pour aborder ces questions il est probablement nécessaire de revenir de manière critique sur les conceptions de la formation pour la dégager des instrumentalisation économiques ou sociales dont elle fait l'objet. Depuis les origines des mouvements d'éducation populaire puis de l'éducation permanente des perspectives émancipatrices et critiques ont ouvert la question du sens existentiel (Honoré, 1992) et des pratiques de soi (Foucault, 1984) ou de formation de soi dans la *Bildung* (Fabre, 1994). Henri Hartung qui écrivit l'un des premiers ouvrages sur l'éducation permanente en 1966 publia aussi un livre intitulé *Spiritualité et autogestion* (1978) dans lequel la spiritualité est vue comme une « pratique autogestionnaire quotidienne d'éducation permanente alternative ».

Ces approches critiques ont en commun d'envisager la formation à l'ampleur de la vie et dans toutes ses dimensions cognitive, pratique, et existentielle. Elles se distinguent par leur perspective transdisciplinaire croisant philosophie pratique, l'anthropologie interculturelle, psychosociologie humaniste, phénoménologie herméneutique, pratiques artistiques créatives, savoirs traditionnels, etc.

Pourquoi ? La formation permanente est un nouveau champ de la quête existentielle

Depuis les mouvements d'éducation populaires et de formation permanente la formation s'est ouverte à l'amplitude de la vie elle-même. Le champ de la formation permanente s'est constitué comme un « droit à la promotion, à la culture à la formation », mais il est aussi une « conséquence de l'accélération des évolutions technologiques » (Honoré, 1977, 1992). Les transformations technologiques et sociales des sociétés post-modernes ont provoqué l'effritement des sources institutionnelles de sens et l'éclatement des rôles sociaux. Cette crise du « sens socialement institué », que Barel décrivait comme la « société du vide », a renforcé et dynamisé la quête personnelle et existentielle d'un « sens instituant » (Barel, 1984 ; Castoriadis, 1975). L'accélération des changements technologiques et la transformation des modes de vie ont ainsi plongé les acteurs sociaux et les pratiques de formation permanente dans un questionnement existentiel.

La question existentielle est donc implicitement posée par les pratiques de formation permanente. Le projet humaniste de l'éducation permanente, en visant le déploiement de tous les talents tout au long de la vie, a réintroduit de

fait l'interrogation existentielle à partir de la praxis de la transformation de soi. Elle retrouve de manière séculière le projet de la formation spirituelle pensée par la tradition herméneutique et phénoménologique de la *Bildung*.

Schématiquement la *Bildung* est travail sur soi, culture de ses talents pour son perfectionnement propre. Elle vise à faire de l'individualité une totalité harmonieuse la plus riche possible, totalité qui reste liée pour chacun à son style singulier, à son originalité. La *Bildung* est donc la vie au sens le plus élevé. (Fabre, 1994, p.135).

De même pour Charles Taylor (2003) la formation de l'identité moderne peut être caractérisée comme une démocratisation de l'accomplissement personnel et des modèles de formation spirituelles détenues antérieurement par des élites sociales ou initiatiques.

Comment ? Quelle spécificité du point de vue de la formation ?

A la lecture de quelques penseurs de la formation on peut commencer à dégager une perspective propre, une approche de l'esprit spécifique à la formation. L'esprit peut se concevoir comme un mouvement de transformation des représentations, des pratiques et des attitudes d'un sujet. Un dynamique dialectique de la conscience qui articule une double boucle : une boucle de rétroaction¹ sur les conditionnements socio-historique qui l'on fait naître et une boucle récursive de soi-sur-soi.

La réflexivité de l'esprit à lui-même constitue une boucle récursive qui produit selon l'intention du sujet, la conscience de soi, la conscience des objets de sa connaissance, la conscience de sa connaissance, la conscience de sa pensée, la conscience de sa conscience. (Morin, 2008, p.139)

Desroche, une posture laïque

Si les pratiques et les théories de la formation peuvent aborder la dimension spirituelles elles doivent le faire selon leur point de vue spécifique. A la différence des écoles initiatiques ou religieuse, la formation se déploie dans des

¹ La boucle de rétroaction (feed-back) désigne l'interaction entre un système et son environnement et vise la régulation. La boucle récursive désigne l'auto-organisation d'un système, c'est à dire sa capacité à agir sur lui-même.

contextes laïques. Les pratiques comme les recherches en formation ne peuvent impliquer l'adhésion à quelconque système symbolique ou dogmatique.

Le champ de la formation touche de multiples dimensions psychologiques, artistiques, ou spirituelles sans se confondre avec la psychologie, l'art ou la religion. Dans l'un de ses derniers articles Henri Desroche cherchait à préciser un statut « qui n'existe pas encore » à la formation existentielle et aux formateurs : « le statut de pasteurs d'âmes séculiers, qui n'aurait pas besoin d'être médecins et pas le droit d'être prêtres. » (1993, p.62)

Un statut qui n'existe pas encore. Quel statut ? ... le statut d'un maïeuticien qui... n'aurait pas besoin d'être médecin et pas le droit d'être prêtre... en tout cas, pas besoin d'exercer un sacerdoce et pas le droit de s'arroger une cléricature, pas le droit d'être confessionnel. (Desroche, 1993, 62-63)

Bachelard, la formation de l'esprit scientifique comme spiritualisation

Déjà Bachelard, dans son livre *La formation de l'esprit scientifique* définissait la formation comme une spiritualisation :

En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation. (...)

Accéder à la science, c'est spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé. (...)

L'éducateur et l'éduqué relèvent d'une psychanalyse spéciale. En tout cas, l'examen des formes inférieures du psychisme ne doit pas être négligé si l'on veut caractériser tous les éléments de l'énergie spirituelle et préparer une régulation cognito-affective indispensable au progrès de l'esprit scientifique. (2000, p13-19)

Bateson, l'esprit comme écoformation

Pour Bateson l'esprit se conçoit comme un soi-dans-un-contexte. Il nous faut quitter la représentation idéaliste d'un esprit conçu comme entité à l'« intérieur » d'un individu. L'écologie de l'esprit nous invite à voir l'esprit comme réseau de communication qui relie l'individu et l'environnement.

Le mot « esprit » (mind), (...) désigne ici le système constitué du sujet et de son environnement. S'il y a de l'esprit (comme chez Hegel), ce n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur, mais dans la circulation et le fonctionnement du système entier. (Bateson, 1977, p.11).

Fabre, la bildung ou la formation comme la vie même de la conscience

Dans son ouvrage *Penser la formation* Michel Fabre note que les approches critiques en formation reprennent la tradition de la bildung ouverte par Hegel. La formation envisagée du point de vue de l'expérience existentielle vécue se confond alors avec le mouvement même d'émergence de la conscience.

Avec la *Bildung* romantique, la formation devient l'expérience d'un sujet dans sa quête de soi ; la vie elle-même en tant qu'elle construit et détruit des formes. (...) Telle est la leçon qu'ont retenue les courants de l'autoformation ; en particulier les courants dits bio-épistémologiques. (Fabre, 1994, p.150)

Pour Fabre, les pratiques de formation contemporaine sont des formes sécularisées de la quête de sens qui tendent à remplacer les modèles religieux antérieurs.

Dans le monde occidental contemporain, qui a rompu avec la révolution politique ou la conversion religieuse, la quête du sens prend désormais largement la forme d'une demande de formation. Et celle-ci peut être interprétée comme une grande figure de l'aventure moderne, comme une figure du salut. Bref, on attend de la formation la naissance à la vraie vie ! (Fabre, 1994, p.262)

Honoré, l'esprit comme reliance, appel au questionnement et ouverture à l'existence formative

Bernard Honoré dans sa contribution à ce numéro revient sur différentes approches de l'Esprit pour retenir les éléments suivants : reliance au monde, appel au questionnement, dynamique d'évolution, réflexivité dans l'action. Pour Bernard Honoré la formativité est la condition existentielle de toute activité humaine. « La spiritualité de l'action de formation reste à dévoiler en sa dynamique, en son élan » (Honoré, dans ce volume)

Il ne s'agit donc pas d'ajouter de la spiritualité à la formation mais bien d'ouvrir les pratiques de formation à la dimension spirituelle de l'existence.

La formation comme subjectivation : exercices spirituels et philosophie pratique

Plusieurs philosophes ont particulièrement contribué à penser la formation comme pratique spirituelle de subjectivation (Foucault), comme manière de vivre et exercice spirituel (Hadot) ou comme devenir (Jankélévitch).

Foucault, une conception de la spiritualité comme travail de subjectivation

Le travail de Michel Foucault est une histoire de mode de subjectivation qui cherche à montrer « quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet » (Foucault, 1984, p. 12)

Dans l'ouvrage *L'Herméneutique du sujet*, Michel Foucault propose hors de toute référence religieuse une définition laïque de la spiritualité comme travail de subjectivation.

Je crois qu'on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par laquelle le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. (Foucault, 2001, p.16)

Foucault s'inspire des philosophies de la subjectivation (Socrate, Spinoza, Nietzsche) où le sujet « s'éprouve comme franchissement » dans un « travail sur soi ». Contrairement aux philosophies de la subjectivité (Descartes, Kant) qui font « du sujet le fondement, le point d'appui de la pensée », Foucault veut retrouver « la philosophie grecque en tant que recherche d'un "art de l'existence" » (Delruelle, 2006, p.244).

On appellera alors "spiritualité" l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences qui peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications de l'existence qui constituent, non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité... La spiritualité postule qu'il faut que le sujet se modifie, se

transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité... Ce qui entraîne pour conséquence ceci : que, de ce point de vue, il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet. (Foucault, 2001. p. 16-17)

Hadot les exercices spirituels de la philosophie comme manière de vivre

L'ouvrage de Pierre Hadot *La philosophie comme manière de vivre* présente aussi la philosophie comme formation existentielle et quête spirituelle

Dans l'Antiquité, la philosophie est un exercice de chaque instant ; elle invite à se concentrer sur chaque instant de la vie, à prendre conscience de la valeur infinie de chaque moment présent si on le replaçe dans la perspective du cosmos. (...) Telle est la leçon de la philosophie antique : une invitation pour chaque homme à se transformer lui-même. La philosophie est conversion, transformation de la manière d'être et de la manière de vivre, quête de la sagesse. (Hadot, 2002, p.301-304)

Rappelons que ce sont les premières publications de Hadot qui ont mis Foucault sur la piste des pratiques de soi de l'antiquité. Dans l'introduction de son ouvrage *Exercices spirituels et philosophie antique*, Pierre Hadot témoigne de son hésitation à utiliser le terme spirituel et de sa nécessité.

Exercices spirituel. L'expression déroute un peu le lecteur contemporain. Tout d'abord, il n'est plus de très bon ton, aujourd'hui, d'employer le mot « spirituel ». Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme », ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. On pourrait évidemment parler d'exercices de pensée, puisque, dans ces exercices, la pensée se prend en quelque sorte pour matière et cherche à se modifier elle-même. Mais le mot « pensée » n'indique pas d'une manière suffisamment claire que l'imagination et la sensibilité interviennent d'une manière très importante dans ces

exercices. Pour les mêmes raisons, on ne peut se contenter d'« exercices intellectuels », bien que les aspects intellectuels (définition, division, raisonnement, lecture, recherche, amplification rhétorique) y jouent un grand rôle. « Exercices éthiques » serait une expression assez séduisante, puisque, nous le verrons, les exercices en question contribuent puissamment à la thérapeutique des passions et se rapportent à la conduite de la vie. Pourtant, ce serait là encore une vue trop limitée. En fait, ces exercices – nous l'entrevoions par le texte de G. Friedmann² – correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personnalité. Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est à dire se replacer dans la perspective du Tout (« S'éterniser en se dépassant »). (Hadot, 2002, p.20-21)

Jankélévitch et le soi-même, ce « je-ne-sais-quoi » un « presque-rien » qui change tout !

Chez Jankélévitch, l'esprit oscille entre l'instant de la présence pure et l'intervalle de la conscience réflexive. L'instant est lié à l'ipséité, c'est à dire à l'originalité absolue du « soi-même », et la conscience réflexive est toujours en décalage avec l'immédiateté de la présence pure à soi-même. Jankélévitch nous montre que le travail réflexif du sujet sur lui-même bien que nécessaire est toujours dans la médiation temporelle alors que l'immédiateté du « soi-même » qu'est l'ipséité est insaisissable dans sa pure simplicité. L'esprit est insaisissable comme le *kairos* l'instant propice. La présence authentique à soi-même est une forme de nescience de soi et de coïncidence substantielle et inconsciente du sujet avec lui même. L'immédiat de l'instant (*kairos*) est aussi insaisissable que l'étincelle dont l'apparaître coïncide parfaitement avec sa disparition. Jankélévitch qualifie de je-ne-sais-quoi et de presque-rien cette fine pointe de l'instant où se vit la présence du soi-même dans sa pureté.

² " Prendre son vol chaque jour ! Au moins un moment qui peut être bref, pourvu qu'il soit intense. Chaque jour un "exercice spirituel" seul ou en compagnie d'un homme qui lui aussi veut s'améliorer, sortir de la durée. S'efforcer de dépouiller tes propres passions, les vanités, le prurit de bruit autour de ton nom (qui de temps à autre te dérange comme un mal chronique). Fuir la médisance. Dépouiller la pitié et la haine. Aimer tous les hommes libres. S'éterniser en se dépassant. Cet effort sur soi est nécessaire, cette ambition, juste. Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui, pour préparer la révolution, veulent s'en rendre dignes." Georges Friedmann cité par Hadot (2002 p.19)

Nous pouvons en avoir l'intuition sans jamais pouvoir le nommer ou le saisir parce qu'il n'est pas une substance, il n'est pas un « quoi », pas une chose, mais un « je-ne-sais-quoi » concept d'une grande précision qui désigne une réalité essentielle que l'on ne peut cerner comme un objet (elle n'est pas un « quoi ») car elle est un « presque-rien ». Mais c'est ce presque-rien qui change tout...

Mais où trouver les mots pour désigner ce qui est trace insaisissable, signe équivoque, instant, brise légère ? Ne faudrait-il pas que les mots eux-mêmes se transforment en étoiles filantes ? Ce Presque-rien qui invisiblement nous transforme et qui pourtant demeure irréductible à toute description, comment l'approcher sinon avec des mots vagabonds ? (Jankélévitch et Berlowitz 1978, p.50)

Dire un je-ne-sais-quoi, c'est dire que l'on a l'intuition d'une réalité que l'on ne peut pas nommer par ce qu'elle n'est pas une chose, pas un « quoi ». Ce je-ne-sais-quoi d'où émergent notre être et notre conscience à chaque instant est donc un presque-rien qui est paradoxalement un presque-tout. Avec sa manière si subtile de toujours s'enraciner dans le fait premier de l'ipséité sans jamais le recouvrir d'une idée ou d'un concept, la pensée de Jankélévitch peut inspirer une réflexion sur l'esprit qui veut rester indépendante de toute croyance.

L'esprit comme dialectique réflexive de l'autos (je-moi-soi)

Pour qu'une transformation du sujet soit possible l'autoformation ne peut se réduire à l'activité volontaire du moi. Il faut pouvoir penser l'esprit dans la relation entre les différents niveaux de l'autos que l'on peut appeler je-moi-soi. Nous appelons « moi » l'ensemble des formes et des objets matériels, conceptuels ou symboliques auxquels s'identifie le sujet pour assurer sa pérennité dans le temps³. Le « je » c'est le sujet actif et réflexif dans l'interaction avec lui-même, les autres et les choses. Le terme « soi » renvoie à l'ipséité, c'est-à-dire la qualité d'être soi-même, le soi désigne ainsi une originalité en relation.

Pour Morin, la conscience subjective ne peut pas être réduite à un égo pensé comme une entité substantielle. Le sujet n'est pas une essence stable mais un processus d'émergence dialectique qui articule plusieurs niveaux de réalité je-moi-soi. Pour Morin, le soi, c'est le foyer invisible organisateur, source des interactions, qui à chaque instant relie l'organisme et l'environnement.

³ Ricœur (1990) nomme cette dynamique l'auto-idem c'est-à-dire le soi-même qui veut rester le même dans le temps.

Le sujet ne saurait être isolé -réduit- en aucun des termes par lequel il s'auto-affirme et s'auto-désigne, ou par lequel nous le désignons par procuration : je, moi, soi, suis. (Cela veut dire une fois de plus, sous une autre forme, qu'il n'y a pas de je pur, de moi transcendantal, de suis isolable de l'être). Le sujet est un méta-je, un méta-moi, un méta-soi qui englobe et produit les Je, Soi, Moi, comme instance auto-référente. Aussi on dénature la complexité du sujet, en le réduisant à un seul de ces termes (l'ego) et en le transcendantalisant. (Morin, 2008, p.786)

De même chez Jung le Moi ne constitue pas la totalité de l'individu. Le moi n'est que le sujet de la conscience « alors que le Soi est le sujet de la totalité de la psyché, y compris l'inconscient » (Jung C.G., 1963, p. 47), le Soi « doit rester un concept limite exprimant une réalité sans limite ». Pour Jung, la dimension spirituelle de la formation humaine se caractérise comme voie de l'individuation. L'individuation est le processus par lequel le sujet tend à réaliser son caractère unique : « On pourrait traduire le mot d'« individuation » par réalisation de soi-même, « réalisation de soi ». (Jung C.G., 1963, p. 111).

On peut considérer le Soi comme un guide intérieur qui est distinct de la personnalité consciente (...). Mais cet aspect créateur du noyau psychique ne peut entrer en action qu'autant que le Moi se débarrasse de tout projet déterminé, convoité, au bénéfice d'une forme plus profonde, plus fondamentale d'existence. Le Moi doit être capable d'écouter attentivement et, renonçant à ses fins, à ses projets propres, de se consacrer à cette impulsion intérieure de croissance. (Von Franz, 1955, p.162)

On remarque la même prudence pour définir le soi chez Jankélévitch. Le pur « soi-même » est l'ipséité du sujet que Jankélévitch aborde avec le concept de je-ne-sais-quoi c'est à dire une réalité qui n'est pas de l'ordre des choses, une réalité essentielle que l'on expérimente sans pouvoir la désigner.

Paradoxalement « soi-même » est un pronom réfléchi indéterminé de la troisième personne, il n'a aucune caractéristique individuelle. Être authentiquement « soi-même » dans l'immédiateté de l'instant présent implique le dépouillement des images et des identifications du « moi ».

Tout le paradoxe du moi humain est là : nous ne sommes que ce dont nous avons conscience, et pourtant nous avons conscience d'avoir été

plus nous même dans les moments précis où, nous haussant à un niveau plus puissant de simplicité intérieure, nous avons perdu conscience de nous-mêmes. (...) Plus une activité est intense, moins elle est consciente. (Hadot, 1997 : 40)

La vie est un défi permanent par l'événement que propose chaque instant. Mais cette vie vivante n'est perçue par le sujet qu'à travers les filtres de la mémoire des expériences passées, des conditionnements sociaux et des diverses identifications du moi qui empêche une perception globale de l'événement. La dimension spirituelle de l'autoformation, pourrait alors se définir comme le travail du sujet sur lui même, pour prendre conscience, comprendre et s'émanciper de ces réductions et déformations opérées par le « moi » afin qu'une perception et une relation originale et créative puisse émerger dans la présence.

L'état créatif est discontinu ; il est neuf d'instant en instant ; c'est un mouvement en lequel le « moi », le « mien » n'est pas là, en lequel la pensée n'est pas fixée sur un but à atteindre, une réussite, un mobile, une ambition. (...) Mais cet état ne peut pas être conçu ou imaginé, formulé ou copié ; on ne peut l'atteindre par aucun système, aucune philosophie, aucune discipline, au contraire, il ne naît que par la compréhension du processus total de nous-mêmes. (Krishnamurti, 1955, p.52)

On a donc chez ces différents auteurs l'idée que la dimension spirituelle de l'autoformation implique un processus dialectique qui consiste pour le « moi » à prendre conscience de ses propres limites pour s'abandonner à une dimension plus globale : le Soi (Jung), l'ipséité (Jankélévitch), ou l'état créatif (Krishnamurti).

Les pratiques de formation réflexives ont déjà une dimension spirituelle

Si l'on admet la définition philosophique de la spiritualité que nous proposent Foucault et Hadot comme un travail de prise de conscience que le sujet opère sur lui-même pour s'émanciper de ses conditionnements sociaux ethnocentriques et de ces identifications egocentriques, on peut reconnaître que certaines pratiques et recherches en formation comportent déjà une dimension

spirituelle parce que leur méthodologie vise la conscientisation et l'émancipation.

Une liste (non exhaustive) permet de situer quelques références :

- L'étude des pratiques par l'autobiographie raisonnée et la coopérative de production de savoirs (Desroche H. 1990)

- La réflexion sur l'expérience pour ouvrir la pratique à l'existence en formation (Honoré B., 1992)

- L'autoformation comme reprise du sens et du pouvoir de formation par l'histoire de vie dans des groupes de formation (Pineau et Marie Michel 2012 ; Le Grand et Pineau, 1993)

- La conscientisation de l'action par l'entretien d'explicitation (Vermersch P., 2011)

- Le développement de l'autonomie par les groupes d'analyse de pratique (Peretti A. de, 1994)

- Les groupes de praxéologie, la reprise du sens essentiel de l'expérience vécue par l'atelier de haïku en formation d'adulte (Lhotellier A., 1991, 1995)

- L'approche sensible et la perspective transversale multiréférentielle de la formation comme transformation de l'existentialité interne, c'est-à-dire : « la constellation de valeurs, de symboles et de mythes, de représentations individuelles et sociales, de pensées, d'émotions et d'affects, de sensations, conduisant à des comportements et des opinions spécifiques et donnant du sens à la vie quotidienne du sujet » (Barbier, 1997).

- L'exploration réflexive et dialogique des moments d'autoformation (Galvani, 2011), l'atelier de blason pour la conscientisation de l'imaginaire personnel et social (Galvani, 1997)

- L'exploration des tournants biographiques par la démarche d'explicitation biographique (Lesourd F., 2009, 2011)

Toutes ces approches qui se situent dans la méthodologie transdisciplinaire (Nicolescu, 1996) et/ou l'épistémologie de la complexité (Morin, 2008) partagent un certains nombres de traits communs.

1. L'utilisation de supports réflexifs d'auto-conscientisation de l'expérience vécue.

2. L'utilisation de groupes dialogiques d'inter-compréhension par la mise en commun des interprétations et des modèles de compréhension.

3. L'adoption d'une posture multiréférentielle qui refuse de limiter la formation à une seule dimension de la réalité mais qui, au contraire, veut relier les différentes dimensions pratique, théorique, symbolique, éthique dans une globalité existentielle.

4. L'adoption d'une axiologie et d'une éthique émancipatrice, autonomisante, et conscientisante ou d'auto-conscientisation.

Dans la mesure où les pratiques de formation comportent ces quatre dimensions elles retrouvent le projet de la philosophie comme exercice spirituelle :

(...) la philosophie est un « exercice » (...) un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminée, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du « soi » et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleur. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieure. (Hadot, 2002, p.23)

Ces pratiques de recherche-formation retrouvent les qualités essentielles des pratiques spirituelles antiques que sont :

- la conscientisation émancipatrice des conditionnements socio-historiques hérités et des perceptions égocentriques ;
- ouverture des sujets à des intercompréhensions plus claires et plus universelles.

Autoformation interculturelle mondialogante et transformations des modes de subjectivation

Si comme Foucault, on considère les pratiques spirituelles comme des modes de subjectivation socialement et historiquement constitués il faut s'interroger aujourd'hui sur l'événement sans précédent que constitue la mondialisation des cultures qui fait qu'aujourd'hui les modes de subjectivation des différentes

cultures se trouvent en coprésence dans des réalités multiculturelles, interculturelles et transculturelles. Quel est l'impact de cette coprésence sur les pratiques d'autoformation ?

La dimension existentielle de la formation se trouve maintenant fortement influencée par de nouveaux modes de subjectivation venus d'Orient, d'Asie, d'Afrique ou de l'Amérique indienne. Depuis la deuxième moitié du vingtième siècle, on voit se développer d'autres pratiques de soi influencées par les cultures non-occidentales comme le yoga, les arts martiaux ou la méditation. Au-delà des modes et des slogans enjoignant à être zen ou à lâcher-prise, la mondialisation culturelle semble bien influencer et transformer les modes de subjectivation contemporains.

Ces nouveaux modes de subjectivation reposent plus sur la structure nocturne mystique du trajet anthropologique (Durand, 1969). Ils visent bien la transformation du sujet, mais cette transformation n'est pas conçue à partir du sujet conscient et de son projet. Le projet intentionnel condamne en effet son auteur à n'atteindre que ce qu'il a souhaité alors que la transformation exige au contraire de « se libérer du connu » (Krishnamurti, 1991). Les modes de subjectivation de l'Orient invitent plutôt à suspendre l'intentionnalité dans un lâcher-prise, pour se laisser transformer à partir d'un fond d'immanence expérientielle (Jullien, 2005). Il s'agit de laisser advenir un mouvement spontané (Herrigel, 1998 ; Roustang, 2006 ; Tchouang-Tseu, 2006) qui émerge d'une attention non-intentionnelle à l'événement (Krishnamurti, 1967). Ce mode de subjectivation n'est d'ailleurs pas complètement étranger à l'Occident. La poésie (Bachelard, 1960) ou la pratique de la suspension phénoménologique (Depraz, 2006; Depraz, Varela et Vermersch, 2011) visent bien aussi à abandonner l'intentionnalité pour coïncider avec soi-même dans le jaillissement de l'« ipséité dynamique » (Jankélévitch, 1980).

Les pratiques contemporaines d'autoformation existentielle sont ainsi traversées par différents modes de subjectivation. Dans son ouvrage *Éduquer pour l'ère planétaire*, Morin propose d'analyser l'« ère planétaire » selon « deux hélices » (Morin, 2008). La première hélice est celle de la mondialisation qui correspond à l'exploitation de la planète par les pouvoirs économiques et technologiques occidentaux. Mais elle ne doit pas faire oublier la seconde hélice qui correspond à la « mondialisation de l'humanisme » (Morin, 2001). De ce point de vue, les traditions spirituelles des autres cultures participent aujourd'hui aux « voies régénératrices » de « l'anthropo-éthique planétaire »

(Morin, 2004). C'est aujourd'hui un véritable dialogue transculturel qui se développe avec la traduction des classiques de la spiritualité traditionnelle orientale et la publication d'études comparatives (Billeter, 2006 ; Jullien, 1998 ; Nishida, 2004).

L'influence du dialogue mondialisé des cultures sur les pratiques d'autoformation existentielles entraîne l'exploration d'une sixième planète de la galaxie de l'autoformation que Pineau nomme « autoformation mondialogante » (Pineau, 2006).

Pas d'autoformation actuellement donc, sans reconfiguration de la nature des interactions aux mondes, avivées par la mondialisation. (Pineau, 2006)

Les rencontres inter, multi et trans culturelles ouvrent de nouvelles pratiques de formation existentielle profonde. L'immersion dans et avec des cultures *autres* peut avoir un effet puissant de conscientisation et d'émancipation des conditionnements culturels. Quels sont les conditions et les processus qui rendent ces expériences autoformatrices ? Ce sont quelques-unes une des questions travaillées par des chercheurs explorant l'autoformation mondialogante (Barbot, 2006 ; Breton, 2002 ; Carmona, 2009 ; Lani-Bayle et Mallet, 2006).

L'enjeu des recherches sur l'autoformation existentielle paraît aujourd'hui plus vital que jamais pour comprendre l'évolution des pratiques de transformation de soi dans un contexte mondialisé de crise écologique majeure, mais aussi de richesse interculturelle inégalée.

Bibliographie

- Bachelard G., 1960, *La poétique de la rêverie*. Paris, PUF
- Bachelard G., 1992, *L'intuition de l'instant*. Paris, Gauthier
- Bachelard G., 2000, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin
- Barbier R., 1997, *L'approche transversale l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos.
- Barbot M.-J., 2006, « L'accompagnement de l'expérience interculturelle : construire la rencontre ? », in Bézille et Courtois (dir.), *Penser la relation expérience formation*, Lyon, Chronique Sociale.
- Barel Y., 1984, *La société du vide*, Paris, Seuil.
- Bateson G., 1977, *Vers une écologie de l'esprit vol.1*, Paris, Seuil.
- Bézille H. et Courtois B. (dir.), 2006, *Penser la relation expérience formation*, Lyon, Chronique Sociale.
- Billeter J.-F., 2006, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia.
- Breton H., 2002, « Compagnonnage et accompagnement dans un trajet interculturel Occident/Orient », in *Éducation Permanente* n°153, p.197-210.
- Carmona B., 2009, *Le réveil du génie de l'apprenant : construction d'un projet transculturel à la réunion*, Paris, L'Harmattan.
- Castoriadis C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Delruelle E., 2006, *Métamorphoses du sujet : l'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, De Boeck
- Depraz N., 2006, *Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*, Paris, Armand Colin.
- Depraz N., Varela F., et Vermersch P., 2011, *À l'épreuve de l'expérience, pour une pratique phénoménologique*, Bucarest, Zeta books.
- Desroche H., 1990, *Apprentissage 3 Entreprendre d'apprendre : d'une autobiographie raisonnée aux projets d'une recherche-action*, Paris, Éditions Ouvrières.
- Desroche H., 1993, « Les personnes dans la personne », in *Anamnèses, cahiers de maïeutique* n°15, p.55-66.
- Durand G., 1969. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod
- Fabre M., 1994, *Penser la formation*, Paris, PUF
- Fabre, M., 1995, « La formation comme régime nocturne : raison narrative et formation », in *Education Permanente* n°122, p.179-189.
- Foucault M., 1984, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- Foucault M., 2001, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard Seuil.
- Galvani P., 1997, *Quête de sens et formation, anthropologie du blason et de l'autoformation*, Paris, L'Harmattan.

- Galvani P., 2010, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », in Carré P. Moisan A. Poisson D., *L'autoformation, perspectives de recherche*, Paris, PUF, p.269-313.
- Galvani P., 2011, « Moments d'autoformation, Kairos de mise en forme et en sens de soi », in Galvani P., Nolin D., de Champlain Y., & Dubé G., *Moments de formation et mise en sens de soi*, Paris, L'Harmattan, p. 69-96
- Hadot P., 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard.
- Hadot P., 2001, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel.
- Hadot P., 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- Hartung H., 1966, *Pour une éducation permanente*, Paris, Fayard.
- Hartung H., 1978, *Spiritualité et autogestion : pratique autogestionnaire quotidienne pour une éducation permanente alternative*, Lausanne, L'Age d'Homme.
- Herrigel E., 1998, *Le zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, Paris, Dervy
- Honoré B., 1977, *Pour une théorie de la formation, dynamique de la formativité*, Paris, Payot.
- Honoré B., 1992, *Vers l'œuvre de formation l'ouverture à l'existence*, Paris, L'Harmattan.
- Jankélévitch V., 1954, *Philosophie première, introduction à une philosophie du presque*, Paris, PUF.
- Jankélévitch V. et Berlowitz B., 1978, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard.
- Jankélévitch V., 1980, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, T.1 la manière et l'occasion*, Paris, Seuil.
- Jullien F., 1998, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil.
- Jullien F., 2005, *Nourrir sa vie à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil.
- Jung C.G., 1963, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard.
- Krishnamurti J., 1955, *La première et dernière liberté*, Paris, Stock.
- Krishnamurti J., 1967, *De la connaissance de soi*, Paris, Le courrier du livre.
- Krishnamurti J., 1991, *Se libérer du connu*, Paris, Stock.
- Lani-Bayle M. et Mallet M.-A. (dir.), 2006, *Événements et formation de la personne: Écarts internationaux et intergénérationnels (2 tomes)*, Paris, L'Harmattan.
- Lenoir F., 2012, *L'Âme du monde*, Nil
- Lesourd F., 2009, *L'homme en transition. Éducation et tournants de vie*, Paris, Anthropos.
- Lesourd F., 2011, « Instants pivots et savoirs passer : une exploration des tournants de vie », in Galvani P., Nolin D., de Champlain Y., & Dubé G., *Moments de formation et mise en sens de soi*, Paris, L'Harmattan, p. 69-96
- Lhotellier A., 1991, « La voie du Haïku dans la formation des adultes », in *Pratiques de Formation, Analyses*, n°21-22, p.149-159.

- Lhotellier A., 1995, « Action, praxéologie et autoformation », in *Éducation Permanente* n°122, p.233-243.
- Morin E., 2001, *La Méthode T5 L'identité humaine*, Paris, Seuil.
- Morin E., 2004, *La Méthode T6 Éthique*, Paris, Seuil.
- Morin E., 2008, *La Méthode*, Paris, Seuil.
- Nishida K., 2004, *L'éveil à soi*, Paris, CNRS.
- Peretti A. de, 1994, *Techniques pour communiquer*, Paris, Hachette.
- Pineau G. et Le Grand J.-L., 1993, *Les histoires de vie*, Paris, PUF
- Pineau G. et Marie-Michèle, 2012, *Produire sa vie : autoformation et autobiographie*, Paris, Téraèdre
- Pineau G., 2006, « Autoformation, expérience et spiritualité », in Bézille, H., Courtois, B. (dir.), *Penser la relation expérience-formation*, Lyon, Chronique sociale, p.209-225
- Pineau G., 2006, « Moments de formation de l'autos et ouvertures transdisciplinaires », in *Éducation Permanente* n°168
- Ricoeur P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Roustant F., 2006, *Savoir attendre pour que la vie change*, Paris, Odile Jacob.
- Taylor C., 2003, *Lessources du moi : la formation de l'identité moderne*, Québec, Boréal.
- Tchouang-tseu, 2006, *Les Oeuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances.
- Vermersch P., 2011, *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF.
- Von-Franz M.L., 1964, « Le processus d'individuation », in Jung *L'homme et ses symboles*, Paris, Robert Laffont.

Le quotidien: un haut-lieu de formation/déformation humaine

Gaston Pineau

Professeur en sciences de l'éducation
Université de Tours

Résumé

Cette recherche s'attaque au prosaïque répétitif du monde quotidien, qui en fait un haut lieu ambivalent de formation/déformation humaine : gîte de la grandeur ou réduit ultime de la misère? Un survol des formes de quotidianisation des activités physiologiques fait ressortir l'importance vitale de leur appropriation personnelle. Apprendre à transformer ces activités physiologiques usuelles en base gestuelle de communication et de communion symbolique entre micro et macromondes sociaux et physiques, a été exploré à l'aide des grands gestes écoformateurs ressortis de trois recherches-formations du Groupe de Recherche sur l'Écoformation (GREF). Deux pistes sont identifiées en finale : la réactualisation d'une anthropologie élémentale (Wulf, 2002); la (ré)initiation aux éléments comme forces auto-cosmogéniques quotidiennes (Bachelard). Avec le voyage, cette voie quotidienne est vue comme une voie d'autoformation mondialogante. Voies inverses qui sont peut-être les deux faces, diurne et nocturne, d'une nouvelle planète de la galaxie de l'autoformation.

Mots-clés : quotidien, relation, anthropologie élémentale, autoformation mondialogante

Abstract

This research considers prosaic repetitive of the daily life, which is a love-hate center for human training/distortion: shelter of greatness or ultimate

cubbyhole of misery? A flyover of forms of quotidian physiological activities brings to light the vital importance of their personal appropriation. Learning to transform these common physiological activities into gestural foundation of communication and symbolic communion between micro and the macro social and physical world, was explored with the aid of the maincoformative gestures identified from three researches-training program of the Research group on Ecoformation(GREF). Two lanes are identified in final: the updating of an elemental anthropology (Wulf, 2002); the (re) introduction to elements as daily auto-cosmogeniquesforces (Bachelard). With travel, this daily way is seen as a way of a *self-learning global dialog*. Inverse ways that are perhaps both faces, daytime and nocturnal, of a new planet of the galaxy of self-learning.

Key words : Daily life, relation, elemental anthropology, self-learning global dialog.

Le débat/combat de la formation avec le monde quotidien tarade ma quête de sens à quasiment tous les âges de mon cours de vie. D'abord les âges initiaux, comme formation expérientielle informelle semi-consciente, entraînée par ma naissance et ma croissance dans un quotidien de familles laborieuses. Quotidien prosaïque de luttes permanentes pour une survie physique, physiologique et économique toujours fragile, menée à bout de bras, de souffle, d'énergie, de violences mais aussi d'amours, d'amitiés, de vies et de morts partagées, avec ses forces et ses faiblesses, ses joies et ses tragédies. Prégante concrétude d'un microcosme faisant expérimenter quotidiennement, en concentré, et de façon répétitive, jour après jour, nuit après nuit, les jeux et enjeux d'un ou de macro mondes physiques, sociaux et même métaphysiques, englobant, mais lointains, étrangers et donc étranges. Ce quotidien m'a appris en actions et interactions, à vivre pratiquement en miniatures, ces grands mondes obscurément présents et agissants, mais de façon insu et avec toutes leurs ambivalences et contradictions. Ces dernières ont nourri et forgé alors, dans mon for intérieur, le rêve infini de la plus difficile des libérations, celle du quotidien, affiché en exergue à un de mes premiers livres : *Les combats aux frontières des organisations*, 1980. Libération des potentialités du quotidien, à la fois comme gîte de la grandeur (Bachelard, 1967, p.146) mais aussi comme réduit ultime de la misère.

1 - Une expression émergente de recherche de liens entre autoformation et quotidienneté.

Il a fallu attendre la mi-temps de l'âge adulte et la levée du mur scolaire, découvrant les possibilités d'apprentissage tout au long et dans tous les secteurs de la vie, pour que ce rêve réussisse à libérer une première expression socio-professionnelle balbutiante. Il était grand temps, car le refoulement guettait après les dures et rudes leçons des années d'apprentissage de jeunesse, « entre forge, vigne et engagements » (Abels, 2010), mettant à l'épreuve rêves et réalités, idéalisme et réalisme. « Autoformation et quotidienneté » fut l'intitulé de mon premier très court récit de vie, provoqué par l'interview d'une journaliste enquêtant sur la reconnaissance montante de la légitimité possible d'une éducation par alternance, entre étude, travail ou non-travail. Moment intense à la fortune paradoxale : le court récit fut jugé impubliable en raison de sa charge négative me vulnérabilisant; mais il fournit l'objet, la méthode et l'hypothèse d'une recherche systématique sur les rapports entre l'histoire de vie et l'autoformation qui aboutit à *Produire sa vie : autoformation et autobiographie* ouvrage en partenariat avec une jeune femme québécoise (Pineau, Marie-Michèle, 1983, 2012).

Il entrouvrit des recherches sur la quotidienneté, entendue comme unité temporelle spécifique, chaînon produit et producteur d'autres temporalités (Pineau, 2000). Mais, en raison d'une moindre mobilisation sociale sur les problèmes de temporalité, ces dernières recherches sur la révolution temporelle implicite portée par le mythe de l'éducation permanente (cf. *Éducation ou aliénation permanente*, 1977) demeurèrent longtemps personnelles. Jean-Pierre Boutinet commençait à explorer, à partir de l'étude des projets, la recomposition post-moderne des temporalités, aux prises avec les crises multiples des temporalités passées, ouvrant à des présents polyphoniques. (Boutinet, 2004). Ces présents polyphoniques développaient des études sociologiques quantitatives et qualitatives sur l'identification et l'articulation de nouveaux emplois des temps sociaux. Un précurseur, William Grossin, essayait avec une revue *Temporalistes*, de fédérer ces recherches disciplinaires ou transdisciplinaires dispersées.

Les études de budgets-temps quotidiens ont fait éclater la représentation globale de cette unité temporelle en apportant une première différenciation statistique brute de l'usage moyen des 24 heures. Cet emploi du temps

quotidien évolue selon les âges, les professions, les classes sociales, les sexes et les cultures. En l'an 2000, les catégories de l'INSEE pondéraient la trentaine d'activités journalières en 7 catégories temporelles: temps physiologique, professionnel et de formation, domestique, de loisir, de socialité hors repas, libre et de transport. La moitié de la journée (12h), donc la moitié de la vie au bas mot, est consacrée avec une grande stabilité aux activités relevant du temps physiologique : le sommeil, la toilette, les repas. L'autre moitié se répartit à peu près également dans les autres temporalités. C'est cette importance des activités physiologiques dans cette infrastructure temporelle de la personnalité (Sève, 1968) qui nous interroge particulièrement. Que signifie-t-elle en termes de formation permanente, et principalement d'autoformation ? Simple reproduction physiologique de la force de travail ou temps fort de l'autoformation ?

A deux reprises, à presque vingt ans d'intervalle, je me suis enfoncé dans l'exploration phénoménologique tâtonnante de ce sous-sol, c'est-à-dire des heures nocturnes entourant habituellement la première activité : le sommeil. Je l'ai fait principalement avec Gaston Bachelard et son éclairage du double mouvement de la nuit, du flux nocturne intériorisant/individuant et du reflux diurne extériorisant/socialisant. (Pineau, 2000). Épuisé, je me suis arrêté cette première fois à l'aube, début de la confrontation avec les ordres du jour. Il a fallu l'approche du troisième millénaire pour me lancer dans un essai herméneutique d'interprétation de « l'apprentissage du réveil, vu comme moment-clef d'apprentissage du rythme quotidien du trajet anthropologique » (Pineau, 2000). Un réveil, plus réfléchi que réflexe, ouvre aux mondes de l'éveil et de la veille, qui sont vus comme activités initiatrices fondatrices de la formation. « La veille désigne la structure de l'être homme. La veille est la synthèse de la situation comme formativité; de la prise de forme comme compréhension; et du recueillement comme accomplissement de l'œuvre. » (Fabre, M. 1994, p.220). Ce réveil m'a mis à pied d'œuvre de l'exploration des deux autres activités physiologiques - la toilette et le repas - comme situations formatives, compréhensives et œuvres accomplissantes. Elles sont encore en jachère actuellement.

En 2005 et 2006, deux numéros spéciaux de revues m'ont permis de refaire le point. La revue *Éducation Permanente* avec la thématique « L'Alternance, une alternative éducative » (n°163/2005) m'a éveillé à la réflexion sur une activité physiologique si vitale qu'elle est permanente et qu'elle a échappé à la recension des activités quotidiennes de l'INSEE : respirer ! Dans de

nombreuses approches de recherche de sens, l'apprentissage de ce réflexe physiologique vital est considéré comme une voie, sinon la voie de la sagesse. « L'homme qui atteint à la gloire de la respiration respire cosmiquement. » (Bachelard, 1971, p.156). La respiration peut donc être vue comme le fondement formatif d'une alternance éducative, alternative à l'école à temps plein. A condition de faire suffisamment corps avec elle pour inspirer l'œuvre de formation de la totalité de l'existence : « Respirer sa vie : déverrouiller l'apprentissage des rythmes vitaux » (Pineau, 2005).

2 – « La quotidianisation : une prototechnique fondamentale d'autoformation matérielle de l'homme par l'homme » (Bégout, 2005, 313)

La seconde revue est *Pratiques de Formation/Analyses* (n°51-52), qui en 2006, a opéré un des premiers regroupements francophones sur les recherches temporelles éclatées concernant « les temporalités éducatives ». Son coordonnateur Francis Lesourd m'a permis d'explicitier un peu plus la piste de formation du et avec le quotidien, à l'aide du projet rythmanalytique : « Pour une rythmo-formation du quotidien » (Pineau, 2006). Ce projet rythmanalytique a été amorcé par Bachelard dans *la Dialectique de la durée* (1970). Ce projet a été repris par Henri Lefebvre et actualisé aux débuts des années 2000 par Henri Michon : *Rythmes, pouvoir et mondialisation*. (2005). Michon travaille le rythme comme la forme d'organisation temporelle majeure historicisant la formation/transformation des sujets individuels et collectifs. Encore faut-il identifier les moments/mouvements/éléments à rythmer et la façon de le faire. *La découverte du quotidien* de Bruce Bégout (2005) peut-elle nous y aider?

La quotidianisation...

Pour cette rythmo-formation du quotidien, Bruce Bégout, ouvre une voie majeure en voyant le quotidien non comme un monde statique se répétant presque à l'identique, mais comme un processus permanent de quotidianisation. Cette quotidianisation peut être rapidement définie « comme une combinaison dialectique du familier et de l'étranger » (p.583), pour construire une vie personnelle durable.

Le projet ambitieux de Bégout est de comprendre la formation du quotidien, « sa genèse socio-transcendantale à partir de la relation primordiale de l'homme au monde... Notre but scientifique est de repérer le mécanisme subtil - rien

moins qu'un mécanisme - qui conduit l'espèce humaine à vivre toujours (toujours étant la contraction de tous les jours) dans la répétition des mêmes gestes et à constituer continuellement autour d'elle, comme dans une sorte de sphère d'acclimatation, des repères spatiaux, temporels et sociaux qui lui fournissent un appui quotidien » (p. 65).

Bégout situe la genèse de la construction de la quotidienneté dans l'inquiétude humaine fondamentale vis-à-vis du chaos, de l'informe, de l'incertain, du non-soi, de l'inconnu, de l'étrange (p. 280). Pour vivre et survivre face à cette situation inquiétante - ne laissant pas en quiétude - l'humain comme tout système vivant doit construire son habitat, sa niche éco-temporelle avec du familier, du proche, des éléments plus sûrs, plus durs qui lui permettent de durer et perdurer. La quotidianisation de l'étrangeté altérante de l'environnement, c'est-à-dire sa familiarisation, sa domestication, est un de ces moyens vitaux de construction de durée. C'est pourquoi Bégout voit la quotidianisation comme « prototechnique fondamentale d'autoformation matérielle de l'homme par l'homme, ayant pour but de le soustraire à la démesure de son état originel » (p. 313).

Cette prototechnique d'autoformation matérielle permet de construire une durée existentielle personnelle. Mais qu'est-ce qu'une durée ? Un état continu à maintenir et reproduire ou des mouvements complexes à accorder ? Conception statique, spatiale et continue de la durée ou construction dialectique avec des temps différents, contretemps compris ? Avec son suffixe, la quotidianisation indique que le quotidien n'est pas une donnée inerte mais le résultat d'actions et même de transactions complexes entre des forces multiples, polarisées différemment – psycho-organiquement, socialement mais aussi matériellement - avec le même double effet d'attraction/répulsion. Pour exister à part entière, chaque pôle tend à s'actualiser en potentialisant les autres.

...par transactions frontalières entre trois mondes.

Dans cette lutte pour construire des existences qui à la limite durent toujours - tous les jours - les rapports de force entre les trois pôles ne sont pas égaux. L'ampleur multiforme du pôle matériel en fait le pôle fondamental dominant, le fond supportant les autres, les fondant au double sens de fondation mais aussi de dissolution. C'est sans doute pourquoi, les autres pôles - individuels et sociaux - nouent avec ce dernier des rapports ambivalents. Ce sont souvent des

rapports de refoulement, qui peinent à reconnaître cette dépendance fondamentale pour pouvoir exister de façon autonome.

Les analystes historiques critiques du quotidien (Lefebvre, Debord, de Certeau...) ont aidé à décoder un peu plus finement les tactiques et stratégies personnelles de résilience, de résistance, de ruse et de créativité qui peuvent s'échafauder dans l'intime de la gestion de ces activités organiques. Ce quotidien élémentaire représente l'ultime refuge d'une vie privée autonome contre des envahissements publics totalitaires, politique, policier, médiatique ou financier. Braudel dans sa recherche sur les civilisations matérielles voit le quotidien comme le « rez-de-chaussée de la vie de tous les jours. » (1967, p.15). Le demi temps d'activités physiologiques peut être vu alors comme son sous-sol fondateur.

Mais comme l'analyse avec vigueur Bégout, ils oublient cette force matérielle fondamentale supportant la dialectique des deux forces individuelles et sociales qui s'affrontent sur cette scène ou dans cette arène... Le quotidien est bien l'ultime refuge de la vie individuelle. Mais penser que les individus l'occupent seulement à partir d'eux-mêmes est leur prêter beaucoup trop de force autonome et ne pas prendre en compte les alliances nouées avec les forces dures, matérielles, de mise en forme du quotidien. Moi-même dans une première recherche je parlais avec cette dichotomie auto-hétéroformation. L'analyse des pratiques a fait ressortir l'importance de l'influence d'un troisième pôle physico-matériel souvent exclus des analyses, parce que muet. Les choses ne parlent pas le même langage que les humains. Mais ce pôle que nous appelons écoformateur, n'en n'est pas moins énergétiquement prégnant, par les interactions physiologiques liant l'organisme à l'environnement par des gestes élémentaires vitaux, à base réflexe mais dont la réflexion fonde en grande partie la formation humaine.

Cette dernière se joue donc quotidiennement entre ces trois pôles attractifs/répulsifs, par des mouvements instables d'alliance entre souvent deux contre un. L'émancipation du poids des autres se fait par la co-construction d'un chez-soi spatio-temporel choisi. Comme parfois de rencontres sociales quotidiennes permettent d'échapper à l'enfermement des choses. Une quotidianisation personnelle repose sur la construction de traits d'union singuliers avec ces mondes matériels et sociaux. Mais ces mondes au départ sont si étrangers et altérants que cette construction ne peut se faire que petit à petit, personne après personne, chose après chose. Pour que le monde usuel et

répétitif du quotidien ne soit pas un monde usé, inerte, plombé, il faut au moins qu'un objet familier fasse signe, signe d'une autre chose que lui, d'un monde plus vaste qu'il entrouvre, dont il est le signe, l'interlocuteur avec qui un dialogue peut se nouer. Un élément du monde étranger se transforme alors en indice attirant, symbole faisant signe, ouvrant à la construction personnelle d'un monde de la signification par interactions dialoguantes, générant des sens, du sens.

Un monde personnel concret, vécu de façon complexe, tri-relationnelle, réflexive et dialogique, se construit alors; des dialogues spécifiques se nouent; des couplages structurels forment des unités opérationnelles autonomes, des mondes vécus par assimilations/accommodations. « Les formules : être au monde, l'être du Monde sont trop majestueuses pour moi ; je n'arrive pas à les vivre. Je suis plus à mon aise dans les mondes de la miniature. Ce sont pour moi des mondes dominés. En les vivant je sens partir de mon être rêvant des ondes mondificatrices. L'énormité du monde n'est plus pour moi que le brouillage des ondes mondificatrices. La miniature sincèrement vécue me détache du monde ambiant, elle m'aide à résister à la dissolution de l'ambiance. La miniature est un exercice de fraîcheur métaphysique ; elle permet de mondifier à petit risque » (Bachelard, 1967, p. 150).

La quotidianisation mondifie à petit risque, assimile et accommode le monde ambiant, petit à petit, objet après objet, geste après geste. L'être ou l'entrée dans le monde et l'entrée ou l'être du monde en soi, ne sont plus des formules abstraites ; mais des symbioses vécues concrètement, des événements, des phénomènes personnels à tenter d'explicitier, d'interpréter : « Un pauvre objet est alors le concierge du vaste monde » (Bachelard, 1967 p.146). Et comme le projette le beau titre d'un livre, on a *toute une vie pour se mettre au monde*. (Hennezel, Vergely, 2010)

La quotidianisation personnelle est donc plus une technique première d'auto-socio-écoformation que simplement d'autoformation, même matérielle. Ce n'est pas seulement l'autoformation de l'environnement matériel. C'est aussi l'influence de cet environnement matériel sur l'autoformation, les transactions auto-éco. Elle suppose de fluidifier les rapports de force entre des mondes polarisés différemment et même concurremment, pour transformer le répétitif en reprises, pour rythmer les différents moments et mouvements du quotidien selon des formes et mesures personnelles.

Prototechnique et autopoïèse.

Mais est-ce une simple technique même première? Un simple mécanisme, même subtile ? « Sa genèse socio-transcendantale à partir de la relation primordiale de l'homme au monde » se réduit-elle à une simple technique mécanique de régulation homéostatique, selon les lois d'une première cybernétique de systèmes stables? Ou cette genèse, transcendant à leur croisement chacun des pôles énergétiques, ne relève-t-elle pas plus de la seconde cybernétique, celle des systèmes auto-organisés, s'attaquant aux processus complexes d'émergence de nouvelles formes par boucles étranges d'auto-organisation (Ashby) et d'autopoïèse (Maturana, Varela) ?

C'est dans cette nouvelle épistémologie morphogénétique que se travaillent les pistes d'avenir d'une autoformation existentielle, selon Pascal Galvani

L'autoformation apparaît ainsi comme un triple ternaire :

- elle est une conscientisation transformatrice des trois dimensions de la formation : rapport à soi (autoformation), du rapport aux autres (hétéroformation) et du rapport au monde (écoformation) ;
- elle opère selon les trois niveaux de réalité pratique, symbolique et épistémique de l'interaction personne-environnement ;
- elle relève des trois régimes du trajet anthropologique : Distinguer (séparation du sujet et de l'environnement), Relier (couplage complémentaire), Fusionner (unification trans- personnelle).

Ces différents niveaux de la formation ne sont pas séparés, mais reliés entre eux comme les niveaux de *l'autos*. Chacun de ces ternaires semble bien fonctionner sur une logique d'actualisation et de potentialisation qui fait de l'autoformation un objet hypercomplexe aux hiérarchies enchevêtrées. (Galvani, 2010, p. 289)

Bien sûr, et sans doute majoritairement, existent des quotidiens, réduits ultimes de la misère. Ils sont le produit de quotidianisations mécaniques, sociales ou matérielles, réduisant jusqu'à les réifier, les éteindre et les annihiler, les « foyers organisationnels invisibles » (Morin, 1980) formant chaque autos. Les formes extrêmes en sont les camps de la mort qui, tel un rouleau compresseur, lamente et écrase progressivement matériellement et socialement, toute initiative personnelle, par une quotidianisation mortifère à petits feux. Et ces camps, hélas, ne sont pas choses du passé. Ils se déclinent quotidiennement sous de multiples formes. Les moins violentes socialement,

mais non moins tragiques, étant certaines maisons de retraite de fin de vies, accélérant les processus de désorganisation psychique par une emprise sociale totalitaire, mécanisant même les activités physiologiques. « La combinaison dialectique du familier et de l'étranger » n'a même plus de base environnementale pour s'exercer.

Mais même de ces camps et de ces maisons de la mort, surgissent parfois, trouant les chapes de silence, des échappées cosmogéniques, témoignant de résiliences créatives incompréhensibles humainement. De ces quotidianisations dévastatrices, une étoile apparaît (Leclerc, 2012). Heureusement, en dehors de ces situations extrêmes, de nombreuses formes attestent que quotidiennement le quotidien peut être le gîte intime de la grandeur et relever de la dynamique morphogénétique des systèmes auto-organiseurs et même autopoïétiques. Peut-on aller plus loin dans l'identification de ces formes ?

3 - Survol de la quotidianisation comme haut-lieu de formation/déformation humaine, au cours des âges de la vie.

La quotidianisation comme combinaison dialectique du familier et de l'étranger pour construire un monde personnel viable et durable, peut donc être vue comme un système microcosmique de formation/déformation humaine par transformation cyclique, des liaisons organisme/environnements. La prégnance déterminante, mais silencieuse, du pôle macrocosmique, en fait principalement un synchroniseur écologique en grande partie inconscient. Il ne découpe pas seulement un cadre temporel vide de 24 heures, se répétant à l'identique. De gré ou de force, il influence aussi l'emploi des temps psychosociaux encadrés. La chronométrisation sociale en unités horaires uniformes des temps et mouvement a lissé les différences qualitatives de ces micro-temps, aussi bien dans les parties diurnes que nocturnes et dans les alternances morphologiques traditionnelles entre repos, repas, activités (Michon, 2005). A peine subsistent-ils des biorythmes résiliants tenaces qui départagent encore celles et ceux qui sont plus du matin ou du soir, qui le sentent et ont encore les possibilités de construire leur emploi du temps. Mais ces personnes ont à défendre chèrement leur différence pour ne pas se faire enfermer dans des chaînes horaires d'emploi du temps standard pré-programmé. L'impérialisme des horaires sociaux a institué des schizo-chronies multiples (Pineau, 2000) Les plaintes verbales sur le temps perdu sont malheureusement trop vraies. Une dure conquête quotidienne d'un vécu personnalisant des heures diurnes et

nocturnes est donc à faire pour les personnes qui veulent se former en permanence et non se faire déformer et aliéner.

Un rapide survol de l'évolution, au cours des âges de la vie, de l'autonomisation ou non des activités physiologiques, dans ce haut-lieu de formation/déformation humaine qu'est le vécu microcosmique quotidien, peut éclairer ce sous-sol mouvant fondateur. Après la première autonomisation immunologique du fœtus, grâce à des conditions socio-écologiques génératrices, l'éveil de l'autoformation du bébé se fait paradoxalement par un gain progressif en temps de sommeil autonome, jusqu'au développement d'une auto-mobilité qui lui permet de s'affranchir de la dépendance familiale pour sa toilette et ses repas. Mais cela prend des années et exige une autonomisation bio-cognitive qui, en retour, peut aménager à sa façon cette base quotidienne vitale du sommeil, de l'alimentation et de l'hygiène corporelle. Légalement, c'est chose acquise à l'âge de la majorité civile. Actuellement, c'est 18 ans dans la plupart des pays.

Légalement, avoir 18 ans donne accès à l'âge adulte, avec un statut de majeur responsable de subvenir à ses besoins essentiels et capable de gérer entre autres, ses activités physiologiques quotidiennes. Le passage à une autogestion quotidienne viable et durable n'est cependant pas automatique. La conquête entre autres d'une alimentation adaptée est peut-être une des conquêtes humaines les plus difficiles. L'alimentation est la base transactionnelle complexe et multidimensionnelle du fonctionnement des organismes vivants : base physique, chimique biologique, mais aussi économique, socio-culturelle et symbolique. Base mouvante selon les environnements, les âges...les régimes. Apprendre à bien manger et boire n'est donc jamais fini. Cet apprentissage existentiel exige une veille quotidienne entre à la fois attention et détachement, pour ne pas développer des addictions déformantes et mortifères. Ce n'est pas trop de considérer l'apprentissage alimentaire comme un art initiatique. Dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Gilbert Durand fait du geste alimentaire le geste mystique par excellence du trajet de formation humaine.

Les quotidiens les plus appropriés qui auront conduit leurs auteurs aux bouts de leur autonomie bio-cognitive et de leur automobilité, vont se révéler progressivement de plus en plus anachroniques et impraticables à l'approche du troisième, quatrième et même cinquième âge. S'impose alors une (r)évolution drastique de ces quotidiens pour gérer la décroissance physique. Des

retraitement et recyclages sont à entreprendre. Le dernier stade concerne la perte progressive d'autogestion de ces activités physiologiques. Une autre gestion doit être pensée et réalisée. Dernière transition ultra-sensible à apprendre, si possible en cogestion des trois mondes à conjuguer, le soi, les autres et les choses. Et non sous l'emprise exclusive d'un seul. Dernier haut-lieu du quotidien à inventer et vivre.

Si on ose caractériser globalement ce survol en termes de valse des préfixes autour de la formation pour indiquer le poids prépondérant de ces trois mondes au cours des âges de la vie, le premier âge de l'enfance/adolescence, où la responsabilité de la formation incombe en premiers aux parents et enseignants, peut être vu comme celui de l'hétéroformation. Le deuxième âge où l'on ne devient adulte qu'en prenant sa vie en mains, peut être placé sous le régime de l'autoformation. Enfin le dernier voit les forces personnelles et sociales décliner par rapport aux poids des choses. La vie finirait alors sous le pouvoir de l'écoformation.

Écoformation? Déformation? Transformation? Son ambivalence laisse encore la quotidianisation optimiste de ces âges, ouverte entre gîte de la grandeur ou réduit de la misère. Une des conditions majeures d'apprentissage d'autotransformation de ces dépendances matérielles en ressources de genèse socio-transcendantale d'un monde singulier original, est à notre avis d'apprendre transformer la relation primordiale de l'homme au monde nouée par les activités physiologiques réflexes, en gestes auto-cosmogoniques, c'est-à-dire principalement de s'initier à une auto-écoformation quotidienne tout au cours de la vie.

4 - Apport de l'écoformation pour apprendre à transformer les activités physiologiques en gestes auto-cosmogoniques.

Cette initiation quotidienne à cette reliance transformatrice entre ces deux pôles, micro et macrocosmique, de la formation humaine, affronte des obstacles de taille. En effet ces deux pôles sont deux foyers organisationnels aussi invisibles et diffus l'un que l'autre. Mais, en premier ressenti à peine perceptible, ils paraissent séparés par des distances infranchissables et inconciliables: l'auto se manifeste à partir d'obscures pulsions intime plus ou moins familières de mise en forme unifiante; alors que l'éco s'impose comme pôle externe, étranger, éclatant, diversifiant, ouvrant à l'immensité d'un monde infini, à la fois attractif et répulsif. Les activités physiologiques, de gré ou de

force, projettent cycliquement des interactions réflexes entre les deux. Ces interactions sont supports de transactions bio-chimiques vitales mais infraconscientes, entre les besoins précis d'un organisme bien délimité à satisfaire et des ressources matérielles environnementales élémentaires mais diffuses et multifformes. Souvent ces activités physiologiques sont plus vues comme des contraintes matérielles limitant la liberté humaine que des ressources créatives. Une première détente culturelle est de les utiliser comme ressources récréatives. Peut-on aller au-delà et les transformer en ressources de genèse socio-transcendantes, auto-cosmogoniques?

Méga-question que travaille depuis plus de vingt ans un courant émergent d'écoformation. Ce courant de recherche se développe à partir de réflexions sur des expériences personnelles, vécues comme formatrices, avec des ressources matérielles aussi élémentaires que l'air, l'eau, la terre... Ces ressources matérielles constituent la matière première des activités physiologiques. Nous avons déjà vu la plate-forme auto-cosmogonique que représente la transformation de la respiration, activité réflexe s'il en est, en geste unifiant l'anthroposphère à la bio-atmosphère.

En parallèle avec les éclairages des psychologues et psychanalystes sur les continuités/discontinuités de construction bio-cognitive du trajet humain à partir des pulsions et activités sensori-motrices de base, les anthropologues du geste ont fait prendre conscience de leur importance fondatrice, comme régimes bio-cognitif (Durand) et comme moyen de reliance entre anthropos et cosmos (Jousse). L'enjeu et l'objectif de l'écoformation est de construire ce moyen de reliance et de l'habiter pleinement, en transformant les activités physiologiques réflexes en gestes actualisant leurs potentialités de mise en formes et en sens.

Un survol des gestes essentiels ressortis de ces recherches écoformatrices avec l'air, l'eau et la terre, peut donner des repères pour construire une quotidianisation de « l'existence à la grandeur du monde et à la portée de chacun » (Pineau, 1992, p.241)

Cinq comportements aériens à apprendre

Pour l'air, cette reliance auto-écoformatrice complexe a pu être représentée de façon simple et dynamique grâce à une approche systémique des rapports à l'environnement distinguant quatre cadres de vie en interdépendance: le

microsystème respiratoire entre l'organisme et l'environnement, le mésosystème d'aération interne des habitats, l'exosystème aérien grand air et enfin le macrosystème terre / air / soleil englobant les autres (Pineau, 1992, p. 21). Cette approche systémique transdisciplinaire fait ressortir la chaîne écologique aérienne avec cinq comportements basiques, à apprendre comme chaînons reliés à l'ensemble : respirer, aérer, s'aérer, habiter terre et ciel, s'aérodynamiser. Ces cinq comportements d'écoformation aérienne structurent le livre en cinq parties.

Trois mouvements de formation avec l'eau.

Tous les textes des *Eaux écoformatrices* (Barbier, Pineau, coord. 2001) ont pu être classés dynamiquement selon trois mouvements : de soi à l'eau, genèse de relations auto-écologiques; de l'eau aux autres, formation de relations socio-écologiques; l'eau entre nous, prémices d'une éco-anthropologie.

A côté des essais théoriques classiques, les recherches-actions-formations de ce livre forment des méthodologies assez inédites : autobiographie environnementale, c'est-à-dire l'histoire des rapports personnels aux différentes formes de l'eau; technique projective des blasons et observation participante. L'objectif commun qui commence à se conceptualiser est « d'initier une éco-sensibilité aquatique par une écoformation expérientielle aux prises avec un inconscient écologique » (p. 19).

S'initier à un seul geste : Habiter la terre

Dans l'épure des gestes essentiels que semble opérer l'écoformation à travers et au-delà la bio-diversité de ses formes, l'écoformation terrestre a dégagé un seul geste essentiel synthétisant tous les comportements : habiter. Habiter la terre entre demeures et mobilités reliant la terre matière (partie 1), la terre symbole (partie 2), les territoires à vivre et à partager (partie 3), la planète à ménager (partie 4) par des trajets écoformateurs et non pas destructeurs d'habitat-résidence et d'habitat-milieu. Ce geste prosaïque d'habiter semble concentrer un potentiel à actualiser pour réaliser la geste humaine en son entier.

Le travail sur le feu couve. Mais un article précurseur de Dominique Cottureau (2009) sur « Feu et vie quotidienne; pour une écoformation éclairée », explicite comment le foyer est resté un symbole vivace de la vie quotidienne, même si le feu de cheminée a été remplacé par la fée électricité.

Aujourd'hui, le feu quotidien ne rougeoie plus, ne crépite plus. Il couve et court dans les kilomètres de câbles électriques... Mais le foyer est resté un symbole vivace de la vie domestique... Derrière le commutateur électrique, déployant sa magie et sa puissance en un tour de main ("la fée électricité" !), se dissimule un monde enflammé, reproduisant la guerre du feu à échelle planétaire, avec ses armes modernes et dans un registre temporel non durable" (Chevalier, 2004).

Nous sommes des milliards d'humains à être dépendants de quelques centaines de Zeus, qui pour l'heure accumulent le profit au détriment des plus pauvres, de la ressource et du devenir planétaire... Bien que notre maison soit insérée dans son environnement par des échanges multiples, l'écoformation s'opère en retrait de l'intérêt collectif, et dans l'inconscient écologique des flux de matière. Une éducation à l'environnement du quotidien devrait recomposer la dialectique du dedans et du dehors. (Cottureau, 2009, p.37-42)

Les présentations séparées de ces quatre éléments ne doivent pas faire oublier leur mode d'existence complexe, par concrétion, dans des organismes se différenciant de l'environnement tout en s'y reliant. C'est cette concrétion différenciante par boucles récursives qui les tirent du chaos en formant des micromondes à la fois distincts et reliés à des méso et macromondes environnementaux eux-mêmes en formation permanente. Morin parle d'un emboîtement de sphères qu'il modélise : la biosphère englobe une anthroposphère elle-même composée d'une psycho et sociosphère ; une noosphère assure l'interface entre la biosphère et l'anthroposphère. (Morin, 1991, p.123). Le principe hologrammatique de la complexité joue pleinement : le tout est dans la partie comme la partie dans le tout.

C'est dans ce mode organisationnel en boucles complexes et paradoxales de mises en formes et en sens que plonge l'auto-écoformation quotidienne. Plongeon aux frontières d'un double foyer organisationnel en interaction, l'un interne à l'organisme (l'auto), l'autre externe (l'éco). Cette prise de conscience frontalière lance dans un double mouvement de co-naissance, subjective et objective, inverse mais complémentaire, par reflet réfléchissant. Merveilleuse auto-éco-naissance conjointe entrelacée que les histoires de vie avec les éléments révèlent et déploient à la frange articulante du logos et du bios. Une grande partie des trois ouvrages est constituée - sous des formes diverses - du produit et du processus de ces histoires de vie élémentales, individuelles et collectives, transdisciplinaires. Ces histoires de vie avec les éléments sont une

telle source auto-écoformatrice qu'elles portent à sortir du refoulement disciplinaire moderne, une approche élémentale de formation humaine millénaire, prédisciplinaire et transculturelle.

5 - Réactualiser l'approche élémentale traditionnelle

Cette approche élémentale ouvre heureusement le monumental *Traité d'anthropologie historique* de Christophe Wulf (2002) avec les « Éléments – Feu, Eau, Terre, Air » (Böhme Hartmut, 2002). La modernité industrielle nous a éloignés de la nature. « Les éléments et même notre propre corps, n'ont plus aucune évidence culturelle. Ils ne sont pas familiers, mais étrangers et pour les retrouver, il faut le vouloir » (p.13) et le pouvoir. Leur réintroduction pour construire une anthropologie postmoderne élémentale lui semble nécessaire en particulier pour répondre à la crise écologique provoquée en partie par leur refoulement moderne. Il ne s'agit pas d'un simple retour du refoulé, mais d'une réactualisation du potentiel de reliance enfoui dans les éléments. D'une analyse de ses formalisations prémodernes, depuis sa première expression chez Empédocle, Harmut Böhme retient six principes constituants :

- L'homme se comprend à partir de ce qui est autre que lui ;
- Cet autre, qui lui permet d'être, est le monde physique, la nature au sens le plus large ;
- La nature, dans sa totalité, est conceptualisée dans la théorie des éléments ;
- Elle permet également de comprendre la génération et la corruption, la santé et la maladie de l'homme, de même que ses facultés, notamment les sens et leur logos spécifique ;
- Dans la mesure où le corps est le lieu du lien le plus fort avec la nature, l'anthropologie se fonde sur une philosophie du corps.
- La disparition de cette tradition dans la réflexion de l'homme sur lui-même s'explique par un éloignement progressif de la nature. Moins la nature est l'autre de nous-mêmes, plus elle se réduit au principe des matières muettes et sans importance (p.14).

Gaston Bachelard (1884 – 1962) est un des rares auteurs modernes à avoir pris les éléments et leur dynamique d'unification générative, comme force archétypale auto-cosmogénique pour construire une ontologie cosmique. Il les prend et les apprend comme matière première de formation de mondes physiques mais aussi métaphysiques. Ce sont les hormones de l'imaginaire, des

symbolisations, des mises ensemble, en forme, en sens. Leur vécu peut constituer une clef majeure de *L'ouverture du monde* (Barbaras, 2008) et permettre de relier existentiellement phénoménologie, cosmologie et même métaphysique.

Par ses recherches sur les éléments – le feu, la terre, l'eau, l'air – Bachelard a montré que cette force des choses peut, non pas écraser, mais inspirer des productions humaines. Ces productions sont-elles l'apanage de quelques poètes élus ou, au contraire, ouvrent-elles la voie à une initiation à l'en-soi des choses pour faire contrepoids à l'inflation des mots, des signes et des codes, comme le souhaitait Bachelard, après Hegel, pour la formation de l'individu moderne.

L'individu moderne, plus urbain que rural, au contraire de l'ancien, hérite de formes abstraites toutes préparées, vit la majorité du temps dans des mondes d'images et d'écrans immatériaux, qui s'interposent entre lui et les choses. Cette médiatisation explose dans l'infini des mondes virtuels avec la révolution multimédiatique postmoderne. La dominante formative est une formation filtrée et abstraite sans la dure expérience concrète de la matière brute, première.

C'est pourquoi la tâche ne consiste plus tellement maintenant à purifier l'individu du mode de l'immédiateté sensible pour faire de lui une substance pensée et pensante, mais elle consiste plutôt en une tâche opposée : actualiser l'universel et lui infuser l'esprit grâce à la suppression des pensées déterminées et solidifiées. Mais il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensées solidifiées que de rendre fluide l'être-là sensible (Hegel, 1941)

Dans un remarquable article sur « les 4 éléments : une expérience écoformatrice cruciale », Maëla Paul (2001) présente comment, d'Orient en Occident, ce symbolisme archétypal est un haut lieu de connaissance. Ce symbolisme tente de croiser la formation du monde humain comme microcosme avec celle du monde planétaire comme macrocosme ; croisement par correspondance, résonance, orientation d'énergie. Il renvoie à des ressources énergétiques de fond commençant et commandant la formation de mondes. Le GREF tente de remettre en culture ce fond de ressources matérielles élémentaires mais vitales pour l'éducation à et par l'environnement. Dans *Temps de vie et Transhumances. Carnets de voyage d'une Amazone*, Anne Moneyron (2012) développe une écobiographie de mise au monde extrêmement originale.

Conclusion : L'autoformation quotidienne, deuxième face cachée de la planète montante de l'autoformation mondialogante?

Le néologisme d'autoformation mondialogante est né en 2005, au troisième Congrès mondial sur l'autoformation, pour nommer l'émergence, dans la galaxie de l'autoformation de ce qui nous semble une sixième planète, après les cinq premières du début : cognitive, éducative, sociale, intégrale et existentielle (Carré, Moisan et Poisson, 1997). Dans la seconde édition de l'ouvrage en 2010, centrée sur les perspectives de recherche, Pascal Galvani la retient comme une piste d'avenir.

Cette émergence se situe dans le mouvement de mondialisation économique et culturelle de ce début de troisième millénaire. Mais aussi dans le prolongement d'une direction paradoxale majeure de l'éducation du futur pointée par la nécessité de s'*Éduquer pour l'ère planétaire* : « L'éducation planétaire doit favoriser une mondiologie de la vie quotidienne. » (Morin, 2003 p.134). C'est-à-dire une prise de conscience des liens entre la vie quotidienne et le monde, dans toute son ampleur et complexité physique et sociale, et dans ses doubles liens de réciprocité, inter-formant – ou déformant – le monde et la vie quotidienne. Après une première recherche-formation-action de cette autoformation mondialogante par le voyage, découvrant chaque jour une bio-diversité nouvelle de la planète (Pineau, 2011), cette recherche s'est attaquée à l'inverse, le prosaïque répétitif du monde quotidien, qui en fait un haut-lieu ambivalent de formation/déformation humaine : gîte de la grandeur ou réduit ultime de la misère ?

À l'inverse du voyage qui en faisant expérimenter l'immensité de la planète ouvre mondialement à l'événement bio-diversifiant souvent imprévu, à accueillir et dialoguer, la voie quotidienne confronte à un microcosme matériel, compact et répétitif, qui bute au seuil du langage. Ne pas se laisser enfermer dans un mutisme réifiant mais apprendre un nouveau langage auto-cosmogénique, est l'enjeu de cette voie d'autoformation quotidienne. Elle serait la deuxième face, plus obscure et plus cachée, de la planète émergente de l'autoformation mondialogante

Bibliographie

- Abels C., 2010, *Gaston Pineau : trajet d'un forgeron de la formation. Regards croisés de compagnes et compagnons de route*, Paris, L'Harmattan
- Ash H., 2005, *Les quatre éléments du changement. Un livre de sagesse Toltèque*, Paris, Véga
- Bachelard G., 1971, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF
- Bachelard G., 1967, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF
- Barbaras R., 2008, *L'ouverture du monde. Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin
- Barbier R., Pineau G. (dir.), 2001, *Les eaux écoformatrices*, Paris, L'Harmattan
- Bégout B., 2005, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia.
- Böhme H., 2002, « Éléments – Feu, Eau, Terre, Air » in Wulf C., *Traité d'anthropologie historique*, Paris, L'Harmattan, p.9-36
- Boutinet J.-P., 2004, *Vers une société des agendas. Une mutation des temporalités*, Paris, PUF
- Braudel F., 1967, *Civilisation matérielle et esprit du capitalisme*, Paris, A. Colin
- Carré P., Moisan A., Poisson D. (dir.), 2010, *L'autoformation. Perspectives de recherche*, Paris, PUF
- Cottureau D., 2009, « Feu et vie quotidienne : pour une écoformation éclairée », in *Education et Francophonie : Vivre ensemble sur Terre*, Volume XXXVII : 2, Association canadienne d'éducation de langue française, p. 33-43
- Fabre M., 1994, *Penser la formation*, Paris, PUF
- Galvani P., 2010, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », in Carré P., Moisan A. et Poisson D. (dir.), *Autoformation. Perspectives de recherche*, Paris, PUF
- Hegel F., 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier
- Hennezel M. de, Vergely B., 2010, *Une vie pour se mettre au monde*, Paris, Carnets nord
- Leclerc É., 2012, « D'une goutte d'eau...au chant de la création et au rendez-vous de la résurrection » dans Pineau G., *Rendez-vous en Galilée, Journal de voyage à vélo Tours-Galilée*, Paris, L'Harmattan, p.9-11
- Michon P., 2005, *Rythmes, pouvoirs, mondialisation*, Paris, PUF
- Moneyron A., 2012, *Temps de vie et Transhumances. Carnets de voyage d'une Amazone*, Paris, L'Harmattan
- Morin E., Motta M., Ciurana E.-R., 2003, *Éduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme Méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaines*, Paris, Balland.
- Morin E., 1991, *La méthode 4, Les idées*, Paris, Le Seuil,

- Morin E., 1980, *La Méthode. T2 La Vie de la Vie*, Paris, Seuil.
- Paul M., 2001, « Les quatre éléments : une expérience écoformatrice cruciale », in *Education Permanente* n°148, p.279-292
- Pineau G., 2011, « Autoformation mondialogante, voyage et passage à la retraite » dans *Éducation permanente*, n°186, p.103-112
- Pineau G., 2000, *Temporalités en formation. Vers de nouveaux synchroniseurs*, Paris, Anthropos
- Pineau G., Bachelart D., Cottureau D., Moneyron A. (dir.), 2005, *Habiter la terre. Écoformation terrestre pour une conscience planétaire*, Paris, L'Harmattan
- Pineau G. (dir.), 1992, *De l'air. Essai sur l'écoformation*, Paris, Montréal, Païdéia Sciences et cultures
- Ruiz M., 1999, *Les Quatre Accords Toltèques*, Saint Julien en Genevois, Jouvence
- Sève L., 1968, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Les éditions sociales
- Wulf C. (dir), 2002, *Traité d'anthropologie historique*, Paris, L'Harmattan.

Auroville, expérience d'un Sujet

Namah Corinne Nugier

Doctorante en sciences de l'éducation
Laboratoire Experice, université Paris 8

Résumé

Cet article introduit une expérience de vie, matérielle et spirituelle, à Auroville, dans cette Cité internationale fondée en 1968 dans le sud de l'Inde, et qui regroupe aujourd'hui 43 nationalités. Son objectif est la réalisation de l'Unité humaine, unité dans la diversité. Cette Cité, en voie de construction, est basée sur l'idée du philosophe indien Sri Aurobindo de l'homme dans le mouvement évolutif comme un être de transition en voie vers une nouvelle espèce et une vie plus parfaite. Quelques concepts du Yoga intégral de Sri Aurobindo sont présentés ainsi que le mode de fonctionnement d'Auroville. Namah expose brièvement son cheminement personnel à Auroville, les difficultés et les richesses de cette expérience. Auroville est « une utopie en action » et son devenir, imprévisible, est lié à l'évolution de conscience individuelle.

Mots-clés : Yoga intégral, utopie en action, expérience spirituelle, Sri Aurobindo, Auroville

Abstract

This article portrays a material and spiritual life experience in Auroville, an international City, founded in 1968 in South India, and today gathering together 43 nationalities. Its aim is to build Human Unity, Unity in Diversity. This City, in the making, is based on the idea of the philosopher Sri Aurobindo, a Man on the evolutive path, a transitional being moving towards a new specy and a more perfect life. Some concepts of Sri Aurobindo's integral yoga are presented as well as the mode of Auroville functioning. Namah talks about her personal way in Auroville, the difficulties and also the richness of her individual experience. Auroville is « An Utopia in Action » and its future, impredecable, is linked to the evolution of individual consciousness.

Key words : integral Yoga, ongoing utopia, spiritual experience, Sri Aurobindo, Auroville

Cet article a pour objet de faire part d'une expérience personnelle et d'un cheminement évolutif incluant une transformation personnelle. Il devra être vu comme un regard subjectif sur l'expérience d'Auroville qui se donne comme objectif l'unité humaine au travers d'une recherche permanente sur de nouvelles façons d'être et qui se situe en Inde et doit tenir compte de la société indienne. Auroville est différemment perçue et vécue par chaque Aurovilien en fonction de sa personnalité, de la culture et de la recherche individuelle. Le lien entre les individus est une chartre déterminant l'objectif central et la raison d'être de ce lieu. Il est donné à chacun d'y participer librement sans protocole, ni règles imposées. Le laboratoire de l'évolution qu'est Auroville ne peut être séparé des recherches faites en Occident concernant les problèmes actuels auxquels les sociétés doivent faire face et les changements humains à envisager que semble demander ce début de millénaire. Je considère, en effet, que le conflit générationnel n'est pas uniquement de l'ordre d'une évolution sociale mais est aussi de l'ordre d'une émergence de conscience individuelle permettant de questionner le sens de la vie et de rechercher de nouvelles capacités mentales et physiques.

En Occident, dans l'évolution sociale, les façons d'accéder à la connaissance se sont modifiées et, au travers de l'autoformation, des savoir-faire mais aussi des savoirs existentiels émergent (Galvani, 2010) et nous pouvons constater la relation entre l'accès à de nouvelles connaissances tout au long de la vie et les modifications subjectives subies par l'individu : la mise au travail intérieur se couple avec les mises en œuvre pour des réalisations de soi au niveau social. L'amélioration et le progrès individuels par de nouveaux acquis modifient la perception de soi et la relation aux autres et peuvent transformer la vie individuelle et la personnalité, et faire émerger une relation à soi-même plus spirituelle. Avec Rémi Hess (2006-2009), mon expérience s'inscrit dans cette idée que l'homme du troisième millénaire doit se former en intégralité et devenir un homme total. Le challenge de notre époque n'est peut-être plus uniquement dans des réalisations extérieures mais en l'humain lui-même par un accès à de nouveaux niveaux de conscience. D'une façon différente cette idée est exprimée, entre autre par Castoriadis : « Il faut en finir avec les transformations du monde et les œuvres extérieures, il faut envisager comme finalité essentielle notre propre transformation. Nous pouvons envisager une société qui ne se donne comme finalité ni la construction des Pyramides, ni l'adoration d'un Dieu, ni la maîtrise et la possession de la nature, mais l'être humain lui-même » (1986, p.322). Auroville s'inscrit dans cette idée et le projet

implique une transformation collective et individuelle de l'homme, unissant spiritualité et matérialité ; l'œuvre extérieure n'est que le matériau de cette transformation.

Auroville : 1968 une année historique

Je dois tout d'abord présenter Auroville pour y placer l'expérience individuelle et pour comprendre la particularité du lieu. Auroville débute le 28 février 1968, 124 états participent à l'inauguration d'Auroville, située sur un plateau aride du Tamil Nadu en Inde du sud en déposant la terre de leurs pays dans une urne centrale symbolisant l'union des nations du monde. 2100 personnes de 43 nationalités différentes, dont 40% d'Indiens vivent aujourd'hui à Auroville. Le projet prévoit une ville de 50000 habitants. Le philosophe, poète et yogi Sri Aurobindo et La Mère de l'Ashram de Pondichéry sont à l'origine de la création d'Auroville. Lors de l'inauguration, La Mère lit tout d'abord son message retransmis sur la radio indienne: « Salut d'Auroville à tous les hommes de bonne volonté. Sont conviés à Auroville tous ceux qui ont soif de progrès et aspirent à une vie plus haute et plus vraie. Puis la Chartre d'Auroville :

- Auroville n'appartient à personne en particulier. Auroville appartient à toute l'humanité dans son ensemble. Mais pour séjourner à Auroville, il faut être le serviteur volontaire de la Conscience Divine.
- Auroville sera le lieu de l'éducation perpétuelle, du progrès constant et d'une jeunesse qui ne vieillit point.
- Auroville veut être le pont entre le passé et l'avenir. Profitant de toutes les découvertes extérieures et intérieures, elle veut hardiment s'élancer vers les réalisations futures.
- Auroville sera le lieu des recherches matérielles et spirituelles pour donner un corps vivant à une unité humaine concrète. (l'Agenda de Mère 1968, 1981, p.68-69)

Auroville, un centre international

Auroville peut être considérée comme un laboratoire de formation existentielle, bien que ces termes ne soient pas utilisés sur le lieu même. Un milieu social favorable est mis en place pour faciliter l'expansion de conscience individuelle et pour conduire à un type de société non régit par des lois extérieures mais par la conscience même de chaque individu. La difficulté est impressionnante lorsque l'on connaît la psychologie et les limitations humaines

et il ne s'agit pas de réussir à former une petite société idéaliste mais de tendre vers en explorant toutes les résistances et les possibilités en relation avec l'humanité. Auroville n'est qu'un échantillon représentatif de l'humanité, de ses difficultés et de ses potentiels et n'est pas un lieu d'élites.

Auroville n'est pas la première idée de cité idéale de l'histoire. Nous pouvons citer la Cité du Soleil d'Akhetaton il y a quelques trois millénaires et demi, par le Pharaon Akhenaton ou la Cité du soleil en Italie du Sud vers 1600 par Tommaso Campella. La cité comme archétype d'une société idéale, céleste et terrestre, est fondamentale dans la Divine Comédie de Dante, et se trouve également dans la bible, dans le Livre de la Révélation, où la Cité Céleste, la nouvelle Jérusalem, descend des hauteurs à la fin des mondes. Tommaso Campella « espérait établir sa cité sur la terre comme l'annonciatrice d'un âge nouveau ». (Knight, 1995, p 96). Mais une des particularités d'Auroville est son caractère international qui est d'une grande richesse dans les échanges et les rencontres. C'est probablement le seul endroit sur terre où peuvent vivre et travailler ensemble sur un même projet tant de nationalités différentes. C'est une des caractéristiques qui me fait vivre à Auroville de par l'accès direct à la connaissance de la diversité humaine. De nombreuses études sont faites sur Auroville entre autre la thèse d'Antonella Verdiani qui perçoit Auroville ainsi : « Auroville n'est pas une communauté, mais un ensemble de communautés destiné à devenir une ville. Elle est fermée et ouverte à la fois. Enracinée dans la pensée hindouiste, mais profondément areligieuse, traditionnelle et moderne, locale et globale, indienne et internationale, conflictuelle et pacifique ... Ces éléments sont en l'apparence contradictoires, mais en réalité ils coexistent dans une anarchie "divine" (comme le disait la Mère) et totalement humaine, et représentent des défis réels au quotidien pour la recherche ». (Verdiani, 2008, p.224)

Être un vrai Aurovilien

Le 3 juin 1970, La Mère sent la nécessité de préciser ce que doit être un vrai Aurovilien, elle écrit : « Hier nous avons commencé un travail pour Auroville (avec les Auroviliens). C'est-à-dire que l'on veut donner une idée aux gens d'Aspiration (nom donné à la première communauté d'Auroville) au fond simplement l'idée de ce que veulent les Auroviliens ; pourquoi ils sont ici et ce qu'ils veulent ; parce qu'il paraît que... au fond, ils n'en savent rien. Chacun est venu dans l'attente de quelque chose, mais tout cela n'est pas coordonné et n'est pas clair. Alors R (l'architecte d'Auroville) m'a demandé d'exprimer

clairement les choses les plus importantes. Je me suis dit qu'il valait mieux le faire avec les gens pour savoir ce que, eux, veulent, et pour leur faire faire un effort pour trouver. Autrement... Alors nous avons commencé hier (Mère sort un papier). Hier j'ai demandé à C (L'un des habitants d'Aspiration) : "Mais pourquoi est-on à Auroville ? Pourquoi Auroville va-t-elle être créée ?" Alors il m'a donné le premier paragraphe : Pour être un vrai Aurovilien :

1. La première nécessité est la découverte intérieure pour savoir ce que l'on est vraiment derrière les apparences sociales, morales, culturelles, raciales et héréditaires. Au centre, il y a un être libre, vaste, connaissant qui s'offre à notre découverte et qui doit devenir le centre agissant de notre être et de notre vie à Auroville.
2. On vit à Auroville pour être libre des conventions sociales et morales ; mais cette liberté ne doit pas être un nouvel esclavage à l'ego, ses désirs et ses ambitions. L'accomplissement du désir barre la route à la découverte intérieure, qui ne peut s'accomplir que dans la paix et la transparence du parfait désintéressement.
3. L'Aurovilien doit se libérer du sens de la possession personnelle. Pour notre passage dans le monde matériel, ce qui est indispensable à notre vie et à notre action est mis à notre disposition suivant la place que nous devons occuper. Plus nous sommes consciemment en rapport avec notre être intérieur, plus les moyens exacts nous sont donnés.
4. Le travail même manuel, est une chose indispensable à la découverte intérieure. Si l'on ne travaille pas, si l'on ne met pas notre conscience dans la matière, celle-ci ne se développera jamais. Laisser la conscience organiser un peu de matière à travers son corps est très bon. Mettre de l'ordre autour de soi aide à mettre de l'ordre en soi. On doit organiser sa vie non pas selon des règles extérieures et artificielles, mais selon une conscience organisée intérieure, parce que si on laisse la vie sans lui imposer le contrôle de la conscience supérieure, elle devient flottante et inexpressive. C'est gaspiller son temps dans ce sens que la matière reste sans utilisation consciente.
5. La terre entière doit se préparer pour l'aventure d'une nouvelle espèce, et Auroville veut travailler consciemment pour hâter ce moment.
6. Petit à petit, il nous sera révélé ce que cette nouvelle espèce doit être, et entre temps, la meilleure des mesures à prendre est de se consacrer entièrement à l'Être intérieur. » (L'Agenda de Mère, 1970, page 239)

Concepts du Yoga Intégral de Sri Aurobindo

Auroville est une mise en pratique du Yoga Intégral de Sri Aurobindo qui est un yoga de la vie et non dans son retrait « Toute la vie est un Yoga ». L'interactivité entre spirituel et matériel est permanente. Les principaux concepts sont : le travail et l'action pour une unité humaine version « unité dans la diversité » ; un gouvernement nommé « anarchie divine » ; l'action juste (l'action non motivée par l'ego mais faite dans le détachement du fruit de l'action) (Sri Aurobindo, 1995) ; une découverte de l'être psychique (âme individuelle participant à la manifestation) ; une réalisation des plans supérieurs du mental (« le mental supérieur d'abord, et cela crée une nouvelle action de pensée et de perception qui remplace le mental ordinaire. Cette sorte de pensée [...] ne vient que lorsque c'est nécessaire ou qu'on l'appelle, et ne trouble pas le silence », Sri Aurobindo, 1984, p.116) ; une manifestation de beauté dans la matière. C'est tout du moins ce vers quoi Auroville doit évoluer, sans en connaître vraiment le procédé collectif.

Sri Aurobindo amène dans le domaine spirituel une pratique intégrale sous le terme de yoga intégral (Heehs, Zwicker, 2002) qui permet non seulement d'aller vers une instance supérieure qu'il nomme Divin, mais aussi de prendre conscience de cette instance en soi dans le but de la manifester pleinement dans la matière sans rejeter la vie matérielle, ni le corps. Pour lui l'homme actuel est un être de transition et le prochain stade évolutif pourrait être l'homme développant une conscience spirituelle plus haute au cœur de la vie et vivant une vie divine.

Mais la nature humaine est une nature de transition [...] nous sommes finalement contraints de viser plus haut et d'aller plus loin. Un anarchisme spirituel ou spiritualisé pourrait sembler plus proche de la vraie solution, ou du moins la pressentir de loin. [...] si l'on tient compte de l'impuissance d'aucun "isme" à exprimer la vérité de l'Esprit qui dépasse tous ces compartimentages [...] La solution ne se trouve pas dans la raison, mais dans l'âme de l'homme, dans ses tendances spirituelles. Seule une liberté spirituelle et intérieure peut créer un ordre humain parfait. Seule une illumination spirituelle plus haute que les lumières rationnelles peut éclairer la nature vitale de l'homme et imposer l'harmonie à ses recherches égoïstes, à ses antagonismes et ses discordes. (Sri Aurobindo, 1982, p.331)

Ma rencontre d'Auroville : une quête personnelle

Ma tendance mystique couplée à un ancrage dans la vie m'amenait à un questionnement qui demandait de vraies réponses quant à ce que nous sommes et à ce qu'est le but de la vie et ne pouvait être satisfait ni par la philosophie, ni par les religions.

Pratiquante assidue de yoga, je me suis toujours sentie indépendante, n'appartenant à aucun de tous les ashrams où je suis allée, ni disciple d'aucun maître. Pourtant certains maîtres Indiens ou bouddhistes, rencontrés au cours de mes voyages en Inde à la recherche de réponses aux expériences qui me traversaient, ont su m'interpeller fortement au travers de leurs enseignements et de leurs niveaux de conscience. La connexion la plus directe et celle qui touchait le fondement de ma recherche est sans aucun doute celle avec Sri Aurobindo qui intègre un point important, celui de l'évolution individuelle et collective, ainsi qu'une union entre la vie et la spiritualité alors que les yogas classiques voient la vie comme une illusion et conduisent à son retrait. Le yoga intégral inclut la transformation de l'homme dans la vie et est un yoga collectif, exprimé ainsi dans *Savitri* : « L'ego est mort, nous sommes libres de l'existence et des soucis, [...], Ô âme, il est trop tôt pour te réjouir ! Tu as touché le silence sans bornes du Moi, Tu as bondi dans un heureux abîme divin ; Mais où as-tu jeté la mission du moi et le pouvoir du moi ? » (Sri Aurobindo, 1970, p.310).

C'est en 1987 que je viens pour la première fois à Auroville et à l'Ashram de Pondichéry. Lors de mon séjour à Auroville, je fais la connaissance d'une Aurovilienne qui me dit avec certitude : « Tu reviendras vivre à Auroville », et en mon for intérieur, je me dis : « Jamais, la chaleur, l'atmosphère, et par-dessus tout le rejet d'appartenance qui m'habite depuis toujours ». Il n'est pas question que j'appartienne par choix à un groupe. Mon chemin est un chemin individuel de liberté, pour autant que cela soit possible. Plusieurs voyages en Inde se font sans revenir à Auroville, principalement dans l'Himalaya à la rencontre de Yogis pour des initiations. Huit ans après mon premier passage à Auroville, la décision de partir me traverse et quatre mois plus tard, je pars avec mes deux jeunes garçons à Auroville pour m'y installer, sans billet retour.

Les garçons s'inscrivent dans l'école d'Auroville et parlent très bien anglais dans les mois qui suivent. L'école est sans notes, sans examens et sans obligation de présence, mais les enfants ne manquent pas une journée. Comme disait un professeur la pire des choses pour eux est de leur dire de rester à la

maison (Nugier 2006-2010). Une attention particulière au développement intégral de l'enfant est la priorité d'Auroville.

Ma peur d'appartenance et de restriction de ma liberté tombe rapidement face à la liberté totale qu'offre Auroville, je dirais une liberté qui nous met brutalement en face de nous-mêmes et où la relation à l'autre est sans artifice social et se situe au niveau de l'être. Auroville est un rassemblement d'individus qui semblent n'avoir que très peu de contacts entre eux, tout du moins en référence à des contacts sociaux conventionnels. Chacun gère sa dimension intérieure. Les individus sont reliés par l'idéal d'Auroville et ont une reliance, particulière à chacun, à une instance supérieure, nommée Divin ou Mère universelle, les aidant dans leur cheminement, sans aucun culte. C'est une première expérience à Auroville. Normalement dans toute société autre qu'ici ce qui gère l'humain est l'ensemble des attirances et des répulsions dans les relations, les règles, les lois, les valorisations et les dévalorisations, la compétition ; cela amène chacun à faire un effort non pas parce que c'est naturel mais parce qu'il y a le regard des autres et un pouvoir qui contrôle (police, tribunal, prison, etc.) et les organisations sociales et de protections des personnes remplacent la conscience individuelle nécessaire pour faire face à l'Autre ou s'occuper de l'Autre. A Auroville la gestion de tous les problèmes est remise entre les mains de l'individu et est un moyen d'évolution de conscience.

Un autre fonctionnement : en voie vers une anarchie divine

A Auroville, il n'y a pas de police, pas de tribunal, et plus encore personne pour faire des louanges, admirer et reconnaître le travail qui est fait. S'il y a la charte et des textes de la Mère sur le comportement que doit avoir un Aurovilien, ce qui doit être évité, il n'y a aucun jugement sur les transgressions, puisque chacun connaît la difficulté du travail demandé à faire sur soi. Une chose fait exception : la violence physique y est totalement refusée et est évitée, voir inexistante. Dans la vie quotidienne, nous sommes seuls responsables de ce que l'on crée, des actes, du travail. Donc, l'individu se retrouve seul à apprendre, à travailler et à être uniquement en fonction du développement de sa conscience. Dans les détails de la vie collective, ce peut être l'enfer. La recherche continue de ressources intérieures, de capacités de façon à modifier ses propres réactions et la prise de conscience régulière de nos limites en matière de tolérance et de notre ego limitatif deviennent vite un bûcher où la solution finit par se trouver dans le lâcher-prise face aux états conflictuels intérieurs ou extérieurs. Quelques situations difficiles parfois ont semblé

ingérables, comme avec une voisine qui pousse la communauté à expulser une personne jugeant ses énergies néfastes. Puis tout se dissout subitement après quelques jours comme si rien ne s'était passé. De même des problèmes de voisinage et relationnel sans recours extérieur doivent trouver leur solution entre les individus impliqués, ce qui demande un travail sur soi et une force intérieure qui se développe au cours du temps. La force ne peut être utilisée mais une attitude intérieure juste peut modifier une situation ou empêcher qu'elle ne se reproduise. Un autre exemple où un chemin conduisant à une entrée d'une communauté où 40 personnes vivent se retrouve bouché la nuit par une vraie montagne de terre car la communauté d'à côté n'est pas d'accord pour le passage, sans que le parti intéressé ne soit prévenu. Quand je suis arrivée dans cette communauté, je ne comprenais plus où était l'entrée. Et ainsi, une suite d'exemples qui paraîtraient à toute personne bien pensante et éduquée, relever de comportements très primitifs. L'entendement au niveau de la construction de la ville est difficile et cela ralentit la réalisation du projet : les egos s'affrontent. Il y a une exacerbation dans les mouvements qui composent l'humain à un certain niveau du cheminement.

Ceci ne reflète pas l'ensemble de la communauté, mais ces situations montrent à quoi l'homme peut être acculé lorsqu'il se retrouve dans un espace plus libre et qu'il doit trouver des solutions intérieures pour faire face à l'autre en toute situation quotidienne. Ici c'est un vécu journalier. Pourtant les personnes qui ont des actes parfois dépassant la raison sont des individus qui travaillent sur eux et qui sont à Auroville pour participer du mieux possible à l'expérience. La transformation de l'individu est une évolution de conscience et pour cela il faut se surprendre à voir émerger dans des situations directes avec les uns et les autres sans qu'il y ait d'intermédiaire, les réactions les plus inattendues ou primitives pour une défense de « son territoire » due à la sensibilité de plus en plus aiguisée ou tout simplement à l'incompréhension des façons de penser et de voir relatives aux différences culturelles lors des réunions où les décisions doivent être prises. Les voisinages ne sont pas toujours faciles et les décisions collectives à prendre au sein des diverses communautés parfois sont impossibles et empêchent le développement de la communauté, par exemple au niveau des constructions. Chez certains les réactions s'amorcent juste le temps d'en prendre conscience et se dissolvent tout aussi vite laissant place à une compréhension intérieure. Je trouve aussi qu'au fur et à mesure des années, il y a une amélioration, comme si la communauté passait à un autre niveau, et qu'une sagesse collective naissait. Le docteur Indra Sen (1986) dans son livre sur la psychologie intégrale de Sri

Aurobindo s'exprime sur l'ego, sachant que la Mère disait qu'Auroville doit aller vers une espèce sans ego : « L'ego humain est le plus sensible et le plus susceptible, et il est facilement heurté. La sensibilité est un grand problème commun » (p.69), suivi d'une citation de Sri Aurobindo « Un vrai remède pour la sensibilité: On n'a pas à soigner soi-même sa propre sensibilité mais seulement acquérir le pouvoir de s'élever à une conscience plus haute prenant de tels désenchantements comme une sorte de tremplin... » (p.71) ». Il s'agit bien de travailler sur sa personnalité et de s'éduquer soi-même dans les circonstances favorables qu'offre Auroville avec son champ de liberté individuel mis à disposition pour cette expérience collective. L'anarchie divine est un mode de fonctionnement basé sur la conscience individuelle lorsqu'elle est suffisamment développée et reliée à une instance supérieure. Ce devrait être le gouvernement idéal pour Auroville. Ce type de gouvernement est envisagé pour une humanité plus développée et ne peut être, pour le moment, que ce vers quoi il est possible de tendre, déjà dans un premier temps en essayant de saisir et comprendre la réalité d'un concept appartenant à un autre niveau de conscience. A la question posée à Mère : « Quelle organisation politique désirez-vous pour Auroville ? » Elle répondra : « Il me vient une définition amusante : une anarchie divine. Mais les hommes ne comprendront pas. Il faut que les hommes prennent conscience de leur être psychique, et spontanément s'organisent sans règles et sans lois fixes, c'est l'idéal. Pour cela, il faut être en contact avec son être psychique, que l'on soit dirigé par lui, et que l'autorité et l'influence de l'ego disparaissent » (La Mère, 1999, p.27). Sri Aurobindo définit l'être psychique ainsi : « Le psychique dans la terminologie de notre travail est l'élément d'âme dans la nature, la pure psyché [...] qui se tient derrière le mental, la vie et le corps (ce n'est pas l'ego). Elle se perpétue de vie en vie, recueillant l'expérience de la vie au moyen de ses instruments extérieurs (mental, vital et physique). A mesure que cette expérience grandit, elle manifeste de plus en plus une personnalité psychique qui préconise toujours le beau, le bien et le vrai. » (Sri Aurobindo, 1990, p.223-224). Quant à l'ego, il précise : « Le "Je" ou le petit ego est constitué par la Nature ; c'est une formation mentale, vitale et physique à la fois, destinée à faciliter la centralisation et l'individualisation de la conscience et de l'action extérieures. Quand on découvre l'être véritable (être psychique), l'utilité de l'ego est passée et cette formation doit disparaître, à sa place, on perçoit l'être véritable ». (Sri Aurobindo, 1984, p.55)

La terminologie du yoga intégral : une aide dans l'expérience

Au niveau du travail individuel et spirituel, la connaissance apportée par Sri Aurobindo sur les plans de l'être par une terminologie précise (Sri Aurobindo, 1984, page 99) constitue l'ensemble des repères que nous avons à Auroville.

Dans le contexte d'Auroville, basée sur ces repères, l'observation de soi est quasi-permanente et la perception devient de plus en plus précise dans les mouvements intérieurs autant s'il s'agit d'expériences en méditation que d'expériences dans le courant des situations de la vie ; c'est comme un sens qui se développe à force d'en user dans ce laboratoire humain créé pour expérimenter un potentiel humain et observer les étapes qui se forment dans cette expérience empirique.

Lors d'expériences qui n'appartiennent pas aux plans usuels liés à la vie mais à un domaine supérieur en soi, je peux identifier des expériences du mental supérieur, voir du mental intuitif, par exemple il devient courant de saisir la pensée en un ensemble provenant de régions au dessus de la tête et non plus une pensée qui se construit au niveau intellectuel. L'apprentissage d'un repérage de provenance des mouvements émergents en situation dans les relations avec autrui devient très utile dans la perception des besoins que l'autre a ou de ses intentions à notre égard. Une forme de transparence s'opère naturellement. Dans mon expérience s'ajoute l'observation d'expériences relatives à la conscience physique. Les expériences de la conscience physique plus subtile sont tout à fait particulières puisque leur première manifestation change totalement les données de perception de la réalité qui d'ordinaire sont mentales et sont au travers des représentations. Là, la conscience même du corps se manifeste à l'instar de la conscience mentale. La perception de l'environnement, de la matière est directement absorbée et perçue par une conscience physique: « Il y a aussi un physique subtil qui contient une conscience plus subtile, et peut, par exemple, aller à une certaine distance du corps et cependant sentir et percevoir les choses d'une manière qui n'est pas purement vitale ou mentale » (Sri Aurobindo, 1984, p.143) Ces expériences dans un premier temps sont totalement déstabilisantes et elles demandent un certain temps pour se recadrer avec la conscience mentale usuelle qui perçoit le monde. Dans le laboratoire qu'est Auroville, il y a quelques difficultés pour un esprit trop cartésien bien que la raison et un mental bien construits soient nécessaires pour comprendre l'expérience. Le processus d'évolution de la personne ne peut pas dépendre de la personne elle-même, à cause de l'obstacle qu'est l'ego auquel elle est

identifiée. La conscience de sa propre personne et de son évolution doit progressivement devenir égale à la conscience d'appartenance à l'Univers et d'une reliance non seulement au tout mais aussi à chaque partie du tout. L'individuel et le collectif sont ici tissés ensemble et ne peuvent être disjoints, ce qui est la difficulté évolutive de ce laboratoire puisqu'il s'agit d'un yoga collectif visant une nouvelle forme de société et une transformation de la vie.

Constat : apport d'Auroville dans ma quête individuelle

Pendant toutes mes années ici, après être passée au début par une joie et un bien être à y vivre mes expériences, celles-ci sont devenues de plus en plus difficiles comme étant parfois au-delà de mes capacités, intenable à un moment dans la façon dont elle semblait m'emporter au-delà de mon humanité. Il y a des zones de changements agréables et d'autres désagréables et la question vient : Veut-on vraiment se transformer ? Il existe une partie qui veut et aspire au changement, et d'autres qui freinent, en particulier le plan vital qui est le plan de la force de vie, des désirs, de la sexualité, des émotions et des sentiments. Et il y a eu les moments d'incertitudes lorsque des croyances et des représentations s'effondrent laissant la place à d'autres possibilités. Là au niveau de la personne j'ai senti un point d'appui intérieur stable qui permet un ajustement par la reconnaissance d'une nécessité du procédé des demi-vérités qui se succèdent tout au long de la vie et sont nécessaires à notre progrès et à notre évolution, à condition de s'adapter à ces changements. Ces demi-vérités donnent la possibilité, lorsqu'on en prend conscience, d'entrevoir au dessous une autre réalité qui se trouve confirmée par l'authenticité et la fiabilité des expériences intérieures. L'authenticité de l'expérience est vécue en tant que sujet et a une qualité particulière comparée aux expériences plus troubles qui permettent le doute sur la validité du vécu intérieur. La répétition aussi d'une expérience ouvre une porte sur une analyse à plus long terme de l'expérience mais aussi de son résultat et de son influence amenant des modifications mesurables sur ma vie et mon interaction avec elle et les autres.

La constatation d'un point de non retour dans les expériences qui se succèdent provoque des périodes d'ajustement dans un entre-deux de ce que l'on était et ce que l'on est devenu, et ce devenu, s'il est authentique, ne provoque aucune séparation d'avec le monde et l'autre dans son unicité. Une stabilité et l'apparition en moi d'une simplicité et d'une certitude qu'un mouvement évolutif s'est mis en route sans que cela ne perturbe ni au niveau psychologique, ni dans le contact avec la vie et le monde sont le garant que

mon individualité et mon cheminement ne sont qu'un et sont justes. La constatation est positive. La question de subjectivité et de validité de l'expérience peut être discutée d'un point de vue extérieur, mais il y a un niveau d'expérience pour le sujet où il ne peut être question de doute quant à la véracité et validité de ce qui est expérimenté. Le problème est que rien n'est achevé, que tout est en perpétuel mouvement et qu'il ne peut y avoir un arrêt sur des expériences qui ne peuvent se suffire à elle-même. Mon observation est que quelques soient les expériences liées à l'intériorité ou à l'extériorité, se développent un témoin en soi – qui parvient à être intérieurement immobile, à se détacher de la personnalité extérieure active tel un observateur (Sri Aurobindo, 1992, p.245) – et une capacité de silence mental qui va de pair avec ce mouvement perpétuel évolutif et qui permet de garder intact la capacité réflexive sur l'expérience ainsi que l'équilibre interne mis à l'épreuve dans le travail intérieur de transformation de soi dans un laboratoire comme Auroville prévu pour ce travail.

Un futur pour Auroville

Dans L'Agenda de Mère (1980), le 21 septembre 1966, La Mère dit : Même si vous n'y croyez pas, même si toutes les circonstances ont l'air tout à fait défavorable, je sais qu'Auroville sera. Ce peut être dans cent ans, ce peut être dans mille ans, je n'en sais rien, mais Auroville sera parce que c'est décrété ». Et la Mère explique qu'elle crée Auroville

parce que c'est le dernier espoir de réagir contre la catastrophe imminente (terrestre), car si un intérêt s'éveille dans tous les pays pour cette création, cela aura petit à petit le pouvoir de réagir contre l'erreur qu'ils ont commise [...]. J'ai compris que ce n'était pas seulement une création de l'idéalisme, mais que c'était un phénomène tout à fait pratique... Tout ça pour dire simplement que si les nations, même dans une toute petite mesure, comme cette offre d'argent du gouvernement français, collaborent à l'œuvre d'Auroville, ça leur fera du bien...

Auroville est un laboratoire expérimental ouvert à tous et où la circulation d'entrée et de sortie est libre. Le groupe en charge des entrées reçoit les personnes souhaitant devenir Auroviliens et établir une résidence permanente à Auroville. Les conditions d'entrée sont une connaissance de l'objectif du projet et une contribution par le travail extérieur et intérieur en choisissant librement

les domaines d'intérêts comme l'éducation, l'écologique, la construction, l'art, le commerce, la finance, etc.

Auroville accueille des résidents temporaires, des chercheurs, des étudiants et toutes personnes souhaitant simplement faire une expérience.

Ce texte ne traduit que mon expérience et ma compréhension de ce qui se vit à Auroville. L'intérêt et la richesse d'Auroville sont dans la diversité humaine vivant ainsi l'expérience sous une multitude de possibilités. On ne peut prédire ce qu'Auroville deviendra, mais seule une activation de la partie spirituelle et divine en l'homme au cœur de la vie peut lui faire atteindre son objectif d'unité humaine, c'est du moins ma croyance. En attendant, l'existence d'Auroville nous permet de nous mettre au travail, d'essayer une autre façon de vivre et de garder vivant l'idée d'une humanité meilleure tout en sachant que ce laboratoire n'est pas séparé du monde, et que l'homme y est le même. Personnellement cette expérience m'enrichit et me permet, je dirais, de grandir en simplicité en étant de plus en plus tranquille devant l'ampleur du travail à faire pour une transformation individuelle, et une transformation collective. D'un point de vue sociologique, Auroville présente une étude intéressante et unique en tant qu'expérimentation d'une société nouvelle internationale et interculturelle. La partie spirituelle tant compartimentée en religion est ici intégrée à la vie collective matérielle au travers du vécu par le sujet dans sa manière unique de vivre sa dimension spirituelle.

Bibliographie

- Auroville References in Mother's Agenda, *L'Agenda de Mère 11*, 3 juin 1970, Auroville AurovillePress
- Castoriadis C., 1986, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil
- Galvani P., 2010, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », in P. Carré, A. Moisan, D. Poisson (dir.), *L'autoformation, Perspectives de recherche*, Paris, PUF
- Heehs P., Zwicker B., 2002, *Le Yoga Intégral de Sri Aurobindo*, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram
- Hess R., 2006-2009, *L'homme total, méditations non cartésiennes*, 27 mars 2006 - 6 décembre 2009, Paris, non édité

- Knight G., 1995, *Magic and the Western Mind, Ancient Knowledge and the Transformation of Consciousness*, Ed. Llewellyn, U.S.
- La Mère, 1980, *L'Agenda de Mère 1966*, Paris, Institut de Recherches Évolutives
- La Mère, 1981, *L'Agenda de Mère 1965*, Paris, Institut de Recherches Évolutives
- La Mère, 1981, *L'Agenda de Mère 1968*, Paris, Institut de Recherches Évolutives.
- La Mère, 1999, *Mère parle d'Auroville*, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram
- Carré P., Moisan A., Poisson D. (dir.), *L'autoformation, Perspectives de recherche*, Paris, PUF
- Nugier C. N., 2006-2010, *Auroville Agenda, histoires de vie des Auroviliens, recueils d'entretiens*, Archives d'Auroville, Laboratoire de l'évolution, Auroville
- Sen Indra, 1986, *Integral Psychology*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram
- Sri Aurobindo, 1995, *Essai sur la Gîtâ*, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram
- Sri Aurobindo, 1992, *La Synthèse des Yogas 1*, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram
- Sri Aurobindo, 1990, *Lettres sur le Yoga 6*, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram
- Sri Aurobindo, 1984, *Lettres sur le Yoga 2*, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram
- Sri Aurobindo, 1982, *Le cycle humain*, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram
- Sri Aurobindo, 1970, *Savitri, Book 3, Canto 2*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust
- Sri Aurobindo, 1965, *The Synthesis of Yoga*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust
- Verdiani A., 2008, *Education à la joie, un exemple d'éducation à la joie dans les écoles d'Auroville*, Thèse de doctorat en sciences de l'éducation (dir. R. Barbier), université Paris 8

Autoformation et pluralisme thérapeutique

Francis Lesourd

Maître de conférences en sciences de l'éducation
Laboratoire Experice, université Paris 8

Résumé

Les parcours de santé contemporains s'ouvrent à un pluralisme thérapeutique à travers quoi les personnes s'orientent, selon le cas, vers la biomédecine mais aussi vers diverses thérapies alternatives souvent inspirées de pratiques spirituelles issues de cultures traditionnelles. L'article interroge à travers deux observations participantes : à quoi (et comment) les personnes s'autoforment-elles à travers ces oscillations entre pratiques et conception hétérogènes du corps et de la santé ?

Mots-clés : pluralisme thérapeutique, autoformation, pratiques spirituelles, corps, santé, interculturalité

Abstract

The contemporary routes of health open in a therapeutic pluralism through which the persons turn, as the case may be, to the biomedicine but also to the different alternative therapies often inspired by spiritual practices stemming from traditional cultures. The article interrogates from two participating observations : in what (and how) the persons are self-training through these oscillations between diverse practices and conception of the body and the health ?

Key words : therapeutic pluralism, self-training, spiritual practices, body, health, interculturality

Cet article situe tout d'abord le courant de recherche où il s'inscrit ainsi que le contexte et l'intérêt social des recherches de terrain qui sont présentées dans un second temps. Il revient, pour finir, sur les apports de ce passage par le terrain en termes de perspectives et de stratégies de recherche dans le champ d'une éducation à la santé ouverte aux apports anthropologiques.

L'autoformation existentielle

Rappelons que, dans les recherches sur l'autoformation, le préfixe auto ne renvoie pas à quelque solipsisme mais à l'appropriation par le sujet de son pouvoir de formation (Pineau, 1995) à travers, notamment, ses choix de personnes et de situations-ressources. En outre, lorsque l'autoformation est dite « existentielle », les travaux mobilisent conjointement trois notions cardinales : durée, présence et réflexivité¹. Durée comme continuité de l'être dans le temps de l'existence c'est-à-dire à l'échelle de la vie entière ; présence comme variation d'intensité de l'expérience d'exister ; réflexivité dans la mesure où l'appropriation par le sujet de son pouvoir de formation renvoie à ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui. L'autoformation existentielle questionne ainsi « une tentative personnelle d'accomplissement d'une présence au monde [afin de] trouver une façon d'être qui soit vraiment la sienne, trouver une façon d'être-là avec les autres, avec le monde et avec soi » (Roelens, 1996, p.124-125). En ce sens, elle favorise la prise de conscience d'aliénations multiples, la remise en cause de modèles de vie implicites, l'élargissement de ce que le sujet croyait susceptible d'être vécu au cours d'une histoire humaine ; elle ouvre de nouvelles voies d'émancipation en permettant notamment de repenser un héritage, de se détacher de son éducation. En somme, les recherches en autoformation existentielle visent, à travers différentes situations formatrices, à comprendre les modes d'appropriation critiques par le sujet du déploiement au long cours de sa présence avec et dans le monde.

Du pluralisme thérapeutique contemporain

Ce courant de recherche peut notamment contribuer à la compréhension des pratiques sociales contemporaines de santé, actuellement marquées par de nombreuses réformes. Les usagers du système de santé, qui deviennent en fait des clients, apparaissent de plus en plus prendre en charge leur cheminement

¹ Pour une présentation détaillée de filiations théoriques de l'autoformation existentielle, cf. Galvani, 2010.

thérapeutique². Ils participent fréquemment à leur propre diagnostic et font un usage réfléchi et contextuel, curatif ou préventif, des différentes thérapies disponibles, biomédicales et alternatives, aidés en cela par les échanges avec leurs proches, la lecture d'ouvrages et de revues, la participation à des forums de discussion sur internet³. Cependant, « la recherche d'alternative à la médecine classique ne va pas de soi : elle peut être vécue comme un risque à courir, mais à contrôler » (Marcelli et al., 2000). Sur fond de réflexivité critique, se développe un pluralisme thérapeutique qui s'émancipe du modèle biomédical de la santé sans le rejeter totalement et s'ouvre à ce qui est nommé, suivant les auteurs, médecines alternatives et complémentaires, thérapies alternatives, développement personnel, etc.⁴ Comme le formule l'un des interviewés de l'étude de Marcelli et al. (2000), « je ne vais pas les voir dans les mêmes circonstances [le médecin et la psycho-relaxologue], je ne lui [la psycho-relaxologue] prête pas des capacités de guérison de... d'une angine, d'une fracture ou d'une maladie plus grave quoi... Je dis pas qu'elle pourrait pas apporter une aide, mais c'est pas la personne que je consulterai en premier ». Les mêmes auteurs soulignent le rôle du réseau qui permet aux usagers de dépasser le sentiment de « pas sérieux », d'anormal, voire d'absurde souvent associé à ces pratiques : « dépassement des représentations négatives, prudence et contrôle, entraînent chacun dans de véritables débats, échanges d'expériences, descriptions détaillées des formes d'intervention avec d'autres, impliqués ou résistants. ». On pourrait, aujourd'hui, multiplier les exemples où les sujets tiennent conseil pour déterminer, au cas par cas, s'il vaut mieux consulter le médecin généraliste, l'ostéopathe, le magnétiseur, etc.

Ce tournant vers un pluralisme thérapeutique peut être considéré comme un mouvement individuel et collectif d'autoformation existentielle. L'attention portée au « terrain », à la prévention et à la quête de sens valorisée par le développement personnel contribue à resituer la santé à l'échelle de l'existence, dans des durées bien plus longues que celles habituellement associées au diagnostic et au soin d'un symptôme. La recherche d'une présence plus intense

² On demande d'ailleurs explicitement aux usagers de s'autonomiser. La notion « d'empowerment » (le pouvoir d'agir sur les déterminants de ses conditions de vie et de santé) est devenue centrale dans une démarche à la fois préventive (Deschamps, 2003) et curative (Pratiques de formation / Analyses, 2010).

³ On trouvera une analyse détaillée et une comparaison internationale des voies d'accès aux thérapies alternatives dans le rapport coordonné par N. Nissen et coll. (2012) du Réseau européen de recherche pour la médecine complémentaire et alternative (CAMbrella).

⁴ Sur le pluralisme thérapeutique, cf. Durisch Gautier, Rossi et Stolz, 2007 ; Anthropologie et santé, 2011. Sur la massification des thérapies alternatives dans les sociétés européennes, cf. Laplantine et Rabeyron, 1987 ; Schmitz, 2006. Sur la nébuleuse terminologique et les différents découpages pour désigner et délimiter ces soins alternatifs, cf. Lazarus et Delahaye, 2007 ; Wunenburger, 2006.

au monde et à soi-même est un leitmotiv des thérapies alternatives, où la recherche d'un « plus de vie », d'un accomplissement psychosocial devient condition de bonne santé d'un corps considéré comme indissociable du psychisme ou de l'« âme ». La réflexivité critique concernant l'orientation vers et dans les différents mondes biomédicaux et alternatifs s'auto-organise suivant diverses modalités aussi bien dans les institutions de soin (Jouet, Flora et Las Vergnas, 2010) que hors de celles-ci comme on vient de l'évoquer.

Lorsque, dans le champ de l'éducation à la santé tout au long de la vie, on se tourne, dans une perspective holistique, vers ces pratiques sociales de santé hors institutions, relevant d'apprentissages de la vie quotidienne (Brougère, Ulmann, 2009), la question se pose de ce à quoi les sujets s'autoforment à travers leurs voyages entre des mondes aussi différents que ceux qui recourent aux médicaments, aux « énergies » ou aux « esprits ». Qu'apprennent-ils dans les uns et les autres et en passant des uns aux autres ? Pour mettre ces questions au travail, j'ai réalisé deux observations participantes dans les réseaux internationaux s'organisant autour de deux thérapies alternatives.

Le *Body Harmony* : les « énergies »

Le *Body Harmony continuum*, réseau créé il y a une trentaine d'années et proposant des stages dans de nombreux pays, s'inscrit dans le mouvement New Age. Le fondateur du Body Harmony, l'américain Don McFarland, formé à un grand nombre de techniques issues de différentes cultures, incarne de manière exemplaire le syncrétisme de ce mouvement. Rappelons que le New Age, né dans les années 60 aux USA, constitue un cadre éclectique de croyances et de pratiques. La méditation, la médecine chinoise, les tarots, les rituels chamaniques, la régression à des vies antérieures, etc., s'y rencontrent et s'y mélangent ou superposent. Parmi les croyances organisatrices du New Age, on peut mentionner différentes formes contemporaines d'animisme, s'exprimant dans des discours sur l'unité entre la nature et le soi ; une énergétique sacrée qui sous-tend la vie du corps et celle du monde ; un ordre caché des choses qui justifie la quête des Mystères. Dépourvu d'autorités qui décideraient de l'orthodoxie de ses pratiques et croyances, le New Age encourage la quête de sa propre vérité, pose le primat de l'expérience et débouche sur la constitution d'une religion personnelle (Jeffrey D., 1998). Comme le résume Chabloz, « l'expérimentation directe avec le divin séduit les personnes en quête de

spiritualité, qui rejettent tout à la fois le dogmatisme des religions traditionnelles et la rationalité de la société occidentale » (2009, p.409)⁵.

Je n'ai pas rencontré de difficulté majeure d'intégration à ce réseau (Lesourd, 2011) car, pour avoir suivi plusieurs stages de développement personnel il y a quelques années, je connaissais en partie les valeurs et le vocabulaire partagés par de nombreuses thérapies alternatives. Dans un second temps, cependant, écrire à partir de ce terrain n'est pas allé de soi. Comme le remarque Halloy (2007), il est déjà difficile de mettre en mots l'ineffable souvent associé aux états modifiés de conscience vécus au cours de ces expériences. La difficulté s'accroît pour le chercheur qui vit lui-même ces états : il en publie rarement la description car celle-ci s'inscrit difficilement dans les conventions narratives de sa discipline. Il m'a donc fallu du temps pour élaborer à partir du terrain, pour alterner l'immersion impliquée dans la pratique du Body Harmony et la distanciation réflexive⁶.

Je ne présenterai ici que quelques éléments de la pratique du Body Harmony. Son objectif est, à travers un toucher spécifique, de dénouer, à partir du corps, des « blocages » qui sont aussi relationnels, existentiels, etc. Le corps reflète la psyché et travailler sur l'un affecte l'autre. C'est là un principe de nombreuses thérapies dites psychocorporelles, souvent situées dans la filiation de Wilhelm Reich.

Concrètement, la main du thérapeute accompagne les micro-mouvements spontanés des tissus du corps du patient sans leur imposer de direction. De ce fait, ce travail apprend notamment à diriger et maintenir son attention sur des micro-sensations et à mettre en suspens ce qu'on sait ou croit savoir en termes de physiologie ; il renvoie d'abord au corps vécu, tel qu'il apparaît en séance, dans la relation⁷. Par exemple, il m'est arrivé, lorsque mes yeux étaient mi-clos et que ma main était chaude et détendue, éprouvée sans contours nets, de ne plus savoir si elle était à peine posée sur le corps du patient, comme un

⁵ Sur le mouvement New Age, cf. Champion, 1990 ; Lacroix, 1996 ; Vernet, 1993.

⁶ Adoptant lui-même une approche en première personne de ces états, à travers l'étude d'un culte de possession, Halloy (2007) examine frontalement les questions méthodologiques que pose ce type de recherches. Voir aussi Ghasarian (2009) qui souligne que, si les états modifiés de conscience et le chamanisme font depuis longtemps partie des intérêts de l'anthropologie, les chercheurs francophones privilégient massivement les témoignages de leurs informateurs et, lorsqu'ils font eux-mêmes l'expérience de tels états, ils ne l'utilisent qu'exceptionnellement dans leurs publications. Plusieurs remarques de Midol (2010) vont dans le même sens.

⁷ On pourrait ici reprendre le terme psychanalytique d'attention flottante mais suivant une centration sur le tactile plutôt que sur l'auditif.

effleurement, ou plutôt quelques millimètres voire quelques centimètres au-dessus du corps. Dans ce dernier cas, alors que je ne touchais plus physiquement le corps du patient, je sentais toujours à ma grande surprise, sous ma main, comme des tissus qui bougeaient et pulsaient, des micro-zones plus chaudes que d'autres, etc. Et ce type de « toucher » réveillait chez le patient autant de prises de conscience et de revécus émotionnels que lorsque je touchais réellement son corps physique.

Lorsque j'ai commencé à expérimenter ce qui précède, je n'ai pu me défendre de doutes persistants voire d'un sentiment d'absurdité malgré l'ouverture d'esprit que je m'attribuais. Qu'étais-je en train de faire ? McFarland nous proposait de percevoir au-dessus du corps, quelque part dans l'air, des différences de chaleur, de densité, de mouvements, voire de couleurs afin de recueillir davantage d'informations en utilisant, disait-il, « autant nos sens non rationnels que nos sens rationnels ». Un autre étonnement pour moi fut que, dans la grande majorité des cas, le patient, même yeux fermés, ressentait très bien la différence si j'éloignais subrepticement ma main de la couche invisible où le travail, quel qu'il soit, était en train de se faire. Il disait alors « ne pars pas » ou « revient plus près ». Et pendant que j'étais pour ma part en train de douter, les autres binômes continuaient à faire le travail. Ils témoignaient ensuite, lors des retours en grand groupe, de son efficacité en termes de prises de conscience, de mieux-être corporel, de disparition de tensions, de douleurs, etc. Le jugement de réalité concernant les couches énergétiques invisibles était construit à deux au fur et à mesure de la séance puis, en groupe, dans l'après-coup. Lors du retour en groupe, les animateurs prolongeaient les témoignages des participants par des récits d'expériences qui devenaient des histoires édifiantes, exemplaires.

Le *core-shamanism* : les « esprits ».

La seconde recherche, actuellement en cours, a succédé chronologiquement à la première. Je l'ai entreprise non sans ambivalence car, plus encore que les énergies invisibles, l'idée d'esprits dotés de libre-arbitre et participant souterrainement aux cheminements individuels et collectifs rencontrait chez moi de fortes résistances, en partie du fait de ma première formation de psychologue clinicien freudien. J'ai suivi plusieurs stages organisés par l'antenne francophone de la *Fondation for Shamanic Studies* (FSS), créée par l'anthropologue américain Michaël Harner. Ces stages ne s'inscrivent pas dans le mouvement New Age. Harner rejette en effet tout syncrétisme technique et n'enseigne que

les techniques apprises, dit-il, auprès de chamans traditionnels. D'où le terme qu'il utilise de *core-shamanism*, qui peut se traduire par «chamanisme fondamental». L'un des intérêts de cette approche, dans le champ de l'anthropologie de la santé, est de confronter directement le chercheur avec un modèle du mal-être, de la maladie, du soin très différent de celui de la biomédecine. Un modèle spirituel au sens étymologique du terme puisque, pour les chamans, « la maladie a son origine et acquiert sa signification dans le monde des esprits » (Achterberg, 1991, p.134).

Rappelons que, dans de nombreuses sociétés traditionnelles, les chamans⁸ sont des techniciens de la transe, du passage d'un état de conscience à un autre, qu'ils utilisent pour restaurer et maintenir l'équilibre entre le monde des esprits, la nature et le monde des hommes. On les consulte notamment pour des prédictions à propos de la chasse ou des récoltes, pour régler des conflits entre personnes ou entre tribus ou pour guérir les maladies (Eliade, 1968 ; Perrin, 2010). Pour le chaman, la maladie résulte d'abord, suite à des situations fragilisantes, d'une perte de pouvoir ou d'âme qui permet ensuite l'intrusion d'un esprit malfaisant. Le chaman en état modifié de conscience « voit » l'esprit responsable de la maladie et l'expulse ou l'aspire à l'aide de diverses techniques hors du corps du patient. On parle alors d'extraction chamanique. Il se rend également dans le monde des esprits, aidé dans son voyage par ses propres esprits alliés, pour retrouver et ramener la partie de l'âme du patient qui a été perdue, ce qui avait permis l'installation de la maladie. On parle alors de recouvrement d'âme (Harner et Doore, 1991).⁹

Ne pouvant détailler l'ensemble des apprentissages associés à l'extraction d'un esprit ou au recouvrement d'âme, je décrirai deux moments-clés du travail : la rencontre d'un esprit allié et celle d'un autre type d'esprit appartenant au « monde du milieu ». La cosmologie chamanique transmise par Harner distingue en effet trois mondes : le monde d'en bas (où, à la différence de l'enfer chrétien, les esprits sont bienveillants) ; le monde d'en haut où leur bienveillance se teinte d'indifférence ; et le monde du milieu où nous vivons et

⁸ Quoique diverses critiques aient porté sur l'utilisation extensive du mot hors de sa sphère d'origine (Tongouses de Sibérie orientale), j'adopterai l'usage ethnologique actuel qui tend à subsumer sous le terme «chamanisme» les pratiques censées faire appel aux « dons magiques », de ceux qui étaient auparavant nommés sorciers, guérisseurs, magiciens, devins, médecine-men, etc. (Perrin, 2010, p.9-11)

⁹ Les stratégies thérapeutiques des chamans sont, bien entendu, plus diversifiées dans le détail. Pour des exemples chez des chamans traditionnels, cf. Nicholson, 1991, Hell, 2012 ; pour des exemples relevant du core-chamanisme, cf. Harner, 2011. A noter également le travail de Ghasarian (2006) portant lui aussi sur le core-chamanisme de M. Harner et qui recoupe en partie mes propres observations.

où les esprits, dans leur lutte pour le pouvoir, sont prêts à passer des pactes à considérer avec une extrême circonspection.

La rencontre avec l'animal de pouvoir, le principal esprit allié, a lieu lors du premier stage, alors que les participants sont allongés en cercle, yeux fermés et guidés par le son du tambour du chaman. Ils doivent tout d'abord trouver une voie d'entrée dans le monde d'en bas afin d'y rencontrer leur animal de pouvoir. Voici un extrait de mon journal de terrain.

Après quelques errements, une image me vient et se stabilise. C'est celle de la caverne que j'avais découverte dans les gorges du Tarn (...) Je m'engage dans la caverne et, au premier tournant, mon animal de pouvoir est là. C'est une sorte de jaguar avec une crinière léonine qui évoque des rayons d'énergie. Sans avoir la gueule ouverte tout le temps, il émet un rugissement paroxystique ininterrompu (ou en tout cas fréquent et souvent long). Ce n'est pas agressif envers moi, quoique que ce soit très intimidant. Sa tête s'approche de la mienne parfois pour me toiser sans sympathie ni antipathie. Parfois ses mouvements sont extrêmement rapides comme plusieurs images superposées.

Je lui demande en pensée de me faire visiter son monde et il accepte. Il descend la galerie de la caverne, je le suis, et nous débouchons dans un paysage nocturne vibrant. Le sol, la végétation, la lune vibrent. Il saute en rugissant en direction de la lune. Je lui demande de baisser le son car vibrations et rugissement sont enivrants mais très forts. Il accepte mais j'en l'impression que ça ne baisse pas, que c'est moi qui m'y habitue.

La deuxième rencontre a lieu avec un esprit du monde du milieu. Les participants sont invités à trouver, dans la forêt, un lieu qui les attire et à rencontrer ce qui viendra. Je choisis une clairière moussue et, lorsque je parviens à cesser de me demander si tout cela est réel ou imaginaire, une forme se dessine, comme dans une sorte de rêve éveillé yeux ouverts qui réagencerait certains éléments effectivement vus (écorce, branches, feuilles, terre) dans une nouvelle forme qui dessine une créature paillard, elfique, dotée d'une forte personnalité et plutôt insécurisante. J'appelle mon animal de pouvoir (le jaguar) et la créature, qui dit s'appeler Jack, se calme. Il respectera les usages puisque je suis accompagné. Nous convenons, pour qu'il m'honore de sa présence sans me nuire, que je lui consacre un rituel après son départ. Au signal du tambour convenu, je retourne comme les autres participants vers le chaman, et nous formons un cercle dans la prairie qui jouxte la forêt. Le chaman nous demande

de fusionner avec l'être que l'on a rencontré et de le laisser s'exprimer, à travers notre corps, au centre du cercle. Lorsque je me décide, je sens un flot d'énergie m'envahir, je bondis au centre du cercle, je suis Jack. Il se présente, goguenard, très affirmé, drôle et potentiellement dangereux. Il se moque publiquement de mon ignorance. Après le rituel de séparation qui renvoie Jack à son monde, je me retrouve moi-même et je me sens vidé, non pas du fait des bonds que j'ai accompli dans le cercle mais à cause du départ de Jack. Je dis en groupe, plus tard, qu'il ne faut pas que je l'appelle trop souvent car il me manque déjà et que je pourrais devenir « accro ». Le chaman abonde dans ce sens : les esprits du monde du milieu ne donnent rien gratuitement ; ils provoquent des addictions ; on se retrouve engagé par des promesses qu'on ne se souvient pas avoir faites, comme lorsqu'on ne lit pas les petits caractères d'un contrat. Les discussions informelles qui suivent portent notamment sur les addictions des uns et des autres et leur relecture en termes d'esprits qui y seraient associés.

Des réalités multiples

A travers ces quelques éléments d'observation participante, que peut-on dire de ce à quoi et par quoi les sujets s'autoforment à travers l'expérience de thérapies alternatives ?

Je proposerai de considérer que, dans les deux techniques mentionnées, l'élément central dont tout le reste dépend, est la découverte ou l'accroissement d'un savoir-passer d'une « réalité » à l'autre. J'utilise ce dernier terme au sens de Schütz qui propose la notion de « réalités multiples », largement reprise par la suite en sociologie phénoménologique et en ethnométhodologie. Même s'il existe une réalité de référence, que l'auteur nomme monde de la vie quotidienne ou monde du travail, il existe également « plusieurs, et probablement une infinité, d'ordres de réalité comportant chacun un style d'existence particulier » (1987, p.104). Schütz mentionne, à titre d'exemple, « le monde des rêves, des images, de l'imagination, particulièrement le monde de l'art, le monde de l'expérience religieuse, le monde de la contemplation scientifique, le monde du jeu de l'enfant, et le monde de la folie » (p.131). Cette liste, loin d'être exhaustive, évoque cependant assez bien la notion de réalités multiples, et la relativisation radicale qu'elle permet de la représentation d'une réalité unique et indépendante de l'action et des œuvres humaines. Pour Schütz, le monde de la vie quotidienne n'est, malgré sa prévalence, que l'une des « provinces limitées de signification dont chacune peut se voir accorder un accent de réalité » (p.128). A noter que, comme l'évoque Schütz mais surtout, à sa suite, Berger et

Lückmann (1986), ces réalités vécues sont des constructions sociales dont la consistance doit être en permanence maintenue par les rencontres, expériences et discours quotidiens.

Selon Schütz, « chacune [de ces provinces] dénote un style cognitif propre » (1987, p.128). Si l'on entend cognitif au sens large et non en référence aux approches cognitivistes contemporaines, on peut admettre que chaque « province », chaque réalité tire sa consistance du tissage de composantes d'ordre intellectuel, certes, mais aussi d'ordre affectif, sensoriel, perceptif, etc. En l'absence d'un tel tissage, cette réalité serait en effet spéculée et non pas vécue. Par exemple, à l'occasion de la contemplation d'une œuvre d'art, pour reprendre l'une des réalités mentionnées par Schütz, la perception du monde extérieur et la conscience des limites du corps peuvent s'estomper, ainsi que le temps qui semble suspendu ; des affects forts mais informulés apparaissent, le raisonnement logique s'estompe en faveur d'intuitions de l'ineffable, etc.

Tout se passe comme si l'expérience de différentes thérapies alternatives, *via* la co-modification qu'elles entraînent des composantes (cognitives, affectives, perceptive, etc.) du vécu, amenait le sujet à se familiariser avec autant de passages d'une réalité à une autre, à une autre encore, et ainsi de suite. En effet, dans la mesure où l'étiologie de la maladie est attribuée dans le cas du *Body Harmony* à des énergies invisibles, il convient d'apprendre, si l'on veut pratiquer cette technique, à accéder à la réalité socialement construite dans le cadre de quoi il est possible de faire l'expérience et de donner sens à ces énergies. Pour le chamanisme, la cause des maladies se situant dans le monde des esprits, il convient d'apprendre à accéder à la réalité sociale construite dans laquelle il est possible de percevoir ce qui est nommé « esprits », d'interagir avec ceux-ci et, par la suite, de débattre collectivement, dans une visée de co-formation des participants, des modalités et résultats des rencontres avec ces esprits. Ajoutons que, dans l'un et l'autre réseau, les participants, sauf exception, ne refusent pas de consulter le médecin en cas de besoin, et ont donc également appris à se réancrer dans cette autre province limitée de signification que constitue la réalité socialement construite des microscopes et des médicaments. Bien entendu, ces trois réalités ne renvoient qu'à ma propre expérience ; il peut en exister davantage pour des personnes ayant expérimenté un plus grand nombre d'approches qualitativement différentes.

Mais l'emploi du terme « réalité », au sens de Schütz, est-il ici pertinent ? Les éléments tirés de mes observations participantes (qui en rejoignent bien

d'autres, issus de la littérature ethnographique classique ou contemporaine portant sur le chamanisme, la transe, les états modifiés de conscience) suggèrent que ces expériences ne diffèrent pas seulement en termes de « degré », comme si les unes et les autres pouvaient être situées dans un continuum. Passer du monde de la biomédecine à celui du Body Harmony ou à celui du core-chamanisme n'est pas comparable avec, par exemple, passer quotidiennement de son activité professionnelle à sa vie privée à l'intérieur de la même réalité vécue. Il ne s'agit pas non plus, ou pas seulement, de l'adoption temporaire par le sujet d'un paradigme intellectuel différent puisque l'expérience implique la co-altération de l'activité intellectuelle, des perceptions, des affects, etc. L'expérience est, comme le souligne également Schütz, celle d'un « saut ».

Quels tours de main ?

De ce point de vue, on peut considérer que le pluralisme thérapeutique permet de se former à passer d'une réalité à l'autre. Mais cette proposition relative à la question « à quoi se forment-ils ? » doit être complétée par la mise au travail de la question « comment ? ». Comment les sujets opèrent-ils le passage dont il est question ? Schütz nous donne un point de départ stimulant quoique abstrait. Selon lui, chaque province limitée de signification peut se voir accorder un « accent de réalité » plus ou moins important ; et il est possible de « faire éclater les limites de cette province "limitée" de signification et de déplacer l'accent de la réalité sur une autre province » (Schütz, 1987, p. 130). Ainsi « la » réalité devient, dans l'expérience du sujet, comme un centre de gravité susceptible de se déplacer. Mais comment les sujets opèrent-ils ce déplacement ? Quels savoirs procéduraux, quels tours de main¹⁰ mettent-ils en œuvre ? A partir de mes observations et entretiens, j'en relèverai pour l'instant deux types.

Tout d'abord, l'entrée dans une réalité alternative suppose une mise en suspens de questions comme « est-ce réel ou imaginaire ? ». En effet, lorsqu'elle se pose non pas après-coup mais en situation, cette question, qu'elle soit formulée à haute voix ou intérieurement, rend le travail travail avec les énergies en *Body Harmony* ou avec les esprits dans le *core-shamanism* particulièrement difficile à effectuer ; elle entrave aussi bien la perception des premières que la rencontre avec les seconds. En situation, même si l'on a lu Schütz, l'opposition

¹⁰ Ce questionnement s'inscrit en partie dans la perspective ergologique développée par Mancini et coll. (2006, 2012) visant à dégager les conditions d'efficacité de l'utilisation d'états psychiques altérés en termes d'autopoïèse des individus et des cultures.

classique entre « réel » et « imaginaire » renvoie avec une force comparable à celle d'un réflexe à la réalité de référence, celle dont, justement, il est question de s'affranchir. Aussi, dès lors qu'il s'agit de « déplacer l'accent de réalité », de passer d'une réalité de départ à une réalité d'arrivée, se demander si la seconde est réelle ou non suivant les critères de la première n'a strictement aucun intérêt.

Pour ma part, je suis parvenu, après quelque temps, à cesser de me poser la question de la réalité des couches énergétiques ou des esprits, ceci non parce que je me suis convaincu que les unes et les autres existent sur ce que, dans la réalité de référence, nous appelons le plan physique (comme si un appareillage scientifique à venir pourrait un jour les détecter) mais parce que j'ai accepté d'expérimenter ce qui se passait quand je mettais cette question en suspens. Ce changement de perspective a été favorisé par les témoignages d'autres participants racontant comment ils avaient eux-mêmes relativisé leurs doutes et sentiments d'absurdité premiers. Ce sont ces témoignages en situations informelles, lors des pauses déjeuner ou des pots partagés en fin de stages qui m'ont peut-être le plus formé. Suite à la mise en suspens de cette question, mon travail en *Body Harmony* comme en *core-shamanism* a progressivement nettement gagné en fluidité et en pertinence suivant les critères de chacune des provinces limitées de signification concernées. A noter que la mise en suspens de cette question¹¹ n'a rien d'aisé ; elle demande l'acquisition d'un véritable savoir-faire en termes de négociation avec soi-même.

Un autre type de tour de main consiste à construire et à accéder à des points d'ancrage sur le chemin d'une réalité vécue à l'autre. Comme le dit l'un de mes interviewés, « je ne peux pas passer en dix secondes d'une discussion à bâtons rompus ordinaire à un travail avec les couches d'énergie (...) ça arrive que je ne me souviens plus, que je ne sente plus comment il faut faire ». Il compare ce qui l'aide à retrouver le chemin aux « cailloux du petit poucet (...) Par exemple, au moment où je suis encore dans l'hésitation, à mi-chemin, je tombe sur un souvenir... vivant... d'avoir fortement senti les énergies dans une séance passée ou bien sur le souvenir d'avoir été sans a priori sur la réalité de ces énergies invisibles. Ce sont des souvenirs qui sont un peu enchâssés entre les deux mondes, un peu comme des pierres qui permettent de passer d'une rive à l'autre du torrent sans trop patauger ». On peut envisager que les participants aient

¹¹ Il ne s'agit ici que d'un exemple parmi d'autres. On pourrait également développer l'utilité de la mise en suspens, dans le *core-shamanism*, de la question : les esprits sont-ils des parties, des "facettes" de moi ou quelque chose d'extérieur ?

chacun leurs pierres ou leurs points d'ancrage personnels et apprennent à les repérer, à porter leur attention vers eux, voire à en déposer d'autres entre les rives du torrent. Suivant la même métaphore, les échanges informels avec certains participants suggèrent qu'ils ont construit un pont relativement permanent entre les rives ou bien qu'ils ont appris à traverser d'un seul bond plutôt que par étapes¹². Ces éléments concernent le passage vers une réalité alternative, l'« aller », mais aussi le « retour ». A ce propos, redonner crédit à la question « est-ce réel ou imaginaire ? » peut être fort utile pour se réancrer dans la réalité dominante du monde occidental.

Entre le corps et le croire

Le recours contemporain des sujets aux thérapies alternatives ouvre un certain nombre de vastes chantiers de recherche, notamment dans le champ d'une éducation à la santé ouverte aux apports anthropologiques. Qu'elles se fondent sur les « énergies » ou les « esprits », ces thérapies renvoient comme on l'a vu à des représentations et à des pratiques du corps pour le moins hétérogènes. Suivant la réalité où le sujet déplace « l'accent », son corps est un flux complexe d'énergies qui déborde largement les limites de sa peau ; il est plus ou moins habité par des êtres immatériels se logeant où son « âme » s'est échappée ou repliée ; il est constitué d'éléments biochimiques et physiologiques en échange constant avec son environnement. C'est à travers l'expérience contrastée de ces différentes réalités, ancrées dans des cultures à la fois distinctes et métissées, que le sujet opère au long cours l'autoformation de son corps vécu - ce corps construit à partir d'éprouvés aux sédimentations mouvantes difficilement réductible à une lecture anatomo-physiologique. Il n'a bien entendu aucune théorie satisfaisante pour faire tenir ensemble des expériences aussi irréductibles les unes aux autres, pourtant une sorte de méta point de vue semble s'élaborer, permettant de « faire avec » des réalités hétérogènes, parfois en les métissant parfois sur le mode de la coexistence séparée.

On observe aussi, dans les thérapies alternatives, une perméabilité entre quêtes de santé et quêtes spirituelles (Durisch Gautier, Rossi et Stolz, 2007 ; Massé et Benoit, 2002). Entre le paganisme revendiqué du *core-shamanism*, les

¹² Ce passage entre réalités vécues collectivement construites semble s'opérer grâce à un type particulier d'action du sujet, grâce à un « geste psychique », pourrait-on dire (Lesourd, 2009), ou plutôt à un enchaînement de gestes psychiques pouvant être perfectionné par la pratique, et dégagé après-coup à travers l'entretien d'explicitation (Vermersch, 2011).

influences bouddhistes, taoïstes, animistes, etc. du Body Harmony, et ce que les participants conservent de leur éducation à l'une ou l'autre religion du livre, les composantes spirituelles de l'expérience sont, elles aussi, pour le moins hétérogènes, faisant en outre bon ménage, parfois chez la même personne, avec un certain athéisme ou l'engagement dans un travail psychanalytique. Encore une fois, on peut supposer l'autoformation d'une position méta qui pose, en anthropologie religieuse, la question des conditions de possibilité d'un croire réflexif et critique, organisé autour du primat de l'expérience, dans le cadre des reconfigurations croisées des formes contemporaines du souci de soi et des quêtes de santé.

Ce métissage interculturel d'expériences hétérogènes du corps et du croire apparaît alors comme un déterminant de l'autoformation existentielle telle qu'elle s'exprime aujourd'hui. Du côté de l'éducation à la santé, l'approche ethnographique des thérapies alternatives favorise, en termes de stratégie de recherche, l'ouverture de la discipline à des questionnements issus de l'anthropologie de la santé et de l'anthropologie religieuse. Cette approche ne peut cependant que rencontrer de fortes résistances, notamment du fait de la culture de l'évaluation devenue dominante. Par exemple, les deux techniques étudiées se présentant comme des pratiques de soin, on peut demander ce qu'elles soignent, avec quelle efficacité et demander des chiffres. Cette question est complexe car les représentations de la santé et de la maladie sont différentes dans ces deux techniques et encore plus éloignées de celle de la biomédecine qu'elles le sont l'une de l'autre. Il n'est donc pas possible, ni de fait ni de droit, de leur appliquer les critères d'évaluation de la biomédecine. Le regard anthropologique apparaît alors comme une ressource quasi incontournable.

La question de l'émancipation traverse également les différentes pratiques décrites ici. Émancipation vis-à-vis d'un pouvoir médical hégémonique à travers la recherche de solutions alternatives, vis-à-vis de ses experts par la délibération en réseau pour décider du type de soin approprié, et vis-à-vis de la réalité de référence elle-même si l'on reprend la terminologie de Schütz. Il ne s'agit pas en effet, dans les expériences questionnées ici, de s'émanciper dans une réalité mais de s'émanciper d'une réalité, de sortir du cadre.

La démocratie elle-même, comme communication et libre discussion dans un espace public, est réinterrogée par le pluralisme thérapeutique. Comment penser les conditions du dialogue avec les cultures autres, qu'elles se présentent comme traditionnelles ou comme émergentes à l'instar du *New Age*, où

l'expérience des esprits ou des énergies, au-delà des temps de formation qui lui sont dédiés, tend à se diffuser dans le quotidien ? Si les potentialités émancipatrices de la démocratie passent par une conception occidentale de la rationalité et du discours, la recherche du consensus, aussi nécessaire soit-elle pour vivre ensemble, ne peut-elle pas aboutir à une absorption du pluralisme ?

Enfin, le tournant vers un pluralisme thérapeutique peut être également questionné à travers la réorganisation des imaginaires contemporains du corps. Historiquement, les représentations occidentales du corps se déplacent en effet d'un lieu d'intimité pure, « sanctuaire » garantissant l'accès de la personne à elle-même (Audinet, 2003) à un matériau reconstituable *via* les biotechnologies. Dans cette dernière perspective, qui fait l'objet d'importants financements internationaux, la vie étant pensée comme information, c'est-à-dire comme organisation d'éléments, la nature biologique ou mécanique de ceux-ci importe peu : on peut envisager de fabriquer des pièces de rechange à partir d'un matériel mécanique ou biologique (organe cloné) organisé selon le même code. Cette disparition de la différence ontologique entre le vivant et la machine (Cerqui, 2003), relayée par les idéologies posthumaines ou transhumaines (Sussan, 2005) à la fois dans les sciences et dans les arts (Fintz, 2008), entraînerait à moyen terme la disparition de l'intime, du corps « propre » (Le Breton, 2008). Face à la figure du cyborg qui se dessine comme avenir du corps, l'imaginaire des thérapies alternatives constitueraient-elles un rempart ? Wunenburger (2000) oppose, en termes d'imaginaire contemporain du corps, deux pôles symboliques, celui d'un corps « naturel » et celui d'un corps-artefac, pouvant entretenir une relation de « coexistence hybride » mais non exempte de conflits. On peut également faire l'hypothèse que ces deux imaginaires se renforcent l'un l'autre de manière antagonique. La crainte de se perdre soi-même dans la mécanisation du corps du cyborg encourage les personnes à viser pour elles-mêmes la formation d'un autre corps, sensible notamment aux énergies de la nature, mythiquement personnifié par la figure du chaman. Réciproquement, l'injonction paradoxale « sois naturel » qui sous-tend fréquemment les pratiques *New Age* et peut y susciter un malaise diffus, fait par contraste apparaître les « progrès de la médecine » plus rassurants que les états de conscience étranges expérimentés dans les thérapies alternatives, euphémisant dans le même mouvement la crainte des biotechnologies. Une telle oscillation entre les imaginaires associés aux figures exemplaires du cyborg et du chaman pourrait permettre de mieux comprendre un certain nombre de quêtes contemporaines de santé.

Bibliographie

- Achterberg J., 1991, « Le Chaman : maître de guérison dans le royaume imaginaire », in S. Nicholson (dir.), *Anthologie du chamanisme*, Paris, Le Mail, p. 133-156.
- Anthropologie et santé*, n° 2, 2011, « Anthropologie des soins non conventionnels du cancer » (P. Cohen et I. Rossi, dir.).
- Audinet J., 2003, « Pureté et impureté du corps », in C. Fintz (dir.) *Le corps comme lieu de métissages*, Paris, L'Harmattan
- Brougère G., Ulmann A.-L., 2009, *Apprendre de la vie quotidienne*, Paris, PUF
- Champion F., 1990, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, p. 17-69.
- Berger P. et Lückmann T., 1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Cerqui D., 2003, « Vers une ontologie du cyborg », in C. Fintz (dir.) *Le corps comme lieu de métissages*, Paris, L'Harmattan
- Chabloz N., 2009, « Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon) », in *Cahiers d'études africaines*, n° 193-194, p. 391-428.
- Deschamps J.-P., 2003, « Une relecture de la charte d'Ottawa », in *Santé publique*, vol. 15, n° 3, p.313-325
- Durisch Gautier N., Rossi I. et Stolz J., 2007, *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Genève, Labor et Fides.
- Eliade M., 1968, *Le Chamanisme*, Paris, Payot.
- Fintz C., 2008, *Les imaginaires du corps en mutation*, Paris, L'Harmattan
- Galvani P., 2010, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », in P. Carré, A. Moisan, D. Poisson (dir.), *L'autoformation. Perspectives de recherche*, Paris, PUF, p.269-313
- Ghasarian C., 2006, « Réflexions sur les rapports entre le corps, la conscience et l'esprit dans les représentations et pratiques néo-chamaniques », in O. Schmitz (dir.) *Les médecines en parallèle*, Paris, Karthala.
- Ghasarian C., 2009, « Explorations (néo-)shamaniques en terra incognita de l'anthropologie », in S. Beaud et N. Midol (dir.), *La Conscience dans tous ses états*, Paris, Masson, p. 63-76.
- Halloy A., 2007, « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique », in J. Noret et P. Petit (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, Publibook, p. 87-115.

- Harner M., 2011, *La voie du chamane*, Paris, Mamaéditions.
- Harner M. et Doore G., 1991, « La sagesse ancienne dans les cultures chamaniques », in S. Nicholson (dir.), *Anthologie du chamanisme*, Paris, Le Mail, p. 133-156.
- Hell B., 2012, *Possession et chamanisme : Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion
- Lacroix M., 1996, *L'idéologie du New Age*, Paris, Flammarion.
- Jeffrey D., 1998, *Jouissance du sacré, religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin.
- Jouet E., Flora L., Las Vergnas O., 2010, « Construction et reconnaissance des savoirs expérientiels des patients », in *Pratiques de formation / Analyses* n°58-59, p.13-94.
- Laplantine F. et Rabeyron P-L., 1987, *Les médecines parallèles*, Paris, PUF.
- Lazarus A. et Delahaye G., 2007, « Médecines complémentaires et alternatives : une concurrence à l'assaut de la médecine de preuves ? », in *Les Tribunes de la santé* n° 15, p.79-94
- Le Breton D., 2013, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié
- Lesourd F., 2009, *L'Homme en transition. Éducation et tournants de vie*, Paris, Anthropos.
- Lesourd F., 2011, « Tourisme spirituel et pluralisme thérapeutique : enjeux éducatifs », Colloque *Tourisme et apprentissages*, Université Paris 13, 17 mai 2011. Publié en ligne dans les actes du colloque <http://www.univ-paris13.fr/experice/fr/actes-coll01.html>
- Marcelli A., Turpin J.-P., Rolland Y. et Ruffié S., 2000, « Itinéraires thérapeutiques dans la société contemporaine », in *Corps et culture* n° 5 [En ligne : <http://corpsetculture.revues.org/710>].
- Mancini S., 2006, *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris, La découverte
- Mancini S., 2006, *Des médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux amériques*, Paris, Imago
- Massé R. et Benoist J. (dir.), 2002, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala.
- Midol N., 2010, *Écologie des transes*, Paris, Téraèdre.
- Nissen N. et coll., 2012, *Citizens' needs and attitudes towards CAM*. Final Report of CAMbrella Work Package 3 [En ligne] <https://fedora.phaidra.univie.ac.at/fedora/get/o:264407/bdef:Content/get>
- Perrin M., 2010, *Le Chamanisme*, Paris, PUF.
- Pineau G., 1995, « Recherches sur l'autoformation existentielle : des boucles étranges entre auto et exoréférences », in *Education Permanente* n° 122, p 165-178.

- Pratiques de formation / Analyses* n°58-59, 2010, Usagers - experts : la part du savoir des malades dans le système de santé » (E Jouet et L. Flora, dir.)
- Roelens N., 1996, « La tentative d'accomplissement d'une présence au monde : l'énigme existentielle de l'autoformation », in *Les cahiers d'études du CUEEP*, n°32-33, p. 120-126
- Schmitz O., 2006, *Les médecines en parallèle – Multiplicité des recours au soin en Occident*, Paris, Karthala
- Schutz A., 1987, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens.
- Sussan R., 2005, *Les utopies posthumaines*, Paris, Omniscience.
- Vermersch P., 2011, *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF
- Vernette J., 1993, *Le New Age*, Paris, PUF
- Wunenburger J.-J., 2006, *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*, Paris, Belles Lettres.
- Wunenburger J.J., 2000, « Mythe et idéologie du bien-être dans la société contemporaine », in C. Fintz (dir.) *Les imaginaires du corps T2*, Paris, L'harmattan,

Mon expérience maçonnique : la *reliance* par la médiation de l'Autre

André Moisan

Maître de conférences en sociologie

Laboratoire LISE CNRS-CNAM

Résumé

Comment rendre compte de sa propre expérience maçonnique comme vécu existentiel propre à une société qui vise à « l'amélioration de l'homme et de la société » ? A ce défi que les anthropologues relèvent face à toute société initiatique, il est répondu ici par la combinaison de « deux points de vue » : celui qui, d'une position de surplomb, qui la regarde comme force reliaante à l'œuvre, donnant signification à un point de vue *in vivo*, celle de l'expérience subjective saisie à travers des moments singuliers de mon parcours biographique.

Mots clés : Franc-Maçonnerie, spiritualité, reliance, initiation

Abstract

How to reflect its own Masonic experience as existential experience to own a society which aims to « improve man and society » ? A challenge that anthropologists fall within facing any initiatory society, it is said here by the combination of « two views » : one who, from a position of overhang, which looks like reliaante force at work, giving meaning a point of view *in vivo*, that the subjective experience grasped through singular moments of my life history.

Key words : Freemasonry, spirituality, reliance, initiation

Nous n'avons aucune communication à l'estre
Montaigne, 1988, p.601

La spiritualité n'est ni une haute intellectualité, ni de l'idéalisme, ni une orientation éthique du mental, avec pureté morale et austérité, ni de la religiosité ou une ferveur émotive ardente et exaltée, ni même un mélange de tous ces excellents ingrédients.

Aurobindo, 1989, p.17

L'autoformation passe par des expériences singulières de sortie de soi. Elles peuvent se produire comme par « effraction » ; elles peuvent se construire, au contraire, dans un environnement structuré. C'est ce dont il va être question dans cette contribution, avec comme objet central mon expérience maçonnique. Elle prend sens dans un parcours, forcément singulier. Mais ces sorties hors de soi se définissent d'abord comme contact, reliance à l'autre.

Mais d'abord, comment faire part de mon expérience maçonnique ? Comment la donner à voir, la rendre visible pour la rendre transmissible ? Comment la restituer au plein sens du mot : re-stituer, la « mettre dans un état », alors qu'elle file comme le sable entre les doigts ?

En extériorité ? Je me souviens trop de mes premiers regards sur le lourd appareillage des symboles et des décors maçonniques au cours de ma visite au musée du Grand Orient. Je n'avais pas encore franchi le pas de vouloir y entrer. Ils m'étaient plutôt repoussoirs. J'imagine n'être pas le seul et mesure l'effet, pour des regards extérieurs, des visions opaques et furtives de tenues maçonniques qui filtrent de temps en temps sur le petit écran ou dans des photos de magazine. Et pourtant ces décors et symboles ont pris sens, physiquement, par l'ensemble des sens, immergés dans la densité d'une présence – présence humaine, présence d'un univers de sens – au cours de cette épreuve de l'initiation.

Cette difficulté n'est pas nouvelle. Au sein même de la discipline anthropologique, B. Hell (2012) relève que l'initiation (puisqu'en l'occurrence, la Franc-Maçonnerie se définit comme une société initiatique) « pose problème aux anthropologues » (p.140-143). La fameuse règle d'or de la « rupture épistémologique » apparaît ici vaine et illusoire : la démarche de connaissance est condamnée à se mettre dans les pas de Marcel Mauss et de sa recommandation : « En matière de religion, plus qu'en aucune autre, une longue

intimité seule permettra d'obtenir quelques renseignements ». Certes, il ne s'agit pas ici de religion au sens commun du terme, mais d'expérience vécue au contact et par un univers symbolique structuré par un univers de sens et le structurant en retour.

S'en remettre aux initiés eux-mêmes ? Les anthropologues, toujours selon B. Hell, déplorent leur silence. Et ce silence ne tient pas essentiellement à un interdit, mais au fait qu'ils n'ont pas les mots de leur expérience. Celle-ci, en effet, se transmet essentiellement par immersion dans un univers symbolique au contact des maîtres et des initiés : « point de savants discours donc, mais un processus d'intériorisation et d'assimilation des techniques et des valeurs sacrées » (Hell, 2012, p.141). Certes, les valeurs de la Franc-Maçonnerie sont écrites, elles sont gravées dans la Constitution des obédiences. Une littérature foisonnante décrypte l'héritage des anciens. La contribution de Bryon-Portet (...) témoigne de l'ossature conceptuelle d'une des traditions fondatrices des Lumières. Mais tous ces supports ne disent rien sur la façon dont elle est vécue, intériorisée, assimilée, sauf ceci : la démarche symbolique dont se réclame la Franc-Maçonnerie ne vaut que par la résonnance avec des histoires singulières. Autant d'expériences vécues que de maçons : le symbole étant, dans ses origines grecques, la réunion de deux pièces devant se combiner ensemble, il signifie ici adéquation entre un support de sens et son vécu subjectif. Quand B. Hell veut rendre compte de l'expérience de la confrérie marocaine des Gnawa et de la nuit rituelle (la *lila*), il note qu'elle représente « deux réalités objectives différentes. L'une, tumultueuse et impressionnante, s'impose à la vue ; l'autre, plus dissimulée, ne s'impose qu'à travers l'initiation » (Hell, 2012, p.143). Que dire, quand de plus ces symboles portent dans leur objet même des voies singulières et multiples d'interprétation ?

Nouvelle difficulté : les anthropologues notent que les pratiques d'initiation visent à la transformation de l'être. Mais comment témoigner de sa propre transformation ? J'ai encore en souvenir, dans le foisonnement de propos qui s'échangent en Loge, cette interrogation d'un Franc-maçon depuis plusieurs dizaines d'années. Revenant sur un de nos objectifs : « Améliorer l'homme et la société », il se posait la question : « Puis-je dire qu'après toutes ces longues années, je me suis amélioré ? J'en suis bien incapable. » En effet... ne serait-ce que parce que les critères de jugement de toute amélioration sont concomitants à cette transformation même : comme l'horizon qui se déplace en même temps qu'on avance, la visée d'amélioration projetée est sans cesse redéfinie parce que consubstantielle à l'amélioration même dans un processus récursif qui noue

ensemble et confond but et démarche, fins et moyens¹. Comment rendre compte de l'étape sur une carte mouvante qui se redessine à chaque pas du parcours ?

Ne pouvant ni se satisfaire d'un point de vue extérieur aveugle aux processus d'expérience, ni au point de vue « indigène » trop autocentré, pris et englué dans le processus même pour s'en dégager avec une claire conscience de ce qui s'y joue, l'ambition ne peut être alors que de se situer dans la combinaison et l'articulation des deux : tenir les deux fils, celui qui se relie aux sciences sociales et celui de l'intimité du vécu. Et ceci, pour faire « coïncider l'objectivité de l'analyse historique ou comparative avec la subjectivité de l'expérience vécue » (Lévi-Strauss, cf. Dubar). De tels paris ont été tenus chez les anthropologues dans la période récente. Jeanne Favret-Saada s'est prêtée aux jeux des sorts, au point d'en expérimenter les effets, dans son enquête sur la sorcellerie dans le bocage de l'Ouest de la France². Quand Abdellah Hammoudi retrace son « Voyage à la Mecque » (2005), le regard de l'anthropologue se tisse en même temps que les sentiments puissants qu'il éprouve en tant que musulman dans les pratiques rituelles qu'il partage avec l'ensemble des pèlerins.

Pour s'en tenir au premier de ces fils, celui qui provient des sciences sociales et s'y relie, il tient en ceci, déjà présent dans la contribution écrite plus haut (cf. supra) : la spiritualité constitue une force reliant. Cette question *problématique*, je propose de la traiter par un retour d'expérience à partir de moments vécus particuliers très spécifiques et que seul le mot d'extase, pris dans son étymologie (*ex-tase*), vient signifier : celui d'une sortie de soi tout en restant pleinement relié à soi, plus précisément la mise en contact avec une dimension au-delà de moi-même, comme une membrane à laquelle je me butte et je me frotte, membrane sensible qui à la fois me fait ressentir les vibrations d'un autre univers tout en m'y interdisant l'accès³. Similaire en cela à ce qu'écrit A. Camus, devant les paysages de Florence vus de Fiesole : « ce paysage (...) me mettait hors de moi

¹ Ce que les compagnons de la table-ronde, autre tradition, expriment de façon simple et lapidaire : « le but, c'est le chemin ».

² « De tous les pièges qui menacent notre travail, il en est deux dont nous avons appris à nous méfier comme de la peste : accepter de participer au discours indigène, succomber aux tentations de la subjectivité. Non seulement il m'a été impossible de les éviter, mais c'est par leur moyen que j'ai élaboré l'essentiel de mon ethnographie. » (Favret-Saada, 1977).

³ Il s'apparente, certes, au « sentiment océanique », sans s'y confondre. Il semble que – dans ce cas – la membrane soit franchie, puisque ce sentiment décrit par Romain Rolland et qui a fait l'objet d'un important échange épistolaire avec Freud, se caractérise par le fait de se sentir englobé dans une totalité dans lequel nos perceptions se fondent.

au sens profond du terme » (1972, p.66) et similaires à nombre d'auteurs que M. Hulin (1993) a recensés dans son livre sur la mystique sauvage.

Ces moments particuliers bordent mon expérience maçonnique. Ils la bordent en amont – dans ce qui constituera le terreau de mon désir d'entrée en Loge (c'est ici, évidemment, une lecture *a posteriori*). Ils la bordent en aval, comme un des prolongements possibles et un effet de mon inculcation maçonnique (là encore, ce n'est qu'hypothèse *a priori* : comment démêler dans le dédale des voies possibles qu'emprunte chaque parcours de vie, ce qui relève de l'appartenance à tel cercle ou sphère sociale ? Mais, au moins, ma qualité de maçon ne m'aura pas interdit d'emprunter la voie dont il sera question...). Entre ces deux bornes, quelques amers (ces points de repère utilisés par les marins au cours de leur navigation) : des expériences marquantes, au fil de l'eau d'une assiduité régulière de près d'un quart de siècle d'une pratique rituelle maçonnique.

1. Le 13 Mai 1968

Le premier est celui que j'avais du évoquer dans cette journée organisée par le groupe du Graf sur l'expérience, pour répondre à la question de Gaston Pineau (2006) qui demandait à chacun des participants de retrouver dans son expérience personnelle des moments de spiritualité.

Dans ce retour rétrospectif, l'événement marquant qui m'était alors revenu, c'était Mai 68. Et précisément, la manifestation à laquelle j'avais participé à Rennes le 13 Mai 68. J'étais étudiant depuis 3 ans, de milieu rural, peu au fait des luttes sociales autres que les mobilisations paysannes que je suivais par les narrations qu'en faisait mon père. Rentré dans le syndicalisme étudiant d'extrême gauche par rupture avec la tradition qui m'avait été transmise, je participais, avec tous mes collègues, à la montée de la mobilisation étudiante. Elle nous surprenait à tout moment. Jeune syndicaliste alors convaincu, comme mes collègues, que toute mobilisation ne provenait que de l'initiative des leaders syndicaux, nous étions tous émerveillés d'un mouvement imprévu, imprévisible, d'une force inouïe, qui venait des profondeurs, mais lesquelles, précisément ?

Et ce point fort du 13 Mai 68 : la population, toutes couches sociales confondues, l'accord des volontés, la force des sentiments exprimés, les slogans repris collectivement... Je me rappelle encore, précisément, le moment où nous sommes passés devant les locaux de la télévision nationale (la fameuse « ORTF »)

de l'époque), et ce cri sincère, authentique, que le printemps arabe ne dédaignerait pas : le cri d'un sentiment d'une dignité bafouée, celui de « ORTF, menteur ». Un esprit habitait cette manifestation qui, aux mêmes moments, connaissait les mêmes défilés partout en France : et aussi l'expérience d'une puissance collective capable de « soulever les montagnes » (Mao-Tsé-Toung).

Cette manifestation m'a profondément traversé, transporté. Plus tard, à un autre moment, j'ai ressenti ses effets au cours d'un échange avec un ami – militant avec qui nous échangeions analyses et informations sur le mouvement : un état de grande sérénité sinon même de joie profonde et de béatitude, succédant à la manifestation comme le ressac à la vague découvrant une plage lavée, sillonnée des lavis de ruisselets de mer qui vont se nourrissant de nouveau à la source génératrice. Ce sentiment de faire partie d'un tout, d'un mouvement en marche, inexorable, était à l'image de cette mer qui, depuis la nuit des temps et jusqu'à l'éternité, bat le rythme du monde : la force, le rythme de l'évidence.

On sait que ce mouvement est devenu chaotique et même erratique. On sait aussi comment cette force n'est pas « juste » en elle-même, et peut nourrir en son sein bien des scories. Mais, pour reprendre la théorie du « nascendo » de Francesco Alberoni (1992)⁴, celle de « l'état naissant », j'ai éprouvé dans le cœur, la peau, la pensée, l'imaginaire, les vibrations de ces moments historiques qui donnent naissance aux grands élans transformateurs de l'humanité – qu'ils soient choc amoureux (ce mouvement social à deux, comme le dit Alberoni, 1979), la naissance du protestantisme, la Révolution française ou encore le printemps arabe.

2. Bénarès

Autre temps, autre lieu. Plus récent : il y a quelques 3 à 4 ans.

Bénarès : je suis capable de rester des heures regarder les barques transportant leurs grappes d'indiennes et indiens aux habits colorés sur le Gange. Un mouvement constant, de ces embarcations qui coulent, ou plutôt, glissent sur les eaux vers une direction qui semble s'imposer de tout temps...

⁴ Durkheim l'avait déjà énoncé : « C'est dans les moments d'effervescence [...] que ce sont, de tous temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations », cf. Orléan A (2011) qui cite Durkheim E., 1967, p.102-105

Mouvement perpétuel, de milliers d'années : il évoque pour moi les descentes de l'Hadès par le Styx et l'Achéron...

Ces pèlerins qui descendent des pentes de l'Himalaya aussi bien qu'extraits de la masse des pratiquants hindous du Tamil Nadu ou de Calcutta aux foules serrées, pour des pratiques rituelles qui viennent du fond des âges... toujours là, ignorant l'origine du monde⁵ dans son cycle perpétuel de renaissance et de mort – c'est ce sentiment de permanence du monde qui m'habite alors... Les rituels antiques que l'Égypte ou la Grèce a épongés depuis longtemps par les religions monothéistes perdurent ici. La flamme de Shiva, qui allume les torches des brasiers des bûchers des morts, brûle depuis toujours. Ces corps qui dans un ballet incessant sont livrés au feu pour que leurs cendres rejoignent le grand fleuve de la vie, ces allers-retours des barques de pèlerins dans la brume matinale du fleuve, sont autant de tempo du rythme de la vie et de la mort – semblable ici encore à la mer et ses mouvements permanents.

Encore une fois, j'ai le sentiment d'effleurer un monde qui me dépasse, celui d'une permanence au-delà de mon expérience nécessairement singulière et limitée. Sans que celle-ci qui me colle ne me permette d'y accéder vraiment... : ce sentiment de membrane vibrant de cet autre monde, que Bénarès ou Mai 68 me font ressentir.

Bénarès, cette plongée dans la terre glaise même de l'humanité, c'est pour moi l'étape, dans le chemin sans fin du retour aux traditions, celle d'abord des traditions maçonniques. Comme toute société initiatique, elle est le lieu d'une transmission (autre signification du terme même de tradition⁶), qui plonge dans l'imaginaire des constructeurs de cathédrales comme des temps égyptiens et des temps bibliques. De Mai 68, dans le creux de l'élan du monde en train de se faire, à Bénarès, le monde de tous lieux et de tout temps : ma pratique maçonnique.

⁵ Allusion à un mythe hindou à l'origine de Bénarès, ville de Shiva. Les dieux Brahma et Vishnu se disputent le rôle de créateur du monde et, donc, de premier des dieux. Sur le lieu même de leur débat, un grand lingam (sexe masculin, symbole de Shiva) se dresse. L'un des dieux inspecte vers le haut, pour en connaître l'issue ; l'autre dieu en fait de même pour en découvrir le fondement. Tous les deux échouent, le lingam étant sans fin... Cf. Diana L. E., 1983.

⁶ « La tradition désigne la transmission continue d'un contenu culturel à travers l'histoire depuis un événement fondateur ou un passé immémorial », selon Wikipedia, vecteur de... tradition. Cf. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Tradition>.

3. Entre les deux, ma pratique maçonnique

Entre ces deux bornes, et pour reprendre les propos initiaux, comment traduire mon expérience maçonnique ?

Mai 68 et ses prolongements expliquent (*a posteriori*, encore une fois) le chemin qui m'a conduit, selon la formule, à « frapper à la porte du Temple ». Au moment du reflux de la vague, quand le sens attribué au mouvement s'est révélé vain... : l'histoire n'avait pas le sens qu'on lui prêtait.

Orphelin et revenu à moi-même, quand le Politique qui avait saturé le sens de l'existence retombait comme une construction à qui on avait enlevé son faitage, dans le creux de ces ruines : une piste à suivre pour un chantier qui, à l'inverse, me semblait reposer la méthode de sa construction. Il semblait devoir se faire, non pas à partir de plans déjà tracés, mais à partir des pierres elles-mêmes et des outils proposés.

A l'inverse du dogme idéologique qui sature de certitudes, les minutes qui ont précédé mon initiation ont été pour moi celles d'un grand vide : je ne savais pas ce que j'allais y trouver. Vacance de l'âme, flou, doux flottement, attente non définie. Dans le trouble des sens de la cérémonie d'initiation, quand ceux-ci reposent pour aborder des plages plus calmes : le sentiment d'un espace plutôt qu'un édifice ; d'une grande place vide et ouverte à la création, plutôt qu'une construction déjà faite et prête à s'imposer. Avec, seulement, à disposition, un savoir très organisé du chantier qu'il m'était libre de m'approprier. Riche, décevant et engageant à la fois : tout est à faire, sauf les outils pour le faire.

Dans cet espace libre, ouvert, d'autant plus libre et ouvert qu'il est à l'abri des tumultes de ce monde : la « reliance » que j'éprouve dans les travaux clos de l'atelier. Des moments clés, pour revenir à celles de l'initiation, qui brutalement remue tous les sens pour fait mieux ressentir cette présence de complicité humaine comme une dense substance qui me pénètre et m'imprègne. Ces moments d'égrégoire⁷, parfois vécus et éprouvés. Ces échanges, par exemple, quand la parole circule : le « silence mouillé », expression qui m'était venue dans

⁷ Pour faire appel à des sources extérieures, Wikipedia définit ainsi l'égrégoire : « Un égrégoire (ou egrégoire) est, dans l'ésotérisme, un concept désignant un esprit de groupe, une entité psychique autonome ou une force produite et influencée par les désirs et émotions de plusieurs individus unis dans un but commun. Cette force vivante fonctionnerait alors comme une entité autonome. Le terme, apparu dans la tradition hermétiste, a été repris par les surréalistes, qui l'ont chargé d'un fort potentiel subversif. ». Cf. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Égrégoire>.

un échange en Loge sur le silence pour signifier ces vides de paroles pleins d'humidité féconde, évocation qui suscite émotion chez un de mes frères tant elle lui « parle », qui lui-même passe le témoin de la parole, comme dans le relais, à un autre frère qui poursuit la chaîne des évocations en résonance. Mais qui parle, sinon nos subjectivités, et nos subjectivités reliées. Elles me suggéraient encore, dans une nouvelle prise de parole circulante, cette image de la mythologie des Dogons : la parole est comme un tissu... Imaginez ce tissu de fils collectifs qui s'entrecroisent pour confectionner une œuvre colorée de toutes les différences.

Ces moments de grâce, pas si fréquents, loin de là, sont ceux des « métaux à la porte du Temple » : quand l'expression de l'authenticité de soi prévaut sur tous les signes de l'appartenance sociale nous identifiant dans la sphère sociale (ah ! cette fabrique de l'identité sociale dans la transaction dite objective décrite par Dubar, entre l'image de soi et l'image pour autrui, objet récurrent de la sociologie). En Loge, l'homme est nu. J'ai en souvenir un frère et ami : ses responsabilités politiques le conduisaient à intervenir régulièrement à l'Assemblée Nationale. Juste avant de monter à la place de l'orateur pour « plancher » en loge, il me faisait part de son trac et de son inconfort. Il n'avait aucun problème devant la chambre des députés : sa place, les signes de sa charge, sa fonction parlaient pour lui. Devant quelques dizaines de ses frères, il savait que c'était lui qui allait se dire, ses intimes convictions, son authenticité d'homme sans le décorum de son habit.

L'homme est nu et le regard bienveillant. Il m'est arrivé, à la lecture de P. Ricœur et du dernier livre de son vivant, *De la reconnaissance*, de plancher à mon tour sur ce thème à partir d'une de nos phrases rituelles : « Es-tu Franc-Maçon ? » et la réponse vient immédiatement : « Mes Frères me reconnaissent comme tel ! ». La lourde charge de la quête de la reconnaissance n'a donc plus lieu d'être : elle est accordée d'emblée. Les blessures qu'elle engendre et cette recherche des habits de l'identité sociale deviennent désuètes et sans objets. Ricœur évoque, à la fin de son livre, les « oasis de paix » qui mettent un terme, au moins momentanément, à une poursuite de reconnaissance jamais satisfaite, la concurrence pour les signes de reconnaissance ouvrant sans fin de nouveaux appétits. J'ose penser – c'était le contenu de ma planche – que nos tenues inversent le processus : le durcissement de l'apparence de soi comme une carapace de métaux pour éprouver au mieux l'image d'autrui n'a plus lieu d'être. L'homme, le frère, est nu et reconnu. Ou plutôt reconnu ET nu : reconnu d'abord, parce qu'initié, quel qu'il soit. Aucun risque, donc, à se mettre à nu. Il

en sera encore davantage reconnu. Dans sa nudité même. L'égrégore se nourrit de ces « oasis de paix ».

Il n'est évidemment pas question de dire ici que les tenues maçonniques sont en tous lieux et tous temps de cet acabit, ni d'évacuer d'un tour de main le fossé entre la représentation publique de la Franc-Maçonnerie et ce qui s'y éprouve et s'y pratique – diffraction que la notion de « à double dépendance » de Norbert Elias illustrerait tout à fait, la suspicion de l'opinion publique devant le secret des tenues alimentant à son tour une volonté de la Franc-Maçonnerie de s'y protéger encore davantage⁸. Il n'est pas question non plus d'ignorer la rémanence des questions de pouvoir⁹.

Il est simplement question de faire état d'expériences vécues à certains moments qui cimentent une fidélité constitutive du moi.

4. L'homme en reliance par l'Autre¹⁰

Et pour reprendre le fil de Mai 68 à Bénarès en passant par ces moments singuliers de mon expérience maçonnique, j'y trouve, à leur fondement et fondation, l'homme relié. Cette magie d'une immersion dans le chaudron d'un mouvement social transformant le monde, je l'ai prolongée dans une pratique, cette fois raisonnée et symbolique, activant les liens substantiels des frères en Loge. Et cette pratique s'est elle-même poursuivie jusqu'aux rives du Gange, à l'approche de cet humanité en éternité.

⁸ La notion de configuration à « double dépendance » [*doppelbinder*, en allemand] trouve illustration dans la guerre froide, chaque camp prenant argument du réarmement de l'autre pour développer son équipement militaire. Cf. Elias N., 1991. p.180.

⁹ Ils étaient signalés dans les débats de notre journée du 18 et 19 Novembre 2011 au Cnam, comme un effet renforcé par la nature secrète des sociétés initiatiques. Ces relations inégalitaires, quand elles se manifestent, sont à la mesure de la permanence des métaux à l'intérieur du Temple : ils ne peuvent d'autant moins être ignorés qu'un des objets du travail en Loge est de s'en affranchir. Il y a deux façons de s'émanciper de la question du pouvoir : transformer ces relations dans un sens égalitaire ou vider le pouvoir même de toute substance. Cette dernière me semble être l'option à l'œuvre à Auroville : certes, le pouvoir de faire et de décider est inégalement réparti dans la cité, mais les enjeux des Aurovilliens ne sont pas là pour l'essentiel.

¹⁰ Nous avons bien conscience de la résonance de « reliance » avec l'Arche de l'Alliance. Sans y référer à la lettre, elle illustre pourtant le même phénomène que les développements qui vont suivre : c'est l'Arche d'alliance, contenant les tables de la Loi, qui fonde l'unité du peuple juif. C'est l'alliance avec son Dieu, puissance tierce au-dessus des hommes, qui le constitue en tant que tel.

Ce terme de reliance est un concept émergent en sociologie. Cf. Bolle De Bal, 2003. Il caractérise le couple déliance (produit de la modernité) / reliance comme processus ontologique de l'hyper modernité qui ne se développe que par le truchement d'instances médiatrices.

Je retrouve, dans cette recherche bibliographique, que je mobilise la reliance, sans savoir que c'est le qualificatif que l'auteur utilise pour caractériser la Franc-Maçonnerie (j'ignore ces contributions) : Bolle De Bal, 1998 ; 1989.

L'homme relié, comme le dit Godelier (1996) dans un autre contexte¹¹, ne peut se faire sans tierce partie. Cette dimension - l'envers de cette membrane mentionnée plus haut - j'ai pu en éprouver le contact : par l'égrégoire en Loge, réunion de toutes nos énergies et en même temps énergie en soi, et plus largement, par ce sentiment éprouvé en Mai 68 et à Bénarès, d'un mouvement de l'humanité de tous temps et ici et maintenant¹². Et ce contact valait reliance : l'égrégoire, par son dépassement d'énergies multiples pour une énergie singulière, est reliance ; comme le sont les morts-renaissances de Bénarès enveloppées dans les cycles toujours renouvelés de la vie ; et comme l'ont été les manifestants de 1968 dans la même fusion révolutionnaire. Qu'affleure et s'éprouve cette autre dimension et la reliance se cristallise !

Cette dimension, je n'ai d'autre mot pour la nommer que celui de « Autre ». Autre, c'est-à-dire autre que l'humanité dans son horizontalité, autre comme l'altérité fondamentale qui constitue l'humanité par la voie de la verticalité. Altérité fondatrice du soi dans tout processus de genèse du sujet (ce qui définit l'autoformation), mais processus de constitution du sujet saisi cette fois dans la globalité d'une humanité aux liens soudés d'un même destin par la mondialisation.

L'histoire même de la Franc-Maçonnerie le confirme : née pour « réunir les hautes valeurs morales qui, sans elle, auraient continué à s'ignorer »¹³ d'hommes pris dans les déchirements des guerres de religion du 17^{ème} siècle européen, l'adogmatisme en était la condition. Davantage que de reproduire dans tous les pays ses rites et ses mythes tannés par l'histoire même de notre Europe, c'est davantage cette méthode qu'elle peut mettre à contribution de cette nouvelle humanité mondialogante¹⁴ : le refus de tout dogme et de la toise à laquelle il se

¹¹ L'auteur développe, dans sa conclusion, l'idée centrale selon laquelle le don / contre-don ne peut se développer que par son enveloppement dans une dimension qui la surplombe. Celle-ci était de nature magico-religieuse dans les sociétés premières. Sa traduction dans le monde contemporain nous laisse sur la faim, quand il s'en réfère à la Constitution !

¹² Comment ne pas y retrouver un des fondements de la sociologie exprimé par Durkheim : « Un sentiment collectif [...] n'est qu'une résultante de la vie commune, un produit des actions et des réactions qui s'engagent entre les consciences individuelles [...]. Si tous les cœurs vibrent à l'unisson, ce n'est pas par suite d'une concordance spontanée et préétablie ; c'est qu'une même force les meut dans le même sens » (Durkheim, 1992, p.103).

¹³ Suivant les « Constitutions d'Anderson », fondatrices de la Franc-Maçonnerie, en 1722.

¹⁴ C'était aussi un des débats de nos journées du 18 et 19 Novembre 2011 au Cnam : la vocation universelle de la Franc-Maçonnerie signifie-t-elle qu'elle a pour vocation à s'adresser à l'humanité toute entière, ou simplement qu'elle constitue une voie originale, située historiquement et géographiquement, d'accès à

prête pour mesurer la qualité des hommes. C'est la condition de l'universalité, qui se construit à l'épreuve de et à travers l'échange avec l'Altérité toujours autre, jamais saisissable dans son étrangeté.

Bibliographie

- Alberoni F., 1992, *Genesis. Mouvement et institutions*, Paris, Ramsay
- Alberoni F., 1979, *Le choc amoureux*, Pocket
- Aurobindo, 1989, Sri Aurobindo et l'avenir de la révolution française, Buchet-Chastel
- Bézille H., Courtois B. (dir.), 2006, *Penser la relation expérience-formation*, Lyon, Chronique sociale.
- Bolle De Bal M., 2003, « Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques », in *Sociétés* n°80, p. 99-131
- Bolle De Bal M., 1998, *La Franc-Maçonnerie, porte du devenir. Un laboratoire de reliesances*, Paris, Detrad
- Bolle De Bal M., 1989, « Au cœur du temple : une expérience de reliance ou la tribu retrouvée », in *Sociétés* n°9
- Camus Albert, 2010, *Noces, suivi de l'été*, Paris, Gallimard
- Diana L. E., 1983, *Banaras. City of light.*, New Dehli, Penguin Books
- Durkheim E., 1992, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Flammarion
- Durkheim E., 1967, « Jugements de valeur et jugements de réalité », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF
- Elias N., 1991, *Norbert Elias par lui-même*, Paris, Fayard
- Favret-Saada J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.
- Godelier M., 1996, *L'énigme du don*, Paris, Flammarion
- Hammoudi A., 2005, « Une anthropologie du sacrifice, du Haut Atlas à La Mecque » (entretien), in *Revue Esprit*, Janvier 2005
- Hell B., 2012, « Du silence de l'anthropologie devant les secrets initiatiques », in *Catalogue d'exposition Les Maîtres du désordre*, Paris, Musée du quai Branly
- Hulin M., 1993, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF
- Montaigne, 1988, *Les Essais*, Paris, PUF
- Orléan A., 2011, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil

l'universalité des hommes. Le point de vue exprimé ici est personnel et relève d'un « maçon libre dans une loge libre ».

- Pineau G., 2006, « Autoformation, expérience et spiritualité », in Bézille, H., Courtois, B. (dir.), *Penser la relation expérience-formation*, Lyon, Chronique sociale, p. 209-225
- Ricœur P., 2005, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard
- Rolland R., 1967, *Un beau visage à tous sens. Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944)*, Paris, Albin Michel,

Mon expérience maçonnique : la reliance par la médiation de l'Autre

L'initiation maçonnique : une méthode d'autoformation accompagnée orientée vers la spiritualité et l'interculturalité

Céline Bryon-Portet

Maître de conférences HDR

Institut National Polytechnique – Université de Toulouse

Résumé

Cet article étudie le processus d'apprentissage spécifique qu'offre la voie initiatique de la Franc-maçonnerie, résolument spirituelle. Plus précisément, il analyse la nature, les moyens, les modes d'expression et les objectifs de la méthode d'auto-formation accompagnée sur lequel repose cet apprentissage : auto-formation, en effet car la pédagogie inductive et émancipatrice, ainsi que l'herméneutique personnelle, y occupent une place centrale ; mais accompagnée, puisqu'il s'inscrit dans un cadre contraignant et collectif. Le texte s'intéresse ensuite à la dimension interculturelle des traditions symboliques que mobilise cet apprentissage et de la philosophie cosmopolitique qui anime les francs-maçons. Ce faisant, il montre que la démarche maçonnique opère un va et vient permanent entre le moi et l'autre, et propose une subtile dialectique entre créativité individuelle et sentiment d'appartenance collective.

Mots-clés : Franc-maçonnerie – auto-formation accompagnée– méthode inductive – herméneutique – émancipation – spiritualité – symbolique – interculturalisme

Abstract

This article studies the specific learning offered by the Masonic process, the expression and the objectives of it's method. On one hand, it's a self-training method, because it uses inductive and emancipatory pedagogies, as well as

L'initiation maçonnique : une méthode d'autoformation accompagnée orientée vers la spiritualité et l'interculturalité

hermeneutics developed by every freemason ; but on the other hand, it's a semi-directed method, since it is a collective and regulated way of learning. Then the text focuses on the intercultural nature of symbolic traditions that base the cosmopolitan philosophy of freemasons. In doing so, this paper shows that the Masonic initiation operates a dialectical movement between self and the others, individual creativity and sense of community.

Key words : Freemasonry – self-training – inductive method – hermeneutics – emancipation – spirituality – symbolism – intercultural

Celui qui « frappe à la porte du temple » doit abandonner ses anciennes habitudes, apprendre de nouveaux codes gestuels et langagiers, interpréter le sens d'un système symbolique vaste et complexe dont il ne comprend rien dès l'abord, mais aussi s'engager dans une démarche spirituelle afin de transformer son être. Le passage du monde profane au monde sacré implique une remise en question et un processus de réapprentissage tellement radicaux que la cérémonie d'initiation grâce à laquelle un individu est reçu franc-maçon est présentée comme une mort suivie d'une renaissance. L'Apprenti maçon nouvellement initié est bel et bien comparé à un élève. Il déclare d'ailleurs, dans le cadre du rituel au 1^{er} degré du Rite Écossais Ancien et Accepté : « je ne sais ni lire ni écrire »...

C'est précisément la nature de ce processus d'apprentissage que nous proposons d'étudier dans ce texte. Nous analyserons la nature particulière, les modes d'expression et les objectifs de la méthode d'auto-formation accompagnée sur lequel il repose, avant de nous intéresser au caractère interculturel des traditions qu'il mobilise et de la philosophie cosmopolitique qui l'anime. Ce faisant, nous montrerons que la voie maçonnique opère un va et vient permanent entre le moi et l'autre, qu'elle sépare et réunit tour à tour, proposant ainsi une subtile dialectique entre identité individuelle et identité collective.

1. Une démarche spirituelle fondée sur une méthode d'autoformation accompagnée

La présente absence du Maître : pédagogie inductive et processus d'émancipation de l'élève

En Franc-maçonnerie, la présence d'un Maître, et plus largement la parole des anciens, sont indispensables à l'initiation du récipiendaire, si l'on prend en compte le fait que la tradition est le socle fondateur du processus initiatique, et que toute tradition repose à son tour sur un acte de transmission, ainsi que l'indique l'étymologie de ce terme (du latin « *tradere* »). Michel Barat, ancien Grand Maître de la Grande Loge de France, note ainsi dans *La Conversion du regard* qu'« il ne saurait y avoir d'initiation en dehors d'une transmission par un Maître dans le cadre d'une institution traditionnelle ». À ce sujet, on peut mentionner l'action structurante des séances d'instruction qui sont mensuellement dispensées par les 1^{er} et 2nd Surveillants aux Apprentis et aux Compagnons, en dehors du temple et des tenues officielles qui scandent la vie de la loge. Par ailleurs, l'adepte possède également des Maîtres symboliques – qui constituent autant de modèles virtuels identificatoires –, le plus important d'entre eux étant le personnage biblique d'Hiram (Guerillot, 2002), l'architecte du temple du roi Salomon et le fondateur mythique de la Franc-maçonnerie, dont l'initié découvre l'histoire et la mort dramatique lors de son élévation au 3^e degré.

Cependant ces figures du Maître, loin de vouloir tout expliquer et d'adopter une attitude directive à l'égard de ceux s'engageant sur le chemin de la lumière, font preuve d'une discrète présence, affichant même parfois un surprenant retrait. Cela est vrai pour les 1^{er} et 2nd Surveillants, que l'on ne saurait assimiler à des précepteurs, et encore moins à des gourous qui forment les esprits. Cela est également vrai pour Maître Hiram, qui en dehors d'un comportement exemplaire que le récit mythique a laissé en héritage aux « Enfants de la Veuve », et dont ces derniers ont su tirer quelques valeurs et principes fondateurs (sagesse, courage, loyauté...), n'a transmis aucun texte canonique. Cette conscience d'une « parole perdue » incite donc les francs-maçons à entamer une quête, à adopter un comportement de « chercheur », aux antipodes des croyants qui reçoivent, dans bon nombre de religions, une parole conçue comme une vérité révélée.

A quoi sert donc un Maître, demanderont certains, s'il n'est pas là pour expliquer ce que l'élève ne comprend pas ? Pour répondre à cette question, il convient d'abandonner une conception traditionnelle de la pédagogie, voulant que l'explication soit le nœud de tout enseignement. L'œuvre du philosophe Jacques Rancière intitulée *Le Maître ignorant* peut nous aider à entrevoir pourquoi le Maître non seulement n'est pas utile à l'élève lorsque celui-ci possède tous les outils lui permettant d'accéder au savoir (des manuels d'instruction et des livres notamment, et surtout sa propre réflexion et son expérience), mais se révèle en outre un obstacle à l'exercice de son intelligence, en ce sens qu'il aliène ses facultés d'analyse, de discernement et de compréhension au lieu de les émanciper et de les développer. À partir d'une expérience pédagogique originale, menée au début du XIX^e siècle par un certain Joseph Jacotot, lecteur de littérature française à l'université de Louvain, Jacques Rancière montre que la présence du Maître n'est importante que pour maintenir vifs le désir d'apprendre, la concentration et la détermination de l'élève. En d'autres termes, elle agit sur la volonté bien plus que sur l'entendement, dans la mesure où tout individu est capable de tirer de lui-même les réponses aux questions qu'il se pose s'il a suffisamment confiance en lui et est invité à mobiliser les ressources qu'il peut trouver autour de sa personne. Cette conception rejoint la thèse qu'Ivan Illich a défendue dans son ouvrage *Une société sans école*, où le penseur d'une société conviviale et post-industrielle affirme la nécessité de mettre en place des systèmes éducatifs différents de ceux que le système scolaire actuel, hyper-directif, offre actuellement aux futurs citoyens.

Telle est également la conception de l'enseignement maçonnique. En dehors de quelques occasions exceptionnelles (le moment particulier qui précède toute « augmentation de salaire » et l'épreuve de « tuilage », par exemple, durant lesquels les officiers de la loge, en gardiens des traditions, vérifient que l'adepte sur le point de s'élever à un grade supérieur connaît bien les mots, signes et atouchements de la confrérie notamment, avant de lui transmettre de nouveaux outils et symboles), la voie maçonnique fait rarement appel à un schéma pédagogique classique, de nature linéaire, où un émetteur considéré comme dépositaire d'une science incontestée diffuse sa doctrine vers des récepteurs passifs. Comme le fait remarquer Célia Poulet (2011), « l'apprentissage maçonnique est construit sur le modèle d'une pédagogie tacite, en ce sens qu'il n'y a pas de corps enseignant constitué à proprement parler, mais qu'au contraire les statuts de transmetteur et récepteur du savoir circulent et ne sont pas figés ».

Interactif, l'apprentissage maçonnique repose sur un principe d'autoformation accompagnée, où la véritable ressource est l'apprenant lui-même. Cela est d'ailleurs favorisé par une méthode que l'on pourrait qualifier d'inductive, puisqu'elle consiste à immerger le franc-maçon dans un monde inconnu et un vécu non-signifiant dès l'abord, sur lesquels il devra méditer *a posteriori* afin d'en tirer quelque enseignement. La cérémonie d'initiation est à cet égard représentative : le profane, yeux bandés, totalement désorienté, y subit des épreuves dont il ne comprend pas la portée symbolique la plupart du temps, avant de se voir confier les premiers rudiments de son apprentissage ; à l'issue, il devra produire une planche dite « d'impressions », sorte d'exposé grâce auquel il peut objectiver cette expérience subjective et déroutante en exprimant son ressenti et en opérant un difficile travail de réflexivité. L'on peut également se référer à la période durant laquelle le franc-maçon Apprenti se trouve privé de l'usage de la parole. Ce silence imposé, discipline initiatique qui implique une écoute attentive de l'autre et constitue une phase d'observation aiguë, permet également à l'initié familiariser ce dernier avec son nouvel environnement et de l'imprégner progressivement des habitus de sa communauté d'accueil. Mais cette phase de mutisme l'oblige surtout à pratiquer une véritable introspection. Incapable de communiquer verbalement avec ses frères et sœurs, il se retrouve face à lui-même et est incité à se recueillir, en accord avec l'acronyme VITRIOL¹, emprunté aux alchimistes du moyen âge et reproduit dans la plupart des cabinets de réflexion. Est alors censée commencer cette conversion du regard et du comportement qu'évoque Michel Barat, qui est aussi et surtout une conversion radicale de l'être ou « métanoïa » (Etienne, 2002), base de toute initiation, impliquant une révolution spirituelle.

Ainsi donc, au lieu de commencer par transmettre un savoir et par énoncer des lois générales, avant de passer à la phase d'expérimentation et de permettre à l'initié de vérifier la véracité des principes appris, la méthode inductive mise en place par la Franc-maçonnerie implique activement l'apprenant, en l'obligeant à réfléchir par lui-même à partir de ses propres expériences. Elle l'autonomise, lui donne des outils dont il devra progressivement reconstituer le sens et le mode d'emploi. L'on peut avancer l'idée que les Maîtres –si l'on considère qu'outre le Vénérable Maître qui dirige la loge, et les 1^{er} et 2nd Surveillants qui délivrent les séances d'instruction, tous les membres de l'atelier peuvent jouer ce rôle vis-à-vis de ceux qui sont moins avancés en grade sur le chemin initiatique – remplissent avant tout une fonction de tuteur. La fonction

¹ Acronyme latin signifiant « *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* », soit « Visite l'intérieur de la terre, en rectifiant tu trouveras la pierre cachée ».

première d'un tuteur, en effet, si l'on prend ce terme dans son acception la plus concrète, est de permettre à un végétal de pousser le plus droit et le plus haut possible. De la même manière, les Maîtres veillent à ce que cette nouvelle plante qu'est le néophyte s'élève (tel est d'ailleurs le sens originel du substantif « élève ») du monde des apparences, des fausses évidences et des certitudes toutes faites, vers des principes construits et personnels, compris et assimilés. Ils essaient d'éviter que celui-ci ne s'égaré pas trop dans sa recherche, égarement qui peut prendre plusieurs formes : l'adepte peut s'égarer dans sa quête de lumière et de sens (point sur lequel nous reviendrons lorsque nous aborderons la question de la polysémie des symboles et du travail herméneutique que ces derniers imposent), en adoptant un comportement indigne d'un franc-maçon, tenu d'être un homme « libre et de bonnes mœurs », ou encore en ne respectant pas les règles imposées par le rituel. Les Maîtres exercent donc une sorte de vigilance. Ils s'efforcent de tenir l'adepte en éveil et d'aiguiser sa curiosité. Leur position se définit davantage par une réserve attentive, permettant à l'initié de méditer, que par une posture dominante, celle de l'autorité qui sait et qui communique un savoir impersonnel qui se voudrait un prêt-à-penser. Et s'ils délivrent un enseignement, c'est au sens originel du verbe « enseigner » : « montrer le signe ».

La Franc-maçonnerie se présente, tout du moins dans sa branche libérale, comme une institution a-dogmatique. L'initié Oswald Wirth alerte ainsi les francs-maçons : « Gardez-vous surtout de procéder par affirmations, par formules et par dogmes. Rien n'est plus contraire à l'esprit maçonnique ». Et il poursuit : « La Franc-maçonnerie se distingue des églises par ce fait qu'elle ne se prétend point en possession de la Vérité. L'enseignement maçonnique ne comporte ni dogme, ni *credo* d'aucune sorte. Chaque Maçon est appelé à construire par lui-même l'édifice de ses propres convictions. C'est dans ce but qu'il est initié à l'Art de la Pensée » (Wirth, 2001, p.124). Tel est d'ailleurs l'un des points de divergence majeurs que l'on peut relever entre la Franc-maçonnerie et la plupart des sectes, qui imposent des dogmes et procèdent à de la manipulation mentale, et auxquelles elle est pourtant assez souvent comparée par des profanes qui ignorent sa véritable nature et les objectifs qu'elle fixe à ses membres (Bryon-Portet, 2007). Aussi peut-on dire que « la sagesse initiatique, à l'instar de celle de Socrate, est tout humaine : elle repousse loin du Temple ceux dont la prétention est de détenir un savoir vrai, elle se maintient dans cette humilité et cette noblesse d'un non-savoir voulant le vrai tout en sachant que l'on ne sait jamais rien » (Barat, 1992, p.73).

La voie maçonnique, une herméneutique et une pratique rituelle processuelles, entre cadre contraignant et création personnelle

Il y a donc bien une double polarité de l'initiation, qui oscille constamment entre un cadre contraignant et une posture émancipatrice. L'on peut décomposer celle-ci en deux parties distinctes mais complémentaires, à savoir l'initiation comme pratique rituelle d'une part, et comme travail herméneutique d'autre part. Le rituel, clé de voûte de toute tenue maçonnique, est d'abord un événement collectif que partagent les membres d'une même loge. L'anthropologue Claude Lévi-Strauss et, plus récemment, le sociologue Pascal Lardellier, auteur d'un ouvrage intitulé *Théorie du lien rituel*, ont montré que le rite possède un pouvoir de transformation sur ceux qui le vivent et forge aussi un lien social. En effet, il crée des automatismes chez ses participants, par la répétition de gestes et de paroles codifiés, réguliers et uniformes. Et ces automatismes, acquis collectivement et renforcés par ce phénomène d'imitation dont Gabriel Tarde (1890, chapitre VI) et Marcel Mauss (1936) ont souligné qu'il contribuait à la formation de toute sociabilité et à l'évolution des comportements humains, *a fortiori* lorsqu'il est soutenu par les « techniques du corps », favorisent l'apparition d'une cohésion intra-groupe. Ils instaurent un esprit de corps grâce à la médiation qu'ils opèrent, articulant l'individu et la collectivité.

Si le rite agrège les participants, c'est avant tout parce que ceux-ci « savent, au moment où ils participent à un rite, que tous les autres sont en train de participer au même rite, et ils acquièrent, de cette manière, la conscience de l'appartenance à une communauté d'existence, par la conscience de la dimension sociale et culturelle de la temporalité » (Lamizet, 2002, p. 178). Cela se vérifie durant les tenues maçonniques, où les membres de la loge agissent de manière cadencée et synchrone : ils se mettent « à l'ordre » en même temps, acclament et exécutent la « triple batterie » de concert, se lèvent et s'assoient aux coups de maillet du Vénérable Maître, qui est semblable à un chef d'orchestre faisant jouer ses musiciens à l'unisson. Les comportements singuliers et divergents s'évanouissent au profit d'une sorte d'osmose. On parle alors d'égrégoré, sentiment de communion qui advient lorsque les énergies individuelles se mettent au diapason pour former une harmonie collective. Les Constitutions d'Anderson, texte fondateur de la Franc-maçonnerie, évoquent ce « ciment de la loge » que la notion de « fraternité » exprime bien, et que les Agapes, ce rite de commensalité qui succède aux travaux maçonniques, alimente et renforce régulièrement.

Cependant, même si le rituel est imposé à l'initié et oblige ce dernier à se conformer à un cadre contraignant, où l'observation, la répétition et le mimétisme sont essentiels, même s'il lie fortement l'adepte aux autres membres de la loges, il n'en demeure pas moins ressenti et incorporé de manière différente par chacun. Cet aspect de la voie maçonnique peut nous aider à comprendre pourquoi l'activité d'un Maître explicateur se révèle superfétatoire. Nul ne peut remplacer, en effet, l'expérience faite par l'élève, à la 1^{ère} personne du singulier et du pluriel.

Un constat identique peut être fait à propos du travail d'interprétation qui soutient, en son second volet, l'initiation maçonnique. Cette dernière en effet, repose sur un vaste système symbolique (« Ici, tout est symbole », est-il d'ailleurs dit dans le rituel au grade d'apprenti tiré du Rite Écossais Ancien et Accepté), qui engage l'adepte dans une longue et difficile herméneutique, puisque les formes opaques et polysémiques du rituel recèlent un sens caché qu'il convient de chercher, de dévoiler puis de comprendre progressivement, non seulement grâce à l'usage de la raison, mais aussi grâce à l'intuition et aux émotions, et surtout en étant guidé par ce fil d'Ariane qu'est l'imagination, faculté fécondante que le sociologue et franc-maçon Gilbert Durand (1964) a magistralement étudiée. Telle est d'ailleurs la ligne de démarcation majeure entre une approche conceptuelle, fondée sur une logique diairétique, une rationalité binaire dominée par un principe de non-contradiction hérité de l'axiomatique aristotélicienne, produisant des messages univoques ; et une approche symbolique, qui intègre une dimension implicite, se définit par une densité et une profusion de sens, et donc par une certaine plurivocité, ainsi que l'a relevé Paul Ricoeur dans *Le Conflit des interprétations*. Néanmoins, en dépit de cette polysémie, toutes les significations possibles de ces œuvres ouvertes ne sont pas pour autant acceptables (« le symbole est par nature polysémique. Mais il n'a pas tous les sens possibles, dans un désordre anarchique », fait justement remarquer Simone Vierende dans *Les Mythes de la Franc-maçonnerie*). Le travail d'interprétation de l'initié consiste précisément à mettre en relation les différents éléments du système maçonnique, tout en prenant en compte le contexte historique et socioculturel au sein duquel s'élaborent et se diffusent ses signes, ce qui permet de restreindre le champ des possibles en ne retenant que les significations qui apparaissent les plus plausibles, congruentes et pertinentes au regard de la cohérence globale du dispositif, en accord avec la thèse qu'Umberto Eco développe dans *Les Limites de l'interprétation*.

Cette herméneutique à laquelle s'adonne tout jeune franc-maçon peut être certes éclairée par les anciens membres de la loge, mais elle se présente avant tout comme une réflexion personnelle, quasiment infinie puisque de nouvelles clés interprétatives apparaissent à chaque grade², et que d'incessantes résonances sémantiques et cognitives surgissent dans l'esprit de l'initié à différents moments de son parcours maçonnique, fait d'une lente maturation des idées et sédimentation des émotions. Si la voie maçonnique est aussi intime, c'est bien parce qu'elle se présente comme une quête de sens que chacun doit construire en fonction de sa personnalité et de ses affinités. Elle repose davantage sur une connaissance gnostique que sur une accumulation de savoirs rationnels, identiques pour tous, ou sur une vérité révélée. Édouard Plantagenet déclare ainsi que « la tradition initiatique oppose la "gnose" à la "foi", non pas comme une négation s'oppose sur le même plan à une affirmation, mais parce que la "connaissance" qui naît de la vérité *découverte* ne doit, ni ne peut, être confondue avec le "savoir" qui résulte de la vérité *acceptée* » (Plantagenet, 1992, p. 172). Une distinction sur laquelle Irène Mainguy, insiste également (Mainguy, 2006, p. 61), et qui rejoint à certains égards la différence que Wilhelm Dilthey (1947, p.320-322) établit entre que les « sciences de la nature », qui livrent une « explication », et les « sciences de l'esprit », qui sont orientés vers une « compréhension » (différence qui recoupe la distinction entre savoir et connaissance).

Si les symboles, les traditions et le contenu des rites sont transmissibles, en revanche leur interprétation et leur appropriation sont le fruit d'un labeur intérieur, et la mutation ontologique qui advient durant le parcours initiatique de l'adepte est par essence intraduisible. Tel est le sens qu'il faut donner à ce fameux « secret » maçonnique qui a fait couler tant d'encre et dans lequel des esprits fantasmatiques ont voulu voir un pouvoir occulte. Alain Pozarnik, ancien Grand Maître de la Grande Loge de France, résume bien cela : « Nous ne violerons aucun secret car le seul véritable secret maçonnique sur le chemin de la lumière est celui d'un vécu incommunicable » (Pozarnik, 2000, p.18). Quel Maître pourrait être utile à un élève dont la mission essentielle est d'atteindre ce vécu incommunicable, d'opérer par lui-même un travail sur lui-même ? Selon Jean Verdun, le franc-maçon doit s'apercevoir, durant son apprentissage, qu'« il est à la fois la pierre et l'ouvrier qui taille cette pierre, l'objet et le sujet, cette pierre du chemin et celui qui la ramasse, l'élève qui devient son propre maître » (Verdun, 1982, p.34). Et de préciser que de trop nombreux Apprentis « viennent à la tenue comme ils iraient à l'école du soir :

² Sur ce caractère processuel, Céline Bryon-Portet, 2010.

un peu pour y recevoir des leçons de morale laïque et y écouter des conférenciers sur des sujets divers et instructifs, un peu pour y apprendre à s'exprimer et s'armer de la sorte en vue des combats de la vi. Or, il ne s'agit pas du tout de cela. Des écoles du soir ou du matin, il y en a pléthore et de bien plus efficaces... ».

Il s'agit plutôt de tracer sa propre voie. Tous les initiés, en effet, œuvrent à partir des mêmes outils : ils manient le maillet et le ciseau et le maillet, la règle et la perpendiculaire, l'équerre et le compas, autant d'outils rituels empruntés aux maçons opératifs et qui possèdent une valeur symbolique, destiné à orienter l'esprit dans son effort de perfectionnement incessant (Mainguy, 2007) : le maillet représente la volonté, le ciseau évoque le discernement, l'équerre incarne la droiture... Mais ces référents communs, autour desquels les francs-maçons se rassemblent, constituent avant tout une « boîte à outils » que chacun adapte à son projet particulier. Les outils symboliques relatifs au travail de la pierre, empruntés aux compagnonnages médiévaux engagés dans la construction des cathédrales, témoignent bien du souci de fonder un corps fraternel et de donner des cadres de travail partagés par tous les francs-maçons, tout en amenant ces derniers à construire leur propre représentation de la réalité, en un sens proche de celui que développent aujourd'hui les partisans d'un constructivisme épistémologique³. L'initiation maçonnique est une « chaîne d'héritage culturel, par laquelle chacun trouve sa personnalité propre en s'appropriant et donc en transformant ce que ses prédécesseurs lui ont légué pour qu'ils la façonnent et la fassent leur, afin de construire leur personnalité nouvelle » (Barat, 1992, p.97).

2. La Franc-Maçonnerie comme « centre de l'union »

Un Ordre multiculturel : la Franc-maçonnerie comme point convergeant des traditions dans l'espace et le temps

Le franc-maçon émancipé, qui apprend à mieux se connaître, à exprimer ses impressions singulières et à penser par lui-même n'est pas pour autant un individu autocentré, loin s'en faut. Car « si la recherche est personnelle, elle ne se replie pas sur elle-même » (Barat, 1992, p.71). Au mieux la méthode d'auto-apprentissage accompagné en fait-elle un homme autonome, jamais un homme seul ou esseulé. Dans la conception maçonnique, la construction identitaire du sujet ne peut se faire que si elle implique une relation à l'altérité. Comme cela

³ Par exemple Paul Watzlawick (dir.), 1988.

est le cas dans la théorie lacanienne, le moi a besoin, pour prendre conscience de lui-même et se forger une identité propre, d'être confronté à des miroirs, à l'image réfléchissante de l'autre, cet *alter ego* qui présente tout à la fois des similitudes, en tant qu'être humain, et des différences, en tant qu'individu singulier et unique. Ainsi, si l'émancipation intellectuelle de l'adepte est un préalable nécessaire à la quête initiatique, qui l'incite à briser le carcan des préjugés et à libérer son énergie créatrice, elle ne saurait s'opérer en dehors de toute médiation avec le monde et ses habitants, lesquels constituent la *materia prima* de ses émotions et de ses réflexions.

Le sociologue et franc-maçon Marcel Bolle de Bal, qui va jusqu'à définir la Franc-maçonnerie comme un « laboratoire de reliance » (Bolle de Bal, 1998), montre que cette reliance maçonnique se réalise de manière multidimensionnelle : reliance à soi, reliance aux autres, reliance au monde... Simone Vierne, quant à elle, fait remarquer que la Franc-maçonnerie invite à réaliser « un travail à la fois personnel et collectif » (Vierne, 2008, p. 63), à l'instar de Baudoin Decharneux et Luc Nefontaine : « le rituel d'initiation est à la fois individuel et collectif. Individuel parce qu'il concerne une étape majeure de la vie du maçon, collectif car centré sur la vie communautaire de l'atelier » (Decharneux, Nefontaine, 1999). L'ordre maçonnique, en effet, bien que proposant une démarche initiatique et une quête spirituelle, se distingue tout à la fois des voies mystiques, qui sont solitaires, et de bon nombre d'extrémismes religieux qui offrent des expériences de vie en collectivité adossées à des dogmes et niant toute liberté individuelle. Voie alternative, voie du milieu comme l'alchimie dont elle s'inspire, la Franc-maçonnerie se présente comme une médiation entre espace public et espace privée, propose une communauté sans communautarisme, une démarche personnelle mais non individualiste. En ce sens, on pourrait la définir comme un « tiers paradigme » – empruntant à Alain Caillé (2007) –, c'est-à-dire une microsociété qui n'est « ni holiste ni individualiste ». Or cette constante articulation entre le moi et l'autre trouve l'une de ses expressions privilégiées dans l'interculturalité.

Dès 1723, les Constitutions d'Anderson déclarent que la Franc-maçonnerie est destinée à devenir le « centre de l'union » entre ses membres. Mais que signifie précisément cette expression ? En premier lieu, il apparaît que la Franc-maçonnerie se présente comme le centre autour duquel se réunissent de multiples traditions culturelles, issues de différentes contrées mais aussi de diverses périodes, puisque quelques unes remontent à l'antiquité (Hiram, le silence de l'Apprenti qui renvoie aux Acousmatiques de la secte

pythagoricienne, la grenade empruntée au culte de Déméter et à d'anciens mystères, la référence à la Géométrie, art de la mesure et des justes proportions, qui s'inspire de la philosophie platonicienne et de l'œuvre de Vitruve), tandis que d'autres s'ancrent dans la période médiévale (outils des tailleurs de pierre et bâtisseurs de cathédrales, traditions templières et chevaleresques, notamment dans les hauts grades - Mollier, 2005).

L'on pourrait penser que la démarche volontariste et constructrice de la Franc-maçonnerie lie irrémédiablement cette dernière à l'Occident, à sa logique instrumentale et calculatrice, à son prométhéisme, son désir de se rendre « comme maître et possesseur de la nature » selon les mots de René Descartes. Pourtant, cet Ordre ne s'est pas contenté de puiser aux sources de l'Antiquité et du Moyen âge occidentaux. Son multiculturalisme s'est étendu au-delà de la Grèce. La tradition alchimique, très présente en Franc-maçonnerie (Piau, 2005 ; Beauchard, 2007), est née en Orient⁴ et véhicule une philosophie différente de celle qui a vu le jour sur les terres socratiques (Bryon-Portet, 2012). L'Ordre maçonnique s'est ainsi inspiré du processus de mort / renaissance symboliques que les alchimistes traduisaient par une phase de putréfaction, ou Œuvre au Noir, censée précéder la phase de sublimation de l'Œuvre au Blanc puis de l'Œuvre au Rouge. Plus largement, elle y a puisé le désir de dépasser une conception dualiste du monde et de l'existence (du type monde sensible / monde intelligible...), et d'offrir à l'homme une « raison sensible », au sens où l'entend Michel Maffesoli. Aussi Michel Barat souligne-t-il que « la question de l'initiation est celle de la sensibilisation du spirituel et de la spiritualisation du sensible » (Barat, 1992, p.79). En témoigne le « pavé mosaïque » (Michaud, 2001 ; Roirand, 2006) des temples maçonniques qui, à l'instar du *Rebis* androgynique et des « noces chimiques du ciel et de la terre » que s'efforçaient de réaliser les alchimistes, embrasse une logique du tiers inclus et vise une *coïncidentia oppositorum* (Bryon-Portet, 2011). À noter que ces dalles noires et blanches disposées en damier ne sont d'ailleurs pas sans rappeler le Yin et le Yang asiatiques.

Plus largement, de nombreuses références à l'Égypte ancienne – et notamment aux cultes isiaques – sont également prégnantes, surtout dans les loges qui travaillent selon le Rite de Memphis-Misraïm. Outre la chaîne diachronique qu'elle met en place, la Franc-maçonnerie forge donc une longue chaîne géographique, s'efforçant de réconcilier le rationalisme occidental, accentué au siècle des Lumières et à laquelle la voie initiatique a emprunté une

⁴ Le mot « Alchimie » est d'ailleurs tiré de l'arabe « Al Kimia » signifiant « action de fondre des métaux ».

L'initiation maçonnique : une méthode d'autoformation accompagnée orientée vers la spiritualité et l'interculturalité

vision progressiste (« Au progrès de l'humanité », déclare-t-on dans bon nombre de rituels), avec l'imagination symbolique et la spiritualité propres à certaines voies orientales. Aussi Daniel Beresniak a-t-il pu dire dans *Le Voyage initiatique* que « travailler sur les outils de la Franc-maçonnerie, c'est réunir ce qui est épars en l'homme : raison, intuition, imaginaire ».

L'interculturalité d'une philosophie cosmopolitique et d'un langage universel

En second lieu, la Franc-maçonnerie est le centre interculturel vers lequel convergent les idéaux de fraternité et s'abolissent les oppositions socioculturelles. En ce sens, son ambition dépasse le simple multiculturalisme de ses traditions constitutives pour embrasser une sorte de philosophie cosmopolitique et de morale universelle, dont nous allons voir que l'accueil de toutes les croyances religieuses et idéologies politiques, ainsi que le brassage social, en sont les piliers principaux.

Dès sa création officielle au début du XVIII^e siècle, et plus de cinquante ans avant que la Révolution française ne les affiche dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la Franc-maçonnerie a affirmé les principes relatifs à la liberté de croyance et de pensée. Sur un plan religieux, cela s'est traduit concrètement par l'admission de membres issus de confessions différentes au sein des loges. Ce faisant, ces dernières respectaient les règles édictées par les Constitutions du pasteur presbytérien James Anderson et du huguenot Jean Théophile Désaguliers, qui déclarent qu'il convient d'astreindre les francs-maçons à la seule religion naturelle, cette « religion sur laquelle tous les hommes sont d'accord, c'est-à-dire à être hommes de bien et loyaux, ou homme d'honneur et de probité, quelles que soient les dénominations ou confessions qui aident à les distinguer », le but étant de réunir par une « véritable amitié, des personnes qui eussent dû rester perpétuellement séparées ». Pour se rendre compte du caractère audacieux d'une telle entreprise, il faut se remémorer le contexte historique au sein duquel elle se développa, se rappeler que la révocation de l'édit de Nantes datait du 18 octobre 1685, et que les premières loges baignaient donc dans un climat ambiant peu favorable à ce genre de concorde. La tendance œcuménique de la Franc-maçonnerie s'attira d'ailleurs les foudres de l'Église catholique, puisque dès 1738, le pape Clément XII émit la célèbre bulle *In eminenti apostolus specula*, condamnant les francs-maçons. De son côté Mgr de Belsunce, alors évêque de Marseille, fustigea dans un

mandement de 1742 les conventicules maçonniques, ces « assemblées où sont indifféremment reçus gens de toute nation, de toute religion et de tout État »⁵.

Cet esprit de tolérance ne s'est pas démenti au siècle suivant. Le Grand Orient de France stipule ainsi, dans l'article premier de sa Constitution de 1877, que « la franc-maçonnerie, institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive, a pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale universelle, des sciences et des arts et l'exercice de la bienfaisance. Elle a pour principes la liberté absolue de conscience et la solidarité humaine. Elle n'exclut personne pour ses croyances ». L'initié et écrivain Rudyard Kipling a d'ailleurs immortalisé cet œcuménisme dans un célèbre poème intitulé « La Loge mère », où il dépeint les relations qu'il entretenait avec ses « frères noirs et bruns » :

Et nous causions à cœur ouvert de religion et d'autres choses,
Chacun de nous se rapportant
Au Dieu qu'il connaissait le mieux [...]
Comme après tant de paroles
Nous nous en revenions à cheval,
Mahomet, Dieu et Shiva
Jouaient étrangement à cache-cache dans nos têtes.

À ce mélange religieux vient s'ajouter un mélange social. La Franc-maçonnerie, en effet, affirme un principe d'égalité entre les initiés (symbolisé par cet outil rituel qu'est le « niveau »), considérant que la valeur humaine des individus prévaut sur les titres et les richesses matérielles dont ils peuvent jouir. De fait, les temples maçonniques firent très tôt fraterniser les nobles et les roturiers. Ce mélange des classes ne manqua d'ailleurs pas de faire scandale dans la société foncièrement inégalitaire de l'Ancien Régime, ainsi que le souligne Gérard Gayot (1991, p. 125, p. 153-177), et ce même si certaines loges succombèrent à la tentation de pratiques discriminatoires (Beaurepaire, 1999).

Dès ses origines, et bien qu'étant – paradoxalement – une institution fermée, la Franc-maçonnerie s'est donc positionnée comme une sorte de République universelle, portée par une volonté de dépassement des clivages en tous genres, y compris politiques et idéologique. En témoigne un épisode de la bataille de Trafalgar, durant lequel des militaires et francs-maçons français, sur le point d'être exterminés par les troupes de Nelson, furent épargnés par leurs frères

⁵ Bibliothèque municipale de Carpentras, mss 891, f° 68-70, mandement épiscopal du 14 janvier 1742.

d'Outre Manche après avoir fait le signe de détresse maçonnique. Or cet événement n'est pas isolé, selon l'écrivain Jean-Nicolas Bouilly, qui relate d'autres faits similaires au début du XIX^e siècle, sur les rives de la Bérézina ou durant des insurrections à Saint-Domingue. Et l'auteur, lui-même initié, de déclarer : « la puissance de nos liens fraternels est si forte, qu'elle s'exerce même entre ceux que les intérêts de la patrie ont armés les uns contre les autres » (Bouilly, 1836-1837, p.363-367).

Dans cette aspiration de l'institution maçonnique au cosmopolitisme, et des francs-maçons à se vouloir des « citoyens du monde » en fondant une fraternité planétaire, on reconnaît la marque de la philosophie des Lumières qui s'est développée en même temps que l'Ordre. Mais la Franc-maçonnerie est aussi marquée du sceau d'un idéal plus ancien, presque antithétique par rapport à cet universalisme des Lumières porté par la raison, à savoir l'idéal d'un langage qui serait accessible à tous les hommes, par delà les frontières de l'espace et du temps. Ce langage ante-babélien, c'est celui des symboles, proche de la langue des oiseaux à laquelle réfèrent les alchimistes. Depuis plusieurs millénaires et sur la quasi-totalité des continents, les systèmes ternaires évoquent le dépassement de la dualité. Dans une telle perspective, le Delta lumineux des francs-maçons, par exemple, ce triangle doté d'un œil omniscient en son centre, flanqué d'une solide base horizontale et dont la pointe s'élance vers le ciel, symbole de la divinité, peut être saisi autant des égyptiens, constructeurs des pyramides, que des catholiques européens, bâtisseurs de cathédrales et respectueux de la sainte trinité ; il peut être compris de tous les êtres humains comme étant la figure qui opère la réunion du visible et de l'invisible, du sensible et de l'intelligible, du matériel et du spirituel... Il en va de même avec les mythes, qui ne présentent souvent que des variations formelles d'un éternel et invariant récit de fondation, et qui renouent avec des images et modèles archétypiques, au sens jungien : violence fondatrice, sacrifice du héros, mort suivie de renaissance en ce qui concerne les mythes initiatiques, temps cyclique, etc.

Conclusion

Tirant ses ressources de lui-même tout en s'appuyant sur les autres membres de la loge, le franc-maçon échange avec ses frères pour enrichir ses réflexions, mais aussi pour enrichir les leurs. Ainsi pourrait-on presque parler d'une logique du don et du contre-don, au sens où l'entendent Marcel Mauss, et à sa suite les chercheurs du M.A.U.S.S (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences

Sociales), dont Alain Caillé est le chef de file. La connaissance, en effet, est une démarche personnelle et créative, qui s'inscrit simultanément dans un processus de co-construction et de partage, grâce aux interactions qui se nouent au sein de la loge. Cette dialectique du moi et de l'autre, de l'individu et de la collectivité, est parfaitement exprimée par la métaphore du maillon et de la chaîne, souvent utilisée par les francs-maçons, et que Michel Barat reprend : « C'est du plus intime de soi-même que chacun retrouve la chaîne ininterrompue de ses Frères initiés, dont il n'est qu'un maillon, mais un maillon sans lequel la chaîne n'existerait pas »⁶.

Or cette chaîne, nous l'avons vu, dépasse le cadre local de l'atelier, où s'effectue concrètement l'auto-apprentissage accompagné de chaque initié, puisqu'elle s'efforce de relier ses différents maillons à travers l'espace et le temps, pour fonder une fraternité universelle. Peut-être est-ce grâce à ces efforts fournis pour construire des dispositifs universels, accessibles à tous, et pour appréhender les hommes dans ce qu'ils ont de commun, tout en respectant dans un même temps la singularité des individus et de leurs croyances et habitus socioculturels (aux antipodes de la mondialisation contemporaine qui prétend tout uniformiser au détriment des particularismes locaux), que la Franc-maçonnerie s'exporte depuis près de trois siècles dans le monde entier, bien au-delà du terreau européen où elle a fait ses premières apparitions.

Bibliographie

- Barat M., 1992, *La Conversion du regard*, Pais, Albin Michel.
- Beauchard J., 2007, *L'Alchimie dans la Franc-maçonnerie : Art et Initiation*, Paris, Vega.
- Beaurepaire P.-Y., 1999, *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes, Ouest-France.
- Bolle de Bal M., 1998, *La Franc-maçonnerie, porte du devenir. Un laboratoire de reliances*, Paris, Detrad.
- Bouilly J.-N., 1836-37, *Mes récapitulations*, 3^{ème} volume, Paris, Louis Janet.
- Bryon-Portet C., 2007, « La Franc-maçonnerie est-elle une secte ? Étude de deux types d'organisation et de leurs modes de communication respectifs », in *La Pensée et les hommes*, n° 68, Varia « Francs parlars », p. 13-27.

⁶ Michel Barat, *La Conversion du regard*, Pais, Albin Michel, 1992, p.85.

- Bryon-Portet C., 2010, « Etude sémiotique d'une communication fondée sur la contextualisation et les processus : du rôle des représentations symboliques et pratiques rituelles de la franc-maçonnerie », in *Nouveaux actes sémiotiques*, n°112.
- Bryon-Portet C., 2011, « L'alchimie comme spiritualité incarnée et ses avatars dans la société moderne et postmoderne », in *Horizons maghrébins – Le Droit à la mémoire*, n°65.
- Bryon-Portet C., 2012, « La tradition alchimique comme tentative de dépassement des oppositions et entreprise unificatrice, et son influence sur la culture occidentale, des francs-maçons aux surréalistes », in B. Guy (dir.), *ASLC 2011. Deuxièmes ateliers sur la contradiction*, Paris, Presses des Mines.
- Decharneux B. et Nefontaine L., 1999, *L'Initiation. Splendeurs et misères*, Bruxelles, Labor.
- Alain Caillé, 2007, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte.
- Dilthey W., 1947, *Le monde de l'Esprit*, tome 1, Paris, Aubier-Montaigne.
- Durand G., 1964, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF.
- Etienne B., 2002, *L'Initiation*, Paris, Dervy.
- Gayot G., 1991, *La franc-maçonnerie française. Textes et pratiques (XVIIIe-XIXe siècles)*, Paris, Gallimard.
- Guerillot C., 2002, *La Légende d'Hiram. Selon le Rite de Perfection et le Rite Ecossais Ancien et Accepté*, Paris, Guy Tredaniel.
- Lamizet B., 2002, *Politique et identité*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Mainguy I., 2006, *La symbolique maçonnique du troisième millénaire*, Paris, Dervy.
- Mainguy I., 2007, *Symbolique des outils et glorification du métier*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy.
- Mauss M., 1936, « Les techniques du corps », in *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4.
- Michaud D., 2001, *Le pavé mosaïque. « La réconciliation des contraires »*, Paris, Maison de Vie.
- Mollier P., 2005, *La Chevalerie maçonnique : franc-maçonnerie, imaginaire chevaleresque et légende templière au siècle des Lumières*, Paris, Dervy.
- Piau G., 2005, *Tradition alchimique et tradition maçonnique*, Paris, Detrad.
- Plantagenet É., 1992, *Causeries initiatiques pour le travail en chambre de compagnons*, Paris, Dervy.
- Poulet C., 2011, « Le maniement du raisonnement analogique dans l'apprentissage maçonnique : transférabilité du sens et abstraction du langage », in *Signes, Discours et Sociétés*, n°7.
- Pozarnik A., 2000, *À la lumière de l'acacia. Du profane à la maîtrise*, Paris, Dervy.
- Roirand J.-P., 2006, *Le Pavé mosaïque ou la dualité réconciliée*, Paris, Manuscrit

L'initiation maçonnique : une méthode d'autoformation accompagnée orientée vers la spiritualité et l'interculturalité

- Tarde G., 1890, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique*, Paris, F. Alcan.
- Verdun J., 1982, *La Réalité maçonnique*, Paris, Flammarion.
- Vierne S., 2008, *Les mythes de la Franc-maçonnerie*, Paris, Véga.
- Watzlawick P. (dir.), 1988, *L'invention de la réalité. Contributions au constructivisme*, Paris, Seuil.
- Wirth, O., 2001, *La Franc-maçonnerie rendue intelligible à ses adeptes*, vol. 1 «L'Apprenti », Paris, Dervy.

Altérité extrême-orientale et formation initiatique

Hervé Breton

Maître de conférences associé en sciences de l'éducation
Université de Tours

Résumé

L'article porte sur l'étude des processus de formation initiatique selon les voies de rencontres avec l'Extrême-Orient dans le parcours d'un adulte occidental. Ces processus de transformation sont étudiés à partir de l'analyse détaillée des modalités d'appréhension de l'ailleurs extrême-oriental au cours des différentes périodes du cours de la vie. Deux périodes sont particulièrement distinguées : une période durant laquelle la vie quotidienne s'organise autour des pratiques de soi extrême-orientales, puis une seconde période consacrées aux voyages initiatiques en Extrême-Orient. En procédant à un détour « au plus lointain », la formation des adultes est située dans l'article à l'échelle de la vie, dans une dimension initiatique venant transformer le rapport à soi, aux autres et au monde par la mise en suspens de la vie quotidienne et l'immersion dans l'ailleurs asiatique.

Mots-clés : formation expérientielle, voyages, Extrême-Orient, initiation, altérité

Abstract

The article focuses on the study of the initiation processus training in the ways of meetings with the Far East in the course of a Western adult. These transformation processes are studied from the detailed analysis of time periods and with the Far East. Two periods are especially studied : a period during which daily life is organized around practical self Far East, then a second period spent initiatory journeys to the Far East. By taking a « detour » in travelling in Asia, Adult Education is located in the article to the scale of life, from an

initiatory dimension transform the relationship with oneself, others and the world by setting pending of everyday life and immersion in Asian elsewhere.

Key words : formation expérientielle, voyages, Extrême-Orient, initiation, altérité

L'Extrême-Orient se manifeste pour l'Europe comme un tout autre radical. Espace lointain pour l'Europe, l'Asie fascine, attire et désoriente. Dans les années 1960-1970, les traditions des arts martiaux et les pratiques méditatives représentaient pour l'Europe des traits caractéristiques de l'Asie, du Japon, de la Chine, de l'Inde. Les années 2000, avec les processus de globalisation et l'usage massif des technologies du web ont produit une fantastique accélération des accès aux cultures asiatiques. La possibilité de diffuser des produits culturels (*soft power*) est devenue un axe stratégique des états. Cela se traduit par des phénomènes massifs de consommation de produits culturels. A l'ère des *blockbusters* (Martel, 2011), les années 2000-2010 ont vu la diffusion mondiale de la K-pop coréenne, de la J-pop, des *mangas* japonais, du *cosplay*... La globalisation vient transformer, enrichir, complexifier les possibilités de rencontres, d'identification et d'expériences avec l'Asie.

Notre article porte sur les modalités de rencontres et sur les expériences vécues avec l'Asie (Chine, Japon, Asie du Sud-est...) par des adultes européens. Le détour par les cultures, les pratiques ou les voyages asiatiques suppose pour la pensée européenne de produire un écart avec des habitudes de pensée et d'action. Nous avons pour cet article procédé par entretiens biographiques auprès d'un adulte né en France dans les années 1970 et s'étant investi de manière approfondie dans les traditions, les pratiques et les cultures extrême-orientales. Notre objet au cours des entretiens a été de comprendre ce qui avait été support et facteur d'un intérêt durable et intense pour l'Asie, ce qui avait été vécu, notamment en terme de pratiques et de voyages, et ce qui avait été appris ou, pour le dire autrement, ce que ces expériences avaient générés dans son parcours et dans sa vie. En procédant selon une démarche dite « d'explicitation biographique » (Lesourd, 2009), nous analysons les processus de mise en mouvement vers l'Asie, les pratiques et expériences initiatiques vécues et les processus de transformation générés.

1. Récits biographiques auprès d'un adulte et cheminements vers l'Asie

Le parcours de vie a été étudié par récits biographiques auprès d'un adulte né dans les années 1970 et s'étant engagé de manière intense dès l'adolescence dans les lectures d'ouvrages mystiques et philosophique portant sur l'Extrême-Orient. Notre dispositif de recherche étalé sur dix années s'est construit à partir de cinq entretiens successifs s'organisant selon le protocole suivant :

- Entretien 1 - récit biographique ;
- Entretien 2 portant sur les moments de rencontres avec l'Asie ;
- Entretiens 3 et 4 portant sur les pratiques de soi extrême-orientales ;
- Entretien 5 portant sur les voyages en Asie : Asie du Sud-est et Chine.

Le premier entretien a permis d'évoquer, selon une démarche chronologique de vie, les phases graduelles conduisant au départ vers l'Asie. Lors de l'entretien 2, les échanges se sont organisés sous la forme d'entretiens semi-directifs, et focalisés sur les moments et modalités de contact avec l'Asie. Les entretiens 3 et 4, conduits également sous la forme d'entretiens semi-directifs, ont pris pour objet les expériences vécues lors des enseignements et entraînements dans le cadre de la pratique des arts martiaux et des pratiques méditatives dites d'attention-vigilance. Le cinquième entretien a focalisé sur les voyages successifs réalisés en Asie.

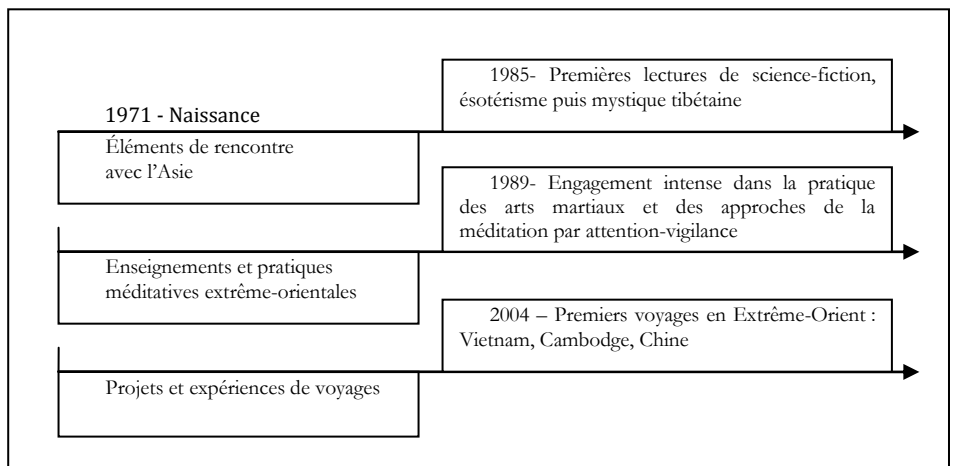


Tableau 1 - Trois voies de rencontre avec L'Extrême-Orient dans le récit de vie

Nous avons pu établir et distinguer ces trois axes à partir de la transcription et de l'analyse du premier entretien (le récit biographique). Les premiers éléments de projection et d'identification envers l'Asie réalisés à l'adolescence ont conduit la personne interviewée à vivre des expériences transformatrices par l'implication intenses et résolues dans les enseignements et pratiques des arts martiaux et des exercices méditatifs. Ce sont ces expériences qui sont devenues motrices dans la mise en projet puis dans le départ en voyage vers l'Asie.

2. L'Extrême-Orient : un ailleurs et un « tout autre »

Pour comprendre les centres d'intérêts naissants et les projets vers l'Extrême-Orient du point de vue d'un occidental, nous avons distingué la dimension géographique référant au continent asiatique et portant lui-même un imaginaire exotique et lointain de représentations mythiques liées aux sagesses et mystiques. Le repérage des moments de déplacements physiques tels que les voyages s'est appuyé sur les catégories distinguant Asie centrale, Asie du Sud-est et Asie de l'Est. Dans les entretiens, il est fait référence de manière régulière à des zones géographiques et à un espace imaginaire, une espace de projection s'appuyant sur une représentation de l'Extrême-Orient se présentant comme ailleurs radical.

L'espace asiatique

Penser l'Asie nécessite de se donner quelques repères à la fois géographiques et symboliques. Différentes théories présentent une géographie planétaire en quatre, cinq, six ou sept continents. Dans l'approche privilégiée en Europe (modèle de cartographie du monde en cinq continents), le continent asiatique se trouve qualifié d'Eurasie, allant alors de la zone orientale de la Turquie jusqu'au Japon. Cet ensemble géographique est immensément vaste et ne donne que peu de repères pour penser les cultures, les traditions, les modes de pensées. Un détour par l'École Française d'Extrême-Orient (EFEO) permet de préciser et de mieux s'orienter dans la distinction des espaces et des ères asiatiques. L'EFEO dispose de bureaux en Inde, Birmanie, Thaïlande, Vietnam, Malaisie, Indonésie, Cambodge, Laos, Thaïlande, Chine, Corée et Japon. Nous trouvons ainsi l'Asie centrale (Inde, Népal, Sri Lanka), l'Asie du Sud-est (Birmanie, Thaïlande, Vietnam...) et l'Asie de l'Est (Chine, Corée, Japon).

Le « tout autre » extrême-oriental

L’imaginaire collectif européen projette sur l’Orient et l’Extrême-Orient des craintes, des mythes et des utopies. Les travaux de Lucie Bernier (2001) rendent compte des projections typiques de l’Occident vers l’idéologie de l’Extrême-Orient. A la fin du XX siècle, deux visions se croisent : une vision négative appuyée sur les stéréotypes d’un Extrême-Orient en surpopulation, à la fois innombrable et misérable. L’expression qui s’impose est celle du « péril jaune ». A côté de ces stéréotypes négatifs émerge un Orient « refuge pour les intellectuels qui, refusant la modernité, se tournent, pleins d’illusion, vers l’Extrême-Orient » (Bernier, 2001, p. 61). Des écrivains et philosophes européens comme Hermann Hesse ou Romain Rolland évoquent dans leurs travaux, « l’autre radical » qu’est l’Extrême-Orient. Nous proposons de distinguer dans l’imaginaire européen, en appui des travaux de Moura (Moura, 2001), reprenant les distinctions proposées par Hegel, différentes dispositions pour se représenter l’Extrême-Orient :

L’Extrême-Orient fragmenté, fortement associé à l’Asie centrale et spécialement l’Inde, ce pays « foyer d’où rayonnent toutes les énigmes » (Hulin, 1979, p. 60). Il se caractérise dans l’imaginaire occidental comme un monde de contrastes, de chaos, de désordre : misère et splendeur, ascétisme et opulence, décalage, bariolage, foule, emprise des sens, foisonnement, jaillissement... Cet Extrême-Orient semble se proposer en contre-modèle des logiques modernes et du rationalisme alors ambiant en Occident.

L’Extrême-Orient immobile, qui se manifeste comme une altérité radicale inquiétante, et fascinante, mélangeant la ruse, la mystique et le mystère. Il se présente non pas comme un désordre inintelligible, mais comme un tout-autre étrange, une forme incompréhensible.

Nous avons croisé pour le repérage dans les entretiens des formes de projections et figures d’identification, les critères géographiques et mythiques :

Asie centrale	Asie du Sud-est et Asie de l’Est
Orient fragmenté Perception de chaos, de confusion et de désorientation	Orient immobile Perception de profondeur, de mystère, d’ésotérisme

Tableau 2 : Pôles et figures de projection vers l’Extrême-Orient

3. De l'ailleurs vers l'Extrême-Orient : identification des premiers points de rencontre

Les premiers contacts avec l'Extrême-Orient s'opèrent dans les récits par la lecture d'ouvrages de science-fiction qui vont engager ensuite un cheminement vers les lectures ésotériques, mystiques conduisant progressivement à l'implication et l'engagement dans les pratiques de soi provenant d'Extrême-Orient.

- Du chez soi vers l'ailleurs. « Et donc, je me suis jeté à corps perdu dans les romans de science-fiction. Je lisais ça j'en ai 4000 chez moi, j'en lisais jusqu'à trois par semaine à peu près. »

- Vers un ailleurs extraordinaire. « Et ça aussi, ça m'a amené petit à petit à force de chercher dans le domaine de l'interprétation que l'on pouvait avoir des types de gens qui avaient des expériences autour des OVNIS. »

- Les premiers contacts avec l'Extrême-Orient. « Et donc, j'ai cherché après dans les librairies des trucs qui parlaient de l'après-mort, de l'après-vie selon les titres, et je suis tombé sur des bouquins comme le *Bardo Thödol* tibétains, et des bouquins comme Lobsang Rampa. »

Le premier mouvement initié dans le parcours vers l'Orient s'amorce en appui, en rejet ou en révolte par rapport au « chez-soi ». Dans le récit, cet élan vers l'ailleurs s'instaure par une forme de rejet, peut-être même par la nécessité de trouver des espaces d'existence en dehors du quotidien familial vécu comme « ennuyeux à mourir ». Cette aspiration à vivre de nouveaux espaces conduit à la lecture d'ouvrages de science-fiction, et dans l'univers de la science-fiction, vers les ouvrages ésotériques convoquant l'Extrême-Orient en évoquant des pouvoirs supra-normaux. Nous naviguons ici dans les univers foisonnants du *New Age*, aux frontières des mouvements ésotériques, parfois sectaires. Les références de lectures citées dans l'entretien évoquent par exemple Lobsang Rampa¹, ou les séries télévisées telles que *Kung Fu*²...

De la lecture d'ouvrages de science-fiction, les centres d'intérêts se déplacent pour porter sur les ouvrages ésotériques et mystiques et notamment vers les

¹ Auteur controversé, ayant publié en 1956, son premier ouvrage intitulé « Le troisième Œil », devenu rapidement un succès mondial. L'ouvrage fait mention d'expériences spirituelles vécues au Tibet auprès de moines bouddhistes. Après études, il sera démontré que les ouvrages de Rampa sont des extrapolations relevant des fantasmes projetés vers l'Extrême-Orient.

² La série Kung-fu, diffusée à partir de 1974 en France et mettant en scène un moine Shaolin, de mère chinoise et de père américain. La série présente un personnage maîtrisant parfaitement les arts martiaux chinois et néanmoins adepte de la non-violence.

pratiques de méditation du bouddhisme tibétain. La lecture intensive de ces ouvrages conduit au développement d'un imaginaire de l'Extrême-Orient fantasmé, conjuguant le magique à l'extraordinaire. L'approfondissement de ces centres d'intérêt ésotériques va d'ailleurs conduire à l'adolescence à des contacts brefs avec des mouvements sectaires. Ces passages brefs vers un Extrême-Orient ésotériques vont ensuite aboutir à l'engagement dans les arts martiaux japonais par la rencontre avec des enseignants et des maîtres. Le mouvement devient alors plus ferme et les contacts plus concrets. Ces rencontres sont alors l'objet d'identifications aux maîtres et d'aspirations à la maîtrise de soi, le développement par la pratique de la puissance et une forme de fascination pour les sagesse extrême-orientales.

4. Figures d'identification et sagesse d'Extrême-Orient

L'aspiration à la sagesse se concrétise dans le parcours par un engagement durant dix années dans les pratiques de soi : méditation *Vipassana*, *tai-chi-chuan*, bouddhisme *Ch'an* et s'accompagne du développement d'un imaginaire référant à un Extrême-Orient immobile. Durant dix années, la vie est consacrée aux pratiques de soi, venant configurer les domaines relationnels et professionnels de la vie adulte. L'entrée dans les pratiques des traditions taoïstes et bouddhistes conduit à la rencontre des enseignants, des maîtres, et graduellement aux maîtres devenant initiateurs. La rencontre des enseignants et des maîtres de *karaté* et de *tai-chi-chuan* vient concrétiser et canaliser l'élan vers l'Extrême-Orient dans des enseignements, des pratiques, des disciplines. Ce faisant, un travail s'engage de « défantasmatisation » de l'Extrême-Orient, par les épreuves rencontrées dans l'apprentissage des pratiques et dans la relation avec les maîtres rencontrés. Ce processus de réaménagement des processus identificatoires s'oriente et se concrétise par un engagement massif dans les pratiques provoquant une première confrontation des projections fantasmatiques (idéalisation, toute-puissance...) produites par les lectures et les préjugés culturels.

Dans les entretiens, l'entrée dans les pratiques fait émerger, en partie à la place, mais également en complémentarité des représentations déjà installées portant sur l'Extrême-Orient, des figures d'identification liées aux pratiques enseignées et exercées. Ces figures sont celles de l'ascète, du maître et du sage :

- Figure de l'ascète. « Je méditais beaucoup. Je travaillais chez moi, tout en préparant le concours chez moi. Je menais une vie ascétique. »

- Figure du maître. « J'étais animé en quelque sorte par une sorte d'idéal du maître d'arts martiaux qui était à la fois quelqu'un qui était capable on va dire de venir à bout d'une situation physique, très concrète. »

- Figure du sage. « Euh, donc une sorte de puissance physique, une puissance tranquille physique, une grande maîtrise des émotions, donc quelqu'un de très calme. »

L'ascète et le renonçant

La figure de l'ascète est en Asie très répandue, notamment en Inde. L'ascète ou le *sādhu* en Inde peut appartenir à des sectes ou des mouvements de renonçants (Bouez, 1992). Il s'est retiré du monde et s'adonne à des pratiques de restrictions et de mortifications visant le détachement des processus psychophysiologiques. Déjà au temps d'Alexandre le Grand, il est possible de trouver des traces de la rencontre entre les grecs philosophes et les « gymnosophistes » (gymnaste philosophique), terme utilisé par Plutarque pour évoquer les ascètes indiens rencontrés. Le yoga du sous-continent indien, par ses pratiques conjuguant exercices physiques alliant souplesse et tonicité, et exercices méditatifs visant à la tranquillité de l'esprit et le développement de l'attention (Eliade, 1991), comporte dans certaines versions, une forme d'idéal ascétique. La figure de l'ascète indien est également parvenue en Europe sous la forme du fakir, pouvant alors endurer sans peine les douleurs physiques, les postures inconfortables et les privations.

Le maître et la discipline martiale

Le maître en Asie du Sud-est et en Asie de l'Est véhicule une image d'accomplissement de la voie, de connaissance approfondie de la discipline. C'est une figure typique des arts martiaux japonais ou chinois. Elle implique un respect quasi absolu du disciple au maître, qui définit la voie et les exercices pour progresser. Les pratiquants d'arts martiaux en Europe auront quasiment tous rencontré cette figure et salué lors de chaque entraînement le fondateur de la discipline : maître Funakoshi pour le *karaté*, maître Ueshiba pour l'*aïkido*, maître Kano pour le *judo* (et bien d'autres disciplines comme le *kendo*, le *ju-jitsu*...). Les pratiquants intègrent une discipline qui dépasse les simples exercices physiques. Ils apprennent et cheminent vers une voie martiale qui se présente pour les plus engagés comme une philosophie de vie. Suivre « la voie des arts martiaux » fait entrer par les rites et la discipline faisant partie de

l'enseignement (saluer le maître, s'exercer sans relâche...), dans une pratique physique s'accompagnant d'une éthique de vie, une sagesse pratique habituelles.

Le sage, le mystère et la mystique

Le sage est un maître mystérieux. Le maître suscite le respect, le sage en Chine, (Jullien, 1998) suscite un mélange de respect, de trouble et de mystère : « le sage, lui ne fait rien à part, il ne s'accorde aucun don particulier et laisse tout voir de lui-même – sa conduite est ordinaire. Mais parce que sa conduite, justement, est ordinaire, puisqu'elle est constamment régulée, plus rien ne la démarque qui laisse voir la régulation : cette régulation nous échappe, elle se confond avec le "possible" - on en a rien à dire. (...) Aussi les disciples ont-ils l'impression qu'il ne leur a jamais tout dit, tout montré ; et que ce dont ils ne peuvent venir à bout au fond leur est caché ». (Jullien, 1998, p. 61). Le sage est par exemple associé aux pratiques de méditation taoïstes et bouddhistes. Son enseignement se manifeste alors par une mise en déroute des logiques ordinaires. Cette mise en déroute peut prendre le chemin de questionnements se présentant comme absurdes (les *koans* du bouddhisme zen) ou par des exercices méditatifs longs, répétitifs. Il s'agit d'une démarche initiatique visant à produire une mise en suspens des manières de voir, d'agir et de penser.

Ces trois figures sont présentes dans les entretiens. Elles sont des supports d'identification, prenant une place plus ou moins importante en fonction du niveau d'investissement dans une ou des pratiques. Au fil des années de pratiques et des rencontres au sein des réseaux de pratiquants, la place des pratiques de soi dans la vie quotidienne se trouve progressivement reconsidérée. D'une vie consacrée à la quête de sagesse, à l'aspiration à la puissance et au suivi d'enseignements initiatiques comprenant des périodes d'isolement ou d'entraînements intenses, vers l'âge de trente ans, une bascule s'opère. D'une dynamique de vie consacrée aux pratiques de soi nécessitant de vivre en retrait et en marge, le passage s'opère pour resituer les pratiques comme l'une des dimensions de la vie quotidienne.

- Centration sur les pratiques en autodidacte. « Je m'entraînais au *Kung Fu* chez moi, je me pète un genou contre un sac de frappe. Enfin, je m'entraînais, j'étais très, très comment dire, pugnace. Je travaille deux heures de *Kung Fu*, trois heures de *Kung Fu* chez moi tout seul. »

- Les pratiques de soi comme modalités d'existence. « Ma vie était orientée autour des arts martiaux. Et de la philosophie. Et les deux se couplant. Et donc

en même temps que la philosophie occidentale que j'apprenais à la Fac, qui me plaisait bien, ben je lisais de plus en plus de philosophie orientale, autour du Vedanta indien, du bouddhisme *Ch'an*. »

- L'intégration dans la vie quotidienne des pratiques de soi. « Donc c'est pour ça que je continue à faire les pratiques (...) Les pratiques, c'est s'entraîner. (...) On prend une partition et on s'entraîne à la jouer de mieux en mieux. Mais à côté de ça, ça n'empêche pas de faire de l'impro et puis si on est musicien, d'aller écouter de chant des oiseaux. »

L'engagement massif dans les pratiques intensives de confrontation (arts martiaux) et de méditations (attention-vigilance) se réalise dans un premier temps seul, en autodidacte. La seconde période d'une durée de six années se caractérise par une vie consacrée aux pratiques sur un mode initiatique, par rencontre des maîtres, évolutions dans les réseaux d'initiés et recherche des origines des pratiques ce qui va faire émerger progressivement les projets de voyages vers l'Extrême-Orient. Cette centration conduit à une vie d'ascèse et de marge selon des plans qui sont remis en causes à l'âge de trente ans. La prise de distance vis-à-vis des maîtres, le besoin d'émancipation et de rééquilibrage des différents domaines de vie, la nécessité ressentie de connaître l'Extrême-Orient d'une manière directe se concrétisent alors dans les projets de voyage.

5. Le déplacement vers l'Extrême-Orient et les voyages en Asie

En résumé, vers l'âge de trente ans, l'intérêt pour l'Extrême-Orient d'abord porté par un imaginaire chargé d'ésotérisme provenant des lectures d'ouvrages mystiques et philosophiques, puis s'étant concrétisé par l'entrée dans des modalités initiatiques de réseaux et de pratiques du bouddhisme, du taoïsme et des arts martiaux chinois mû par le déplacement concret en Asie. La sortie d'une dynamique de vie recentrée sur l'ascèse, la quête de sagesse et la transcendance s'opère par la nécessité ressentie de vivre l'Extrême-Orient de manière expérientielle, par le voyage. La connaissance avancée des traditions taoïstes s'est accompagnée du développement de mythes relevant de la quête des origines, du retour aux sources, d'une terre asiatique symbolisant le « berceau des pratiques ». L'émancipation des pratiques et des maîtres s'opère par le voyage et vient signer le basculement vers le régime d'une autoformation initiatique. Ce passage s'opère dans une gradualité s'amorçant par les projets de voyages puis par les voyages effectifs.

- Aller en Extrême-Orient. « Et c'est bien de pratiquer un art martial chinois, mais il y a quand même un décalage. C'est bien d'aller voir le pays, la terre où est née la pratique que l'on travaille, qui sert à nous former dans le corps et dans le psychisme. »

- Revenir initié d'Extrême-Orient. « Et donc ça mûrit sur... 2 ans, 2 ou 3 ans dans le sens où je bosse avec mon prof chinois des pratiques, et puis on décide qu'il me prépare à mon voyage en Chine. Donc ça l'intéressait que j'aie appris dans cette école. Et donc, il se cogite longtemps. »

- S'initier par l'expérience de l'ailleurs extrême-oriental. « En fait pour le Vietnam (...) c'est l'Extrême-Orient quoi. Après avoir voyagé dans les pratiques corporelles, pratiques énergétiques, dans les philosophies, dans l'art extrême oriental en occident, je vais déplacer mon corps, et puis voir comment il réagit en étant dans les vibrations des lieux. »

Deux projets de voyages au cours d'une dizaine d'années de pratiques très intenses n'ont pu aboutir. Plus qu'un voyage touristique pouvant se programmer sur un format très organisé sans déranger les activités quotidiennes, le voyage initiatique vise le contact direct avec l'ailleurs. Son objet est de vivre loin de chez soi, de découvrir et de se connaître dans et par le voyage. Il suppose de pouvoir disposer de durée, de temps. Dans les entretiens, un premier projet de voyage au Japon, à Okinawa (berceau supposé du *karaté*) est resté au stade de l'intention. Le deuxième projet de voyage, en Chine pour intégrer une école d'arts martiaux chinois afin d'approfondir la pratique, de se rapprocher de sa terre d'origine, de vivre l'épreuve venant signer le passage au statut d'initié. Viendront ensuite les voyages effectifs :

Les voyages réussis	Intentions et visée au moment du départ	Expériences significatives décrites au retour de voyage
Voyage 1 (33 ans) : Vietnam / 1 mois Voyage 2 (33 ans) : Cambodge / 1 mois	Vivre l'Asie. Observer les sensations, les sentiments et les perceptions de soi en Asie.	Sensation de désordre, de chaos, de contrastes et de cru. Expérience de disponibilité et de gratuité.
Voyage 3 (35 ans) : Chine / 6 mois	Connaitre la Chine Rencontrer un maître des arts martiaux chinois	Vie au sein d'une famille chinoise Découverte des modes de pensées, d'enseignement et de vie en Chine
Voyage (36 ans) : Inde / 2 semaines	Découvrir l'Inde Se rendre sur les lieux de naissance du bouddhisme	Ressenti éloigné des vécus l'Asie du Sud-est. L'Inde est dite hors de l'Extrême-Orient.

Tableau 3 – Repérage et analyse des quatre voyages vers l'Asie

Vers l'âge de trente-trois ans survient le premier voyage effectif : le Vietnam. Il est conçu sans référence directe aux pratiques. L'objet est de s'initier par l'immersion dans l'ailleurs qu'est l'Asie, sans visée particulière. La posture d'accueil à l'expérience, de rencontre et d'acceptation de l'incertitude est privilégiée. Ce changement signe le basculement dans le régime du voyage initiatique, par expérience de soi par mise en suspens de la vie quotidienne et immersion dans l'ailleurs qui est également l'autre que chez-soi par le voyage. Le retour de Chine en 2006 vient signer dans le parcours de vie fin d'un cycle. Nous pouvons maintenant penser et analyser les apprentissages et transformations réalisés du fait des contacts, rencontres, expériences et voyages en Extrême-Orient.

6. Le voyage en Extrême-Orient comme passage vers le régime de l'autoformation

A partir des éléments précédemment présentés, nous avons identifié trois phases conduisant progressivement l'adulte au développement de centres d'intérêt pour l'Extrême-Orient par les lectures, puis à s'impliquer massivement dans les pratiques de soi provenant du bouddhisme et du taoïsme, puis à partir en voyage vers l'Asie. Le départ en voyage suppose le détachement et la déprise des activités quotidiennes afin de créer les conditions d'une transformation de soi par contacts directs et expérientiels avec l'Extrême-Orient. Nous relierions la période d'implication intense dans les pratiques de soi à une phase d'un parcours initiatique visant la transcendance et la sortie du monde, et conduisant ainsi à organiser une vie en marge, recentrée sur les exercices d'ascèse, les retraites et sessions intenses de développement de la concentration et de l'attention. La période qui suit, celle des voyages, se caractérise par la sortie de processus initiatiques de type ésotérique par l'immersion dans l'ailleurs asiatique associant désorientation et disponibilité à l'inattendu.

A l'échelle du parcours de vie, la phase de voyage constitue la phase liminaire du parcours initiatique caractérisée par la perte de repères, la désorientation et le vécu transitionnel. Par sa capacité de mise en suspens du quotidien, le voyage inscrit dans la vie les procédés d'*epochè* du monde en provoquant une discontinuité à grande échelle (suspens) ouvrant les possibilités d'attentionnalité à soi, de disponibilité aux autres et de transformation par déplacement du regard et transformation des perceptions de soi. Selon Van Genep (2011), les processus initiatiques supposent une phase préparatoire dite de séparation (déprise), une phase liminaire se caractérisant par les expériences de marge et de

déconstruction des repères, suivie d'une phase de reprise et d'intégration des vécus.

Si les processus initiatiques sont généralement compris en référence à une communauté structurée venant en régler les rituels dans une perspective d'autoformation, les gestes et phases du passage et de la transition sont conduits par la personne elle-même par mise en cause et mise en suspens du rapport entretenus avec le monde (Depraz, 2009) et du rapport avec les autres (Turner, 1990). Ce passage s'inscrit sur un mode transitionnel, avec en fond, la continuité de l'expérience : « En effet, la pensée de la transition implique de concevoir à la fois et indissociablement les deux : que la modification rompe avec la continuation, comme étant son contraire, mais en même temps ne cesse de promouvoir celle-ci en la sortant de l'étiollement qui la menace. Car c'est seulement à travers la modification que la continuation demeure active et qu'elle perdure. » (Jullien, 2009, p. 34). Les processus transitionnels engagent dans une transformation de soi et du monde vécu par les épreuves engageant dans le voyage vers des expériences de disponibilité, de mise en suspens des activités familières et des rencontres de ce qui fait écart au déjà connu.

Vie quotidienne	Phases du parcours initiatique		
	<i>Phase préliminaire</i>	<i>Phase liminaire</i>	<i>Phase post-liminaire</i>
Geste d'écart et d'épochè	Séparation	Suspension	Intégration
Transformation du monde quotidien	Familier	Altérité	Quotidianisation
Variation des dispositions	Disposition	Disponibilité	Habitude

Tableau 4 - Le modèle initiatique en trois phases et la mise en suspens de la vie quotidienne

Le tableau ci-dessus présente un modèle initiatique en trois phases en prenant appui sur le modèle de Van Gennep (2011). La transformation dans le modèle du voyage initiatique présentée concerne la transformation du rapport au monde concrétisé par l'expérience quotidienne dont l'une des manifestations est le sentiment d'évidence et de familiarité entretenue avec les autres et les lieux. La phase liminaire se caractérise par des vécus de mise en suspens des habitudes, de questionnement des sentiments de familiarité et d'évidence, d'accueil inconditionnel de l'étrangeté et l'altérité.

7. Synthèse du parcours de formation initiatique par les rencontres avec l'Extrême-Orient

Nous avons proposé au cours des sections précédentes un retour sur un trajet de quinze années, en distinguant dans ce parcours trois périodes chronologiques distinctes : la période de prise de contact avec l'Extrême-Orient par les lectures continuée par la période d'engagement intense dans des pratiques de méditation taoïstes et bouddhistes. La troisième période est celle des voyages par déplacements physiques et immersion dans les lieux et cultures de l'Asie du Sud-est et de l'Asie de l'Est. Cette troisième période constitue la phase liminaire d'un parcours d'initiation dont le voyage constitue la phase liminaire et les périodes d'implication dans les pratiques, la phase préliminaire.

Phase préliminaire
Vers un ailleurs extrême-oriental mythique et mystique
Phase de marge
Engagement intense dans des pratiques de soi extrême-orientale
Phase de passage
Mise en suspens de la vie quotidienne par le voyage en Extrême-Orient
Phase d'intégration
Transformation de la vie quotidienne par intégration et biographisation des expériences de voyage

Tableau 5 – Formalisation des phases de l'initiation dans le parcours de vie

L'intérêt pour l'Extrême-Orient se nourrit d'une attente et d'un besoin d'ailleurs, qui trouve un point d'appui par les rencontres et les lectures. L'Extrême-Orient, par les mythes qu'il véhicule en Occident à cette époque (les années 1970) est propice et rend possible un investissement pour ce mouvement vers un tout-autre. L'Extrême-Orient se présente en quelque sorte comme un espace d'accueil pour le besoin irrépressible d'évasion de chez soi et du quotidien, du fait de la configuration du milieu familial et des vécus de l'enfance. Cette séparation du monde connu n'est pas sans danger puisque les entretiens mentionnent divers contacts avec des groupes quasi-sectaires qui seront compris plus tard comme proposant des techniques manipulatoires. L'intérêt pour l'Extrême-Orient émerge dans un premier temps dans le parcours comme un recours, un espace autre pour exister ailleurs. Le détour est

donc vécu comme nécessaire, voire vital, sur le mode de l'évasion vers un ailleurs radical, d'abord extra-terrestre (la science-fiction et l'ufologie), puis terrestre (l'Extrême-Orient) avec des univers mystiques et ésotériques.

La phase de marge et de passage : de l'implication dans les pratiques de soi aux voyages vers l'Extrême-Orient

La phase de marge qui dure une dizaine d'années est celle de l'inscription intense et massive dans les pratiques de confrontation et de méditation des traditions extrême-orientales. Elle s'opère dans le cadre d'enseignements accompagnés par des maîtres. Ces apprentissages comportent des sessions d'entraînements, d'études et d'échanges. Après une phase d'investissement en autodidacte, les enseignements viennent canaliser et proposer une voie d'accomplissement propice à une avancée plus réfléchie et lucide sur les apprentissages, les techniques et les effets. L'investissement dans ces pratiques engage un processus de transition venant transformer les perspectives de vie, les modes de relations aux autres (la famille, les proches...) ainsi que les aspirations professionnelles. Elle produit une période de marge, du fait en partie d'une identification massive avec les figures mythiques et les voies mystiques supposées caractéristiques d'un Extrême-Orient. Ces projections sont les supports de l'investissement intense dans des pratiques et des épreuves de transformation.

Cette phase de marge crée les conditions d'un retrait du monde vécue dans un premier temps comme nécessaire pour la constitution d'une espace à soi, pour la prise de position dans le monde lors de l'entrée dans la vie adulte. Elle est cependant progressivement pressentie comme limitante, restrictive. Ce sont ces perceptions qui conduisent au départ prolongé vers l'Extrême-Orient, ce qui produit une mise entre parenthèse du monde quotidien, et rend possible l'entrée dans le régime d'une formation expérientielle par immersion dans l'ailleurs.

La phase d'agrégation : la familiarisation et la quotidiannisation de l'Extrême-Orient

Cette phase s'amorce lors du retour d'Extrême-Orient, et notamment d'un voyage en Chine de six mois. Ce voyage se présente comme un aboutissement et la fin d'un cycle. Il signe l'apaisement de la relation avec une Extrême-Orient fantasmé et la transformation de soi par l'intégration des pratiques de soi et des

vécus de voyage dans le monde de la vie quotidienne. A la suite du voyage en Chine, les apprentissages et acquis résultant de quinze années d'études, de rencontres, de pratiques et de voyages sont vécus non plus sur le mode de l'écart, de la différenciation et de la marge mais comme des ressources de vie, pour partager, échanger et évoluer au quotidien.

8. Le trajet de formation initiatique : déprise, marge, passage et quotidianisation

Nous avons présenté, par l'analyse des récits de vie, un trajet de formation initiatique vers l'Extrême-Orient. En effet, le départ vers l'Asie se concrétise dès les premiers contacts avec l'univers mythique, ésotérique et fantasmagorique des traditions et des cultures asiatiques. « Le voyage en Inde commence tôt avec l'idée qu'on s'en fait, véhiculée par notre culture, ses clichés, ses légendes, ses mythes, mais aussi par notre enfance nourrie de contes et d'histoires merveilleuses. Ce fantasme s'étaye à l'adolescence de nos rencontres avec ceux « qui en reviennent ». Après, il y a soudain le choc, puis l'épreuve, et ensuite, l'éprouvé de l'Inde : des sensations nouvelles nous submergent, provoquant un séisme de l'intime qui peut être à l'origine de ce syndrome indien. Enfin, après le retour nous reprend la nostalgie de l'Inde » (Airault, p. 19). Dans le voyage initiatique en Extrême-Orient, l'immersion dans l'ailleurs et la rencontre de l'altérité par contact avec le divers, procèdent de la désorientation, de la perte de repères. Ces expériences conduisent à déconstruire les mythes d'un Extrême-Orient vécu comme terre d'origine des pratiques et des sagesses que l'Occident aurait oubliées ou perdues.

Les expériences de voyage en Asie ouvrent la possibilité de se désorienter, et par la mise en déroutement des habitudes, de réinterroger les modes de relations instaurés avec soi, avec les autres et avec le monde. Désorientation par l'épreuve de vécus dans des milieux au départ inconnus, étrangers, non familiers. Ce processus de désorientation par éloignement de chez soi et rencontres de cultures autres ouvre alors les possibilités de questionnements des évidences de la quotidienneté : « Aller de soi, cela signifie pour le quotidien qu'il est hors de question, ou plutôt qu'il apparaît hors de question - et donc qu'il l'est, dans la logique de l'apparence qui est celle de la quotidienneté. » (Bégout, 2005, p202). Par la force des habitudes, l'étrange est minoré et le connu primé. L'altérité avec l'Asie, par l'immersion dans les pratiques de soi puis par contact direct avec l'Asie dans le voyage ouvrent et déploient les

possibilités dans le parcours de vie pour de nouvelles perspectives, de nouvelles possibilités d'interactions avec les autres et le monde.

En conclusion, l'Extrême-Orient aura été du fait de son altérité faisant mystère pour l'Occident, le support d'apprentissages et d'expériences rendant possible l'emprunt de voies initiatiques venant transformer dans le parcours de vie étudiés les perspectives existentielles. Ce parcours est à resituer dans une époque durant laquelle la vie adulte se caractérise par un fort niveau d'incertitude supposant d'apprendre à opérer des transitions et des reconfigurations du parcours. Dans cette perspective, les expériences et gestes appris lors des pratiques d'attention-vigilance et lors des voyages prolongés en Asie apparaissent très propices pour la conduite de la vie adulte contemporaine. Le détour par l'Extrême-Orient perd donc de sa dimension exotique et mystique pour s'appréhender et se comprendre comme l'une des voies d'apprentissage de nouvelles modalités d'évolution et de perception du monde à l'ère de la mondialisation.

Bibliographie

- Airault R., 2005, *Fous de l'Inde*, Paris, Payot.
- Bégout B., 2005, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia.
- Bernier L., 2001, « Fin de siècle et exotisme : le récit de voyage en Extrême-Orient », in *Revue de littérature comparée*, n°297, p.43-65.
- Billeter J.-F., 2002, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia.
- Bouez S., 1992, *Ascèse et renoncement en Inde*, Paris, L'Harmattan.
- Bouvier N., 1992, *L'usage du monde*, Paris, Payot.
- Depraz N., 2009, *Plus sur Husserl. Une phénoménologie expérientielle*, Paris, Atlande.
- Breton H., 2002, « Compagnonnage et accompagnement dans un trajet interculturel Orient/Occident », in *Education Permanente* n°153
- Eliade M., 1991, *Le Yoga*, Paris, Gallimard.
- Galvani P., 2010, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle » in Carré, Moisan et Poisson. *Autoformation. Perspectives de recherche*. Paris, PUF.
- Hulin M., 1979, *La mystique sauvage*, Paris, PUF.
- Jullien F., 2009, *Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset.
- Jullien F., 1998, *Un sage est sans idée*, Paris, Seuil.
- Lesourd F., 2009, *L'homme en transition*, Paris, Anthropos.
- Martel F., 2011, *Mainstream*, Paris, Flammarion.

- Mezirow J., 2001, *Penser son expérience*, Lyon, Chroniques sociales.
- Moura J.-M., 2001, « L'(extrême)-orient selon G.W.F. Hegel », in *Philosophie de l'histoire et imaginaire exotique*, n°297, p. 31-42.
- Pineau G., 1984, *Produire sa vie : autobiographie et autoformation*, Paris, Edilig.
- Pineau G. (dir.), 2005, *Habiter la terre*, Paris, L'Harmattan.
- Pineau G. ; Le Grand J.-L., 2007, *Les histoires de vie*, Paris, PUF.
- Schnetzler J.-P., 1997, *La méditation bouddhique*, Paris, Albin Michel
- Schütz A., 2008, *Essai sur le monde ordinaire*, Paris, Allia.
- Schütz A., 2003, *L'étranger*, Paris, Allia.
- Turner V., 1990, *Le phénomène rituel*, Paris, PUF.
- Van Gennep A., 2011, *Les rites de passage*, Paris, Picard.
- Vermersch P., 2012, *Explicitation et phénoménologie*, Paris, PUF.

Maître et disciple : l'expérience de la transformation (dans le soufisme)

Mohammed Melyani

Maître de conférences en sciences de l'éducation
Université de Picardie

Résumé

La compréhension pour le disciple des rapports (Maître/disciple) est absolument essentielle, de sorte que la base du savoir et de la « dévotion spirituelle » ne soit pas sapée à cause d'erreurs ou de fausses idées des normes et des règles qui doivent guider sa conduite. Une approche erronée du savoir peut amener le disciple à détruire des années d'efforts sur la Voie (liée à la notion de proximité) et perdre sa vie entière sans jamais avoir au moins cueilli une fleur dans le jardin du savoir, d'Amour et de Dévotion ou flairé le parfum de la vérité.

Mots-clés : accompagnement, expérience, connaissance spirituelle, savoir, relation maître/disciple

Abstract

The understanding of « Master/disciple » relationships for the disciple, is absolutely essential, so that the knowledge base and the « spiritual devotion » are not undermined because of errors or misconceptions of standards and rules that should guide his behavior. A wrong knowledge approach can lead the disciple to destroy years of effort on the Way (linked to the proximity notion) and lose his entire life without ever having at least picked a flower in the garden of knowledge, Love and Devotion or smelled the scent of the truth.

Key words : accompagnement, expérience, connaissance spirituelle, savoir, relation maître/disciple

Dans la salle obscure, le Maître est déjà assis. A son côté le
Disciple, derrière lui les fidèles. Face à tous : l'Échanson. Silence,
silence drapé de souffles irréguliers. Quel destin a choisi de faire vivre
un ange entre nos bras ? Obscurcis par maints exercices spirituels,
n'avons-nous pas attendu, dans la détresse, un signe, un seul signe de
ton apparition

Abdekébir Khatibi, 1979, p.15

Arrête cette habileté et ces calculs
Car l'Amour ferme les portes du Divin
Au cœur de celui qui ne s'est pas complètement
Jeté sur la voie de la Dévotion.

Hafez (Shirazi (m-1389), poète persan

Avertissement

Ce travail se base sur une expérience psychologique qui emprunte ses éléments à la philosophie et à l'anthropologie de l'Islam spirituel. Il s'agit d'étudier l'imaginaire et la symbolique du processus d'accompagnement et des rapports pédagogiques maître/disciple dans la tradition musulmane, afin d'aboutir à la compréhension de ces lieux de formation de l'imagination créatrice, de théophanie, des expériences de la reconduction (ta'wil - herméneutique) par réciprocité (et non par problématisation) de compatissance et d'amour à l'Être en tant qu'être de la Nuée primordiale.

Notre démarche « anthropologique » revendique la légitimité d'une subjectivité qui se fonde sur une connaissance psychologique (non ésotérique), dont « l'imagination » est le « cœur », prenant comme modèle l'Être, et l'expérimentation même de la « mise en être ». Autrement dit, le développement de ce travail et le style d'écriture poétique s'éloignent des canons de la science de causes, de conditionnements, de déterminismes et de l'élaboration des concepts. J'expérimente dans ce travail une approche subjective, « Imaginal »¹ qui intériorise la compréhension par le cœur, et qui intègre l'acte théophanique, l'imagination créatrice et la conscience mythique (non point un mythe dépendant d'infrastructure socio-politique ou socio-économique). Dans cette approche, l'imagination n'est pas prise au sens courant du mot, il ne s'agit ni de fantaisie, profane ou non, ni d'un outil à sécréter un imaginaire identifié avec

¹ Voir les travaux d'Henry Corbin sur la philosophie musulmane.

l'irréel, ni même d'un outil de la création esthétique. Il s'agit d'une fonction absolument fondamentale, qui participe à la configuration des formes de l'Être et du connaître, et qui est ordonnée à un univers qui lui est propre, pourvu d'une existence parfaitement « objective » et dont l'imagination est en propre l'organe de la perception.

Pour un moment de notre temps, et pour un moment seulement, je laisse de côté la machinerie objective de la science moderne et du progrès technologique pour rejoindre une conscience subjective. Le lecteur doit appréhender ce texte comme une expérience culturelle et anthropologique nouvelle.

Introduction

Dans un travail que j'ai effectué sur « L'Accompagnement dans la tradition mystique musulmane : formation à l'excellence » en 1998, j'ai développé la thèse suivante sur le cheminement de l'accompagnement et sur la fonction symbolique du maître. Dans ce travail, le « Maître » transmet au disciple la connaissance qui prend la forme d'un influx spirituel qui vient féconder son âme et éveiller ce qui dort en elle. Le disciple est alors relié à une chaîne de Maîtres, il suivra son Maître sans que le lien qui les unit n'apparaisse extérieurement. L'accompagnement (ou la fréquentation) du Maître donc, est le moyen le plus sûr d'atteindre le stade suprême, celui de la reconnaissance, et de parfaire sa formation. Dans toute l'acception de ce terme, le Maître accompagnateur conduit le disciple jusqu'au stade de la perfection par sa seule présence, lui montre le chemin et lui révèle les mystères de la connaissance.

L'amitié d'un bon Maître accompagnateur, avec tout ce que cela comporte : amour, fidélité, concentration du cœur, dévouement, esprit de sacrifice, humilité, obéissance, sincérité, est suffisante pour refléter la lumière et la connaissance dans le cœur du disciple et pour l'orner de cette lumière. L'attachement au Maître et son accompagnement (ou fréquentation) sont suffisants pour obtenir le reflet de la beauté de (son) cœur, même si l'on est éloigné de lui, car la fonction d'accompagnement place le disciple sous la protection du Maître qui le protège en toute circonstance, au point que le disciple disparaît dans l'image du Maître, abandonne sa volonté propre et finit par n'exister que par la volonté du Maître. Alors, par l'intermédiaire du Maître, la connaissance (l'apprentissage) atteint le cœur du disciple. Le Maître est perçu comme une source d'inspiration, et celui qui fait pénétrer cette source dans son

cœur, atteindra le stade de l'inspiration. Le disciple reste ainsi en la compagnie de son Maître jusqu'à ce qu'il atteigne le degré de l'autonomie.

Dans le processus du cheminement mystique, quatre phases reviennent de manière précise et insistante dans le langage imagé utilisé pour penser la « formation » du *Mourid* ou le compagnonnage dans la tradition mystique:

Phase d'abandon, de séparation ou de détachement : comme le jeune marié qui abandonne sa vie de célibat, ou comme le prêtre novice qui abandonne « le monde ». Cette phase souligne une curiosité passionnée de la vie intérieure, un détachement de la surface agitée du moi et, le plus étonnant, un retrait au-delà du caprice de l'événement (Escobar, 1994), une repentance, une abstinence, une renonciation, une pauvreté.

Phase d'initiation, de fréquentation d'un maître et de maturation. Une caractéristique fondamentale se révèle : le Mourid s'efface devant l'objet de son amour (Dieu), il s'exprime d'une manière ramassée, dans la densité des paroles révélées, dans une foi dépouillée. L'amour, en tant que jouissance (quand il s'agit de la créature), et en tant qu'anéantissement (quand il s'agit de Dieu), constitue pour le *Mourid* une sorte de constellation organisée autour du schème de la maturation. L'amour du *Mourid* pour Dieu, c'est la conscience de Sa grandeur, qui occupe les profondeurs de son être et qui exclut toute autre vénération. Et l'amour de Dieu pour le *Mourid*, c'est de l'éprouver par lui-même, le rendant ainsi impropre à tout ce qui n'est pas Lui.

Phase de renforcement, d'exploration et de certitude : c'est l'enlèvement du doute, la contemplation... C'est quand cesse ce qui faisait obstacle à la perpétuation du « moment » privilégié. C'est le processus qui permet au *Mourid* de joindre ce qui est distinct et de se séparer de ce qui se trouve entre les réalités distinctes. Dans cette phase, tout ce que voient les yeux concerne le savoir, et tout ce que savent les cœurs concerne la certitude.

Phase de dévoilement, de métamorphose et de passage : le dévoilement et la métamorphose forment le substrat de la « formation » du *Mourid*, ils touchent la voix, le niveau du langage, la manière de s'habiller et de vivre, la démarche, la posture... alors le *Mourid* voit (d'autres) mondes, invisibles au commun des mortels; le voile se retire, l'esprit passe de la perception externe à l'interne, les sens faiblissent, tandis que l'esprit se fortifie, prend le dessus et se renouvelle. Il continue à se développer: il savait - maintenant, il voit. Le voile de la perception

sensorielle s'écarte et l'âme accomplit son existence, essentielle, qui n'est autre que la « Perception » (*Idrâk*). L'esprit est alors prêt à recevoir les dons divins, les sciences mystiques et les bienfaits de Dieu. Son essence réalise sa vérité profonde et se rapproche du suprême horizon : celui des anges. Ce retrait du voile arrive souvent aux mystiques, qui perçoivent, comme personne, les réalités de l'Existence. Grâce à leur détermination (mentale) et à leurs pouvoirs psychiques, ils se meuvent librement au milieu des êtres inférieurs, qui sont contraints de leur obéir. Ce dévoilement constitue bien, en effet, un prototype de changement radical, de métamorphose du *Mourid*, de passage instantané d'un état ou d'un monde à un autre.

Ces quatre phases (ou stades) nous permettent de comprendre à quelles logiques peuvent obéir la « formation » du disciple, et l'action de ses principes organisateurs que sont les « symboles » ou les « transitions », lieux de passage et schèmes de l'imaginaire. L'assimilation des qualités personnelles et professionnelles lors du cheminement d'accompagnement, comporte un processus graduel. La qualité d'accompagnement dépend de son sujet, c'est-à-dire que dans une relation d'accompagnement par exemple, la personne ne s'approprie ni les qualités d'autrui ni ses propres qualités et qu'elle ne les possède d'aucune manière, avant qu'elle ne sache qu'elle est le sujet même dont elles dépendent, et qu'elle réalise qu'elle est celui qui connaît ; c'est alors seulement que la connaissance sera vraiment sienne, et dès lors sa certitude n'aura plus besoin de confirmation, car la qualité est inséparable de son sujet.

Les relations Maître/disciple ou le cheminement vers la voie de la connaissance

Arrête cette habileté et ces calculs
Car l'Amour ferme les portes du Divin
Au cœur de celui qui ne s'est pas complètement
Jeté sur la voie de la Dévotion.

Hafez Shirazi (m-1389) poète persan

La compréhension pour le disciple des rapports (Maître/disciple) est absolument essentielle, de sorte que la base du savoir et de la « dévotion spirituelle » ne soit pas sapée à cause d'erreurs ou de fausses idées des normes et des règles qui doivent guider sa conduite. Une approche erronée du savoir

peut amener le disciple à détruire des années d'efforts sur la Voie ²(liée à la notion de proximité) et perdre sa vie entière sans jamais avoir au moins cueilli une fleur dans le jardin du savoir, d'Amour et de Dévotion ou flairé le parfum de la vérité.

La symbolique du Maître (Morad) : littéralement traduit par « le désiré », il guide ceux qui empruntent la Voie de « l'abandon de soi » et les oriente vers la maturité...

Il n'y aurait aucun mouvement des étoiles,
Ni de quiétude au centre de l'univers,
S'il n'y avait pas d'hommes sur la terre.

(Haj Molla Hadi Sabzevai)

L'appellation du Maître en arabe prend des noms différents selon des caractéristiques variées :

- L'Ancien (ou *Shaykh*) : compte tenu de la profondeur de sa connaissance.
- Le Guide (*Morshed et Hadi*) : il est le guide et le soutien des voyageurs sur la voie de la connaissance.
- Le Mur (*Baleq*) : il a atteint la perfection de la vraie maturité (l'Attribut Divin d'Être humain).
- L'homme complet, parfait (*Kamil*) : celui qui a atteint la perfection.
- Le Maître du feu sacré (*Pir-e Moghan*) : il voit une flamme sacrée dans le cœur des débutants sur la voie, et connaissant les secrets des cœurs, il forme chaque individu sur la voie de la connaissance (et la voie spirituelle) selon ses capacités à comprendre.
- L'Élixir Sublime : il change les cœurs de cuivre des chercheurs en or pur et en même temps purifie leur être.

² La Voie : aller vers la vérité, l'Absolu exige une séparation avec l'ego, le petit soi, un abandon (de commande), un oubli de soi-même. Aussi longtemps que tu resteras « toi », il te sera impossible d'atteindre le vrai savoir, l'Absolu, car tu ne le verras jamais en étant « ce que tu es ». [La goutte d'eau ne peut pas voir l'océan avec l'œil de la goutte d'eau. Elle doit d'abord se perdre elle-même dans l'océan de la réalité, pour qu'elle puisse voir l'œil de l'Océan avec l'œil de l'Océan même]. Ce point est aussi illustré par le poète Rûmi dans l'histoire de l'amant qui alla à la porte de l'aimé :

Il y eut une fois un amant qui vint à la porte de l'aimé. Il frappa à la porte. « Qui est-là » demanda l'aimé ? « C'est moi ton amant. » « Va-t-en », dit l'aimé. « Car tu n'es pas vraiment amoureux. »

Des années passèrent, et un fois encore, l'amant vint à la porte de la maison de l'aimé et frappa.

« Qui est-là ? » demanda l'aimé. Cette fois, l'homme répondit : « C'est toi. »

« Maintenant que tu es moi », répondit l'aimé, « tu peux entrer. » (Rûmi)

- Le « Miroir qui reflète l'Univers » et la « Coupe qui révèle le Monde » : le Maître est un miroir qui reflète entièrement l'homme (l'homme connaissant, l'homme parfait), qui est la manifestation complète de la création tout entière. Il incarne pleinement la Perfection Divine, il est la manifestation du Vicariat de Dieu.

- « Énoch », « Elie », « Élisée » : il a bu de l'eau de la vie et vit, jusqu'à l'après - L'Éternité. Dans l'obscurité de la Voie de la Vérité, il allume la lampe qui montre aux usagers voyageurs sur la voie, comment se comporter.

- « Solomon » : il comprend le langage de ceux qui empruntent la Voie, à la manière de Salomon qui comprenait le langage des oiseaux, et il est capable de parler avec chaque voyageur dans sa propre langue.

Sur le plan symbolique³, et dans l'imaginaire des disciples, le Maître est incomparablement sublime. Il connaît les vérités de la Réalité et a effacé la souillure de la multiplicité (c'est un individu intègre et total) du miroir de son cœur. Il a atteint la fin de la voie qui mène à la connaissance, la « pauvreté » (spirituelle) et à l'abandon de soi. Il est le guide et l'accompagnateur de la voie et le Soleil de la vérité. Il est le Noé de l'Arche des voyageurs de pureté et la base de l'illumination et de la révélation pour ceux qui sont fidèlement emportés par le vent. Il libère le voyageur de l'obscurité dans laquelle le plonge son auto-adoration, l'amène à la clarté du jour, qui est dans le monde, le paradis de la contemplation et du savoir.

L'attention du Maître est un élixir qui transforme les cœurs de cuivre (cœur dur sans amour du savoir) des voyageurs en or (cœur plein d'amour et de dévotion)) et les sauve des désastres imminents. Il consume l'existence de l'amoureux et l'illumine de la lumière de l'Aimé.

Par un clin d'œil, nous changeons
La poussière en or,
et par un éclat jaillissant,
seulement d'un regard,
Nous guérissons une centaine de douleurs.
(Tostari Abn Mohammad Sahl Ibn Abdo Ilah (m-852-3).

³ Le symbole annonce un autre plan de conscience que l'évidence rationnelle ; il est le « chiffre » d'un mystère, le seul moyen de dire ce qui ne peut être appréhendé, autrement dit, il n'est jamais « expliqué » une fois pour toutes, mais toujours à déchiffrer de nouveau, de même qu'une partition musicale n'est jamais déchiffrée une fois pour toutes, mais appelle une exécution toujours nouvelle.

Maître et disciple : l'expérience de la transformation (dans le soufisme)

Le Maître prend une place importante dans l'Islam (le Coran), en tant que détenteur de la science et de l'enseignement. Il possède cinq qualités :

- La première consiste à être soumis et élu, et libéré des illusions.
- La deuxième qualité d'un maître provient de son habileté à percevoir les réalités de l'existence, directement à partir de la réalité, cela exige une libération complète des innombrables voiles qui séparent l'individu de la Réalité Absolue et qui le limitent à des niveaux relatifs d'existence.
- La troisième qualité d'un maître concerne sa proximité et la grâce de pouvoir être proche et élu de Dieu. Les résultats de cette Grâce sont l'illumination et la distinction de toutes les qualités humaines et l'acquisition des manières et les savoirs « supérieurs » de l'existence.
- La quatrième qualité d'un maître résulte de l'honneur à recevoir la connaissance du Royaume de la Réalité (et la vérité) Absolue. A moins que l'ardoise du cœur ne soit purifiée des formes et des images de la connaissance relative, il ne sera pas possible d'y inscrire les lettres de la vérité.
- La cinquième qualité réside dans le fait de savoir que la connaissance est reçue directement de Dieu, sans intermédiaire.

Peu importe d'où dans le monde
Les maîtres sont originaires
Dans leur âme comme dans leur corps
Ils sont de la lignée du Prophète
Peu importe où la rose pousse
C'est toujours une rose
Quel que soit l'endroit où la cuve de raisins ferme
Il y a du vin
Si le soleil se lève à l'Ouest
C'est toujours le Soleil
Tout ce que le maître possède en biens matériels comme en qualités
spirituelles
Est confié à son successeur
C'est pourquoi à chaque époque un maître émerge
Et cette expérience divine
Continue jusqu'à la fin des temps.
(Rûmi-Jalab-d-Din Mohammad ibn Hosain (m.1273), grand poète
mystique)

L'imaginaire du disciple. Le disciple est un amoureux au cœur languissant et fatigué. Il purifie continuellement le miroir de son cœur de la souillure de « l'être » et cherche (le disciple est un chercheur) sincèrement à se libérer de toutes passions. Il emprunte la voie (de la connaissance), non pas en partant de lui-même, mais en se centrant sur son bien-Aimé. La dévotion élève son cœur vers le bien-Aimé, grâce à un effort soutenu et à l'abandon de la facilité (Processus de l'abandon).

Il faut
L'effacement de ton moi
Il faut
Que tu t'élèves de ton corps
Et de ton âme.
A chaque étape
Il y a mille liens encore
Donc il faut
A pas rapides
Un coupeur de liens
Abul Ahdallah Khalif Ebn Khalif (m-982) penseur musulman

Accompagnement ou de la nécessité d'avoir un maître. Une fois le disciple dans un processus de recherche (de la connaissance) et de la voie, après le départ de la semence de dévotion, et pour que cette dévotion ne se fane pas, il faut la confier à un guide, un accompagnateur, un maître pour l'entretenir. De cette manière, elle est à l'abri de toute destruction possible. Ceci permet à la semence (de la connaissance) de mûrir et de porter des fruits conformément à sa capacité naturelle. Ceci a été la base de la révolution suivante du Coran : « Ô prophète, guide ceux qui cherchent la Voie droite » (le Coran : ash-shuva, la Délibération, XLII : 53). Rûmî, Jalalo d'Din Mohammad ebn Hosain (m-1273), le poète mystique musulman, précise l'importance de l'accompagnement d'un maître, dans l'imaginaire du disciple :

La raison pour laquelle tu es si mourant et flétri
Est que tu as abandonné le maître.
Dans l'océan de l'âme, il est impossible de nager.
Ici le seul salut est l'Arche de Noé.
Et ainsi, le roi des Prophètes déclara :
« Tu es l'Arche dans l'Océan infini,
Comme le sont mes vrais successeurs

Qui possèdent réellement ma vision divine.
Ensemble nous formons l'Arche de Noé.
Donc, ne quitte pas le navire ! »

Le processus d'accompagnement est assimilé au voyage et au processus de recherche. Le disciple en « s'orientant » vers un accompagnateur (un maître) ne doit pas critiquer et devra se rappeler le dicton arabe : « Même si c'est un esclave abyssinien qui prononce la parole de Dieu, écoutez-le et obéissez-lui. » Le disciple doit savoir qu'il est préférable de se voir dominé par un tel esclave, plutôt que par son « moi » à soi. L'exemple de Moïse dans la tradition musulmane est à ce sujet parlant : bien que Prophète, il servit comme disciple, avant d'obtenir les richesses spirituelles de la prophétie, et fut béni, comme il est décrit dans le verset coranique suivant : « Nous avons écrit pour lui les Tables (de la loi) une exhortation sur tous les sujets et une explication de toute chose » (Coran al Araf, VII, 145). Avec humilité, Moïse a demandé au maître de la Voie : « Puis-je te suivre pour que tu m'enseignes ce que tu as appris de ton accès à la réalité ? » (Coran al-Khahf, la Caverne, XVIII, 66). La réponse qu'il reçut était la suivante : « Tu ne saurais être patient avec moi » (Coran al-Khahf, la Caverne, XVIII, 67). Il paraît clair de souligner l'importance et la nécessité pour un disciple, un chercheur et un voyageur sur la voie de la connaissance, d'avoir un maître. On peut en exposer quelques raisons :

Entreprendre une recherche (ou un voyage) vers la voie de la connaissance, c'est plonger dans les profondeurs de la Ka'aba, du cœur. Il est impossible à un homme d'arriver aux profondeurs de soi sans un guide, un accompagnateur...

Comme la Voie (de la connaissance) est constituée de nombreux obstacles, de pièges et d'embûches, ce serait extrêmement dangereux de s'y aventurer sans maître ou accompagnateur.

Le chercheur rencontrera beaucoup d'épreuves et de difficultés en traversant la Voie (de la connaissance). C'est seulement avec un guide (un maître accompagnateur) que le disciple pourra les dépasser.

Le poison mortel ressemble
A du miel et à du lait.
Attention ! Ne t'engage pas sur la Voie sans un maître averti.
(Rûmî)

Ce voyage constitué d'événements fortuits, de doutes et d'erreurs, nécessite d'être accompli avec l'aide d'un maître.

Choisis donc un maître, car sans un,
La route à emprunter réserve
Des surprises, la peur et le danger
Si l'ombre protectrice du maître n'est pas proche
Les hurlements des monstres t'affoleront
(Rûmî)

Pour dépasser et se guérir de l'emprise du « moi » et de son poids, la présence d'un accompagnateur est apaisante.

Le voyageur (ou chercheur) peut courir le risque de fierté et imaginer qu'il a atteint la « vérité » (il peut même perdre le voile d'être humain avec ses habits d'eau et de terre). Dans de tels cas, le maître accompagnateur pourrait sauver l'individu de cette illusion.

Pour ceux qui traversent la voie (de la connaissance), des signes se font sentir. Certains de ces signes indiquent un progrès tandis que d'autres sont des signes d'imperfection. Le Maître accompagnateur doit être informé de ces signes dans le but de les interpréter proprement pour le disciple.

Un des rôles du Maître accompagnateur, est de faire disparaître l'égoïsme du cœur du disciple (voyageur-chercheur) :

Seule l'ombre d'Amour du Maître
Tue l'ego
N'abandonne pas ta dévotion
Pour celui qui tue ton ego.
(Rûmî – m.1273)

Anthropologie de l'expérience d'accompagnement et de transformation.

Aussi me mis-je à lui exprimer (au Maître) mes plaintes pour toute la peine que me donnait ce problème de la connaissance. - Reviens à toi-même, me dit-il, et le problème se résoudra pour toi - comment cela ? dis-je.- La connaissance que tu as de toi-même, est-ce une

perception directe que tu as de toi-même, ou bien que tu dois à quelque chose d'autre ?

Le livre des élucidations. Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî. (ob. 587/1191).

Il convient de souligner que, dans ce processus d'accompagnement, les relations maître/disciple(s) s'inscrivent dans une existence temporelle, considérée comme un lieu permanent d'éclaircissements, de déroulements, (en un mot de l'herméneutique), où les subjectivités s'emboîtent et se prédestinent en une surdétermination symbolique d'où émerge le sens. Le disciple est alors relié au savoir par une chaîne de maîtres, qui s'enchaînent à la manière d'un tissu, d'un manteau (khiqâh), bien plus qu'à la manière d'un fil déterministe ou d'une longue « chaîne » de raisons (Durand, 1979, p.97). Dans ce processus, l'unité du savoir vient de ce que la visée de ce savoir n'est pas science objective, mais conscience subjective.

Le fonctionnement spécifique de l'accompagnement, qui participe au développement de la psyché humaine, se fonde (dans cette démarche), non pas sur la raison et les ressorts logiques du jugement ou bien sur les perceptions, mais sur « la connaissance par le cœur », la vision intérieure qui est à la vision perceptive et ses longues chaînes de déterminismes et de raisons, ce que le sens (caché - Batîn) - ou la verticalité de la durée (Zamân âfâqî) - est par rapport à la lettre (l'apparent - Zâhir) (Durand, 1979, p.125). Cette psychologie de l'accompagnement s'articule sur une fondamentale et gigantesque « fantastique transcendantale », sur une imagination créatrice (reine des facultés), qui est la procédure, le moyen essentiel du passage au monde de la connaissance.

Le rapport maître/disciple, dans la symbolique de l'accompagnement se fonde sur un ordre intérieur-subjectif, qui légitime et donne sens à l'accident extérieur, au comportement. Le « psychologique » se trouve alors élevé au rang d'expérience directe - véritable intuition - et qui, étant « vision », n'est plus environné des mystères du consensus général de l'existential de l'acte créateur inscrit dans la démarche d'accompagnement.

Le processus et le cheminement d'accompagnement, la symbolique des rapports maître/disciple(s) deviennent l'expérimentation même de la « mise en être » créatrice. Autrement dit, la découverte de la connaissance et du monde, les « objectivations » de cette connaissance, ne prennent un sens qu'à travers l'enchaînement « subjectif » de l'Imaginal du Maître et du disciple, constituant ainsi un véritable médiateur, véritable moyen terme entre la connaissance

matérielle et l'Acte créateur, et « ne se comprend fonctionnellement que si on le réfère à la Créativité Primordiale ; la Création n'étant qu'une théophanie (tajallî), c'est-à-dire une imagination divine créatrice. »⁴.

Le symbole du cercle (et non du triangle pédagogique) prend une importance dans le rapport maître/disciple(s) dans la tradition musulmane. Dans la relation d'accompagnement, le disciple se trouve devant (dans) un cercle, une amphibolie (incertaine...) qui n'est pas une stérile tautologie ou une louche ambiguïté mais un tout constitutif d'une démarche ontologique. Le cercle est cette situation noétique par laquelle une connaissance ne peut s'établir que par la réciprocité, l'homologie, la circulation circulaire entre le maître et le disciple, entre deux « pôles » comparés, ou mieux, à la limite entre le sujet et l'objet de la connaissance.

L'expérience de la réalité (et de la vérité) naît du trajet double, de l'aller et retour en quelque sorte : dans le cas primordial de ce cercle (pédagogique), la « réalité » expérimentée au fond herméneutique le plus profond de l'Acte Créateur et de la reconduction du contemplateur, c'est l'Amour.

Dans le domaine de l'Amour,
Ne t'avance pas sans un guide
Car sur cette route, celui qui n'a
Pas de guide s'égaré.
(Hafez Shames d-Din Mohammad –m.1389 – Poète)

Qu'est ce donc que l'Amour ?
L'océan de la Non-existence,
Là où l'Intellect perd du terrain.
(Rûmî – m.1273)

L'Intellect dit : « Je fais des choses utiles »
L'Amour dit : « Je risque tout »
L'Intellect construit, en disant : « Ceci est beau ici »
L'Amour brûle en disant : « C'est infecté par ici »
L'Intellect rit en disant : « Ceci est seulement nom et renommée »
L'Amour s'envole en disant : « Ceci n'est qu'un piège »
(Mir Husaini Hirawi – m.1318 – Gnostique et écrivain)

⁴ Voir Gilbert Durand et les travaux d'Henry Corbin notamment Cordin, 1958, p.133-136.

Bien que les mots transmettent les perceptions de la psyché, la psyché fait corps avec le cœur. Et l'Amour est le maître du cœur. Alors, quel que soit ce qui peut être dit de l'Amour, on ne saurait vraiment exprimer son essence, puisque l'Amour dépasse le stade de simples paroles :

Quand je suis en Amour, j'ai honte de tout ce que j'avais dit à propos
de l'Amour
Bien qu'un commentaire par des mots rende les choses claires
L'Amour sans mots est cependant plus clair et plus rayonnant
Comme la plume qui était occupée à écrire, et
Se réduit en morceaux quand elle arrive à l'Amour.
(Rûmî – m.1273)

Le cercle construit par la relation d'accompagnement entre le Maître et le disciple, qui conduit, puis reconduit, vice versa, du créateur à la créature « met à jour », ce qu'ils ont « en commun » : l'Amour. Il ne s'agit donc nullement d'une tautologie ou, d'un « cercle vicieux », mais d'une véritable méthode intuitive, où l'expérience de la réalité naît de la réciprocité du parcours mental, psychique et cognitif. L'Amour est le « modèle » expérimental où s'éprouve, se prouve le trajet de l'accompagnement. Ce trajet prend comme fond (ou démarche) « le cercle », une forme de méthode spéculative, basée sur le jeu des miroirs, où la réciprocité fonde une réalité nouvelle qui ne contenait en elle-même aucune des deux extrémités du trajet réflexif. L'amour se localise « fonctionnellement » dans le cœur, organe possédant une faculté d'intuition imaginative, réellement « poétique », puisqu'elle confond, dans l'acte d'Amour ou dans la vision imaginative, l'acte créateur et la « réminiscence (anamnésies) créaturelle ! » (Durand, 1979, p.128).

Ton bien-Aimé c'est l'Amour lui-même
Lorsque tu lui arrives
Il va te dire
Ce qu'il faut faire.
(Sohrawardi m. 1191 – Philosophe de la lumière)

Le cheminement de l'accompagnement et les rapports Maître/disciple prennent des configurations sous des formes de « réciprocité des perspectives », s'accomplissant sous le symbole premier de l'Amour, de la compassion, où l'Acte créateur est à la fois l'Amour, l'amant et l'aimé. Préservée comme configuration intérieure personnelle, elle s'identifie avec le libre essor personnel.

Ne dis pas que le Bien-Aimé s'est absenté
Et que la Cité de l'Amour est vide.
Le monde est plein de maîtres parfaits,
Mais où sont les disciplines sincères ?
(Kamal Khojaudi – m. entre 1389-1405 – Poète/gnostique)

Dans ce processus d'accompagnement, où l'Amour prend une place centrale, une grande importance est accordée à « l'intuition de cœur » en tant que faculté d'accéder aux images et de les créer tout en se créant elle-même ; cette connaissance intuitive (ou connaissance par le cœur, celles des mystiques et des fidèles d'Amour) ne peut se comprendre que lorsque l'on a postulé ce monde intermédiaire, ce lieu du miroir où s'expérimente la réalité imaginaire. Le cœur, c'est l'expérience de la dualité, de l'amphibolie, dans la démarche de l'Amour comme dans la démarche de l'imagination créatrice. G. Durand souligne que « l'on ne peut pas ne pas songer à Pascal déclarant que c'est par le cœur que l'on connaît certaines propriétés axiomatiques de la géométrie. » (1979, p.130).

Sur le plan psychologique, l'intériorisation des « facultés » psychiques, mentales et cognitives, transmues par le processus d'accompagnement, découle de ce qui précède. Dans ce processus, tout le psychisme est orienté par un véritable pôle vers la connaissance des vérités même de l'être. Le disciple, au cours de son voyage et de sa recherche, intègre l'intériorisation de l'histoire prophétique, de l'humanité et l'intériorisation au sein de l'imaginaire de toutes les autres « facultés » de l'âme.

Personne par ses propres efforts
Ne pourra frayer un chemin vers lui
Celui qui va dans ses quartiers
Marche avec ses pieds.
(Maghrebi – m.1406)

Le cheminement d'accompagnement permet l'intériorisation de tout « l'appareil » psychique humain qui se transmute en « échelle de Jacob », en station de l'âme le long du parcours transcendant (le miraj du prophète). Cette intériorisation commence par le premier de ces systèmes psychopneumatiques, qui est l'organe corporel subtil (*latîfa qâlabîya*), le moule (*qâlab*), la forme en creux et demeurant du corps (représenté par Adam « de ton être »). Vient ensuite, l'organe correspondant à l'âme proprement dite (*latîfa nafsîya*), le lieu des passions, des désirs, des pulsions (le lieu subtil des épreuves typifiées par le

prophète Noé). Le troisième organe subtil est justement celui dont l'expérimentation permet de Comprendre tous les autres : le cœur (*latîfa qalbîya*) lieu de la génération spirituelle, où se construit et s'éprouve le moi personnel, il est typifié par le père des croyants, Abraham. Le quatrième organe est celui du « Seuil de la surconscience » (*latîfa sirrîya*, *sirr* = secret) (seuil des secrets). C'est l'organe de l'entretien Secret de Moïse sur la montagne sacrée. Le cinquième, l'Esprit (*ruh'latîfa rūbîyya*) est l'organe souverain « investi en propre de la vice-régence divine », écrit Corbin. C'est bien sûr, le roi David qui le représente. Le sixième organe, celui qui confère l'état de nabî, de prophète inspiré, qui annonce à tous les autres les sens subtils du Nom, qui est bien le Verbe Annonceur, n'est autre que Jésus annonçant le septième organe : « Le centre divin de ton être », le sceau de la vérité et de la réalité éternelle de ta personne : Mohammed (Durand, 1979, p.131). H. Corbin et G. Durant constatent que cette intériorisation n'est rendue possible que par la troisième latîfa : celle de la génération spirituelle. « L'Abraham de ton âme », c'est-à-dire le cœur où se déploie cette terre promise de l'âme - terre céleste et du corps de résurrection et qui est le *Mundus Imaginâlis*, où s'effectue amphiboliquement la seconde création : celle de Soi et de ses œuvres (*op. cit.*, p.132).

Conclusion.

Dans les configurations des rapports maîtres/disciples, et leur symbolique, se dégagent une hiérarchie au moins duelle ayant pôles et orientés, et une solidarité justificative jouant entre les niveaux de cette hiérarchie qui constitue un « cercle » fermé, où l'inférieur justifie, manifeste le supérieur, mais où le supérieur constitue « l'inférieur » (*ibidem.*, p.132). De ce rapport maître/disciple, découle la hiérarchie, la réciprocité et l'inséparabilité des horizons, « le cercle fermé ». L'être et moins être (le maître et le disciple) sont dans un rapport de synthèse hiérarchique - de synarchie- mais non dans une symétrie d'opposition diamétrale plus ou moins « dialectique ». L'étude de l'imaginaire du rapport maître/disciple et du processus d'accompagnement nous révèle l'importance (et la valorisation) de la notion de symbole. Elle se fonde sur la fonction imaginaire, comme lieu des existences créatrices dans lesquelles c'est du dénivellement (inséparabilité) entre le sens, l'expérience et leur expression symbolique que naît, d'une part la hiérarchie absolue entre le monde d'en bas de l'âme, où perceptions, sensations, raisonnements et jugements ne s'ordonnent que par rapport au monde d'en haut qu'est la Malakût, le réservoir des modèles imaginaires qui constitue la nature véritablement humaine, celle de l'Homme Parfait (l'Anthropos céleste où tout est ordonné selon l'ordre Archétype), mais

d'autre part que s'établit la hiérarchie entre l'apparence « ésotérique » (du Zâhir) et le sens profond du caché (du bâtin).

L'expérience de l'accompagnement et du voyage dans la connaissance se fait également par « l'acte de "remonter" sans cesse dans le *ta'wîl* (herméneutique) du symbolisant au symbolisé, de refaire en sens inverse l'acte créateur qui a condescendu à se manifester, de reconduire du manifesté à celui qui se manifeste, du "témoin" au "témoignage" » (Durand, 1979, p.135). Or, le *ta'wîl* (herméneutique) est essentiellement compréhension symbolique, transmutation de tout le visible en symboles, intuition d'une essence ou d'une personne dans une Image qui n'est ni l'universel logique, ni l'espèce sensible, et qui est irremplaçable pour signifier ce qui est à signifier (Corbin, 1958, p.19). Les configurations de la connaissance se font dans un lieu « psychique » où s'opèrent la récurrence et la conversion, un lieu où se « spiritualisent les corps » et où se corporifient les notions, les impulsions significatrices. Ce lieu où les concepts ou les idées prennent « figure », deviennent sensibles, sinon aux sens, du moins au cœur, mais où réciproquement les événements du temps, les accidents de l'espace, les perceptions et les sensations changent de sens, en prenant comme structure essentielle : l'ordre circulaire (le cercle), la hiérarchie et l'inséparabilité (ou le dénivèlement) (Durand, 1979, p.135). Dans ce monde de l'imagination créatrice, l'impossible devient possible, et l'on contemple avec les sens les pures figures de la connaissance.

Bibliographie

- Corbin, H., 1958, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion.
- Durand G., 1979, *Science de l'homme et tradition*, Paris, Berg.
- Escobar A., 1994, *De l'idéalité par le mystique: « amarrez-moi pour le fixer, lui... » Travail sur Elisabeth de Dijon, née le 18 juillet 1880, morte le 9 novembre 1906*, Amiens, Université d'Amiens, Département de psychologie.
- Khatibi A., 1979, *Le livre du sang*, Paris, Gallimard, 1979.
- Melyani M., 1998, "L'Accompagnement dans la tradition mystique musulmane : formation à l'excellence" in Pineau G. (dir.) *Accompagnements et histoire de vie*, Pineau, Paris, L'Harmattan.

Maître et disciple : l'expérience de la transformation (dans le soufisme)

Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?

Bernard Honoré
Psychiatre et philosophe

Résumé

Il est question de la mise à l'épreuve du rapport entre la compréhension de l'esprit et celle du champ de la formation.

La notion de reliance spirituelle est introduite en considérant l'esprit comme ce qui nous relie au monde. Elle situe l'action de formation culturellement et historiquement dans chacune des sphères de la personne, du groupe, de la communauté, de l'humanité entière. Elle est au fondement d'une possible ouverture spirituelle de la formation comprise comme manifestation de la formativité liée à toute activité humaine.

Mots clés : Reliance. Formativité. Ouverture spirituelle

Abstract

This paper try to test the relationship between the understanding of the word spirit and the field of adult training. The notion of spiritual « reliance » is introduced by considering the spirit as what links us up with the world. It locates the practice of training culturally and historically in each of the spheres of the person, the group, the community, the whole humanity. It is at the foundation of a possible spiritual opening of adult training seen as an evidence of the formativity rooted in any human activity.

Key words : Reliance, Formativity, Spiritual opening

Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?

Une première réflexion s'impose, même si elle ne peut ici qu'être brève, sur la manière dont j'« entends » la question. Qu'entendre par y entendre quelque chose, par questionner sur une possibilité, par les notions d'esprit, de spirituel et de champ de la formation ?

L'entente, dans la question, a pour moi le sens de la compréhension qui oriente vers des possibilités auxquelles elle permet d'accéder en vue de leur déploiement. La compréhension au sens heideggerien, révèle notre pouvoir-être comme possibilité dans une visée. A ce caractère essentiel de l'existence, j'ai associé la formation, le soin et l'ouverture de la pensée vers l'esprit. La formation comme « avoir-à-former » est révélée par la compréhension comme avoir-prise au sens d'être en prise avec ce qui rassemble dans une mise en forme. C'est pour moi la deuxième dimension du comprendre. La troisième dimension concerne l'être-en-vie. Je l'ai nommée l'« éprouver », révélant le « devoir-prendre soin ». L'éprouver dévoile le maintien en vie humaine comme condition d'effectuation des possibilités sur lesquelles se projette le pouvoir-être et que l'avoir-à-former met en forme. La quatrième dimension de la compréhension se rapporte à l'« être-en-esprit ». Elle révèle la possibilité de nous ouvrir à ce qui nous relie dynamiquement au monde et à son histoire, et de donner un sens à notre existence.

La question ici porte sur la compréhension de l'esprit et du spirituel dans le champ de la formation. Elle porte sur le « que pouvons-nous ? », demandant ce qu'il nous est possible d'entendre. Le « nous » s'adresse à chacun de ceux qui prennent cette question en considération. Si j'adopte cette question, je suis concerné par elle. C'est à la fois ma compréhension de l'esprit et celle du champ de la formation qui sont mises à l'épreuve de leur rapport. Que signifie en effet le « dans » entre l'esprit et le champ de la formation ? La question posée peut être entendue d'un point de vue partant du champ de la formation, mais elle peut l'être aussi dans la perspective d'un sens de l'esprit relié à celui de la formation.

L'esprit nous relie au monde

La spiritualité se définissant comme caractère de ce qui est spirituel et le spirituel se disant de ce qui est de l'ordre de l'esprit, en parlant de spiritualité sera évoquée la faculté de l'homme de comprendre sa propre réalité d'être au monde par la voie de l'esprit. Cette réalité d'être spirituellement au monde est celle de son existence. Trop souvent, lorsque les mots « spirituel » et

Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?

« spiritualité » viennent dans le discours, on pense qu'il va être question d'une attitude par rapport à la religion. J'utiliserai ces mots pour caractériser ce qui se rapporte à l'esprit quel que soit le sens qui lui est donné.

Pour donner une indication sur mon orientation dans la manière de comprendre l'esprit, je retiendrai qu'il nous relie au monde et qu'il convient de le comprendre dans une perspective culturelle et historique.

Plusieurs voix de la réflexion philosophique se font entendre pour considérer l'esprit comme ce qui nous relie au monde. De Hegel, je retiens le passage de la conscience à l'esprit, qui fait penser à une sortie de soi pour accéder, par un retour sur soi, à une totalité intelligible englobant la culture et nous engageant à une vie en commun avec les autres.

Jung, à sa manière, parle de l'ouverture de la conscience à la recherche de l'esprit qui détermine la vie en lui donnant un sens.

Heidegger, après avoir évité de parler d'esprit, vient à considérer que le monde est toujours monde de l'esprit comme force de questionnement déterminant la résolution vers l'authenticité. En quittant l'enfermement dans la banalité quotidienne, nous sommes conduits à penser que l'être-au-monde que nous sommes est plongé « en-l'esprit » en questionnant. Nous sommes en quelque sorte appelés par l'esprit, ce qui est une manière de considérer notre lien à l'esprit du monde.

L'idée d'une conscientisation de l'esprit se retrouve chez Teilhard de Chardin lorsqu'il évoque l'évolution du monde vers l'esprit, dans sa conception d'une progression de la noosphère vers des états supérieurs de pensée.

En pensant l'esprit comme mode de la réalité avec la matière, la vie et l'âme, Jaspers repère sa présence empirique dans un monde qui l'engendre. Ce mode du réel se manifeste dans un « bond » d'une conscience intérieure du vécu dans l'âme et la vie, vers une conscience intentionnelle, par l'esprit qui établit une communication avec le monde. Ainsi l'esprit, en circulation dans le temps et dans l'espace, est-il pensé dans une fonction d'ouverture à l'existence en nous reliant au monde.

En étudiant les milieux où nous vivons, Bateson annonce clairement que l'esprit consiste en un réseau de communications reliant l'homme à son

environnement. L'originalité de sa pensée est de représenter l'esprit constitué comme un ensemble de sous-ensembles ou de parties en interaction du fait de leurs différences. Nous faisons partie de ces ensembles où nous agissons et sommes donc soumis, là où nous vivons, aux tensions résultant de cette interaction. Nous pouvons en déduire une problématique de conflit, de négociation sur des valeurs, du fait de notre appartenance éventuelle à des sous-ensembles spirituels différents tels qu'une famille avec sa tradition, un peuple, un parti politique. Chacun nous relie au monde selon ses valeurs, ses croyances, ses règles, ses modes de penser.

En présence de ces quelques pensées, j'éprouve en leurs résonances le sentiment de leur être relié dans la compréhension de l'esprit comme «*reliance* ». La *reliance* est une notion sociologique introduite pour l'étude de la problématique du lien social dans la société contemporaine. Plusieurs types de *reliance* peuvent être envisagés : – *reliance* entre une personne et des éléments naturels, comme les différents composants de l'Univers, – *reliance* entre une personne et l'espèce humaine, par les rites, les mythes, – *reliance* entre une personne et les différentes instances de sa personnalité, comme *reliance* psychologique, la *reliance* entre une personne et un autre acteur social individuel ou collectif (Bolle De Bal, 2003, p.103). En utilisant ce vocable pour caractériser l'esprit, je lui donne une signification philosophique très large englobant ses aspects cosmique, ontologique, psychologique, psychosocial. La *reliance* caractérise essentiellement l'esprit.

René Barbier (2006) rapproche les deux concepts d'intuition et de *reliance*, l'un d'origine philosophique, l'autre d'origine sociologique plus récente, pour les utiliser en sciences de l'éducation. L'intuition est centripète, dit-il, relevant d'un processus interne à la personne. «*Elle va vers l'intérieur du psychisme, au sein d'une vision du monde dont les représentations dessinent le rapport qu'entretient le sujet avec son monde.* » L'autre est centrifuge, allant du sujet vers les autres. «*Cette interaction et cette interférence lui rappellent à quel point il est toujours un élément d'un ensemble plus vaste que lui-même, inscrit dans une dynamique complexe qui le dépasse et l'inclut en même temps.* » Cette caractéristique centrifuge de la *reliance* rapportée à l'esprit rejoint bien la conception d'un mouvement d'ouverture de la conscience vers l'esprit, à quelque endroit où elle le rejoint.

L'esprit dans la perspective culturelle et historique

Jung est sans doute le philosophe qui a mis le plus l'accent sur le stade préhistorique du développement de l'esprit. Stade inconscient de l'histoire sur lequel s'articule la conscience qui progressivement construit des traditions culturelles. Celles-ci se superposent en se renouvelant sans s'effacer en une suite constituant l'histoire culturelle. On peut considérer que c'est toujours dans une certaine culture que s'effectue la reliance de l'esprit. Comme cette culture est complexe, faite de multiples stratifications ayant laissé subsister des traces historiques mais probablement aussi des traces préhistoriques inconscientes, et comme la culture globale dans laquelle nous vivons est faite de l'arrangement de sous-cultures partielles, la reliance spirituelle doit chaque fois trouver son fraying dans cette complexité.

L'accès à l'esprit n'est pas simple. Les distinctions de Jaspers en sphères de l'esprit évoquent les parties de l'esprit dont parle Bateson. A quelle sphère ou partie de l'esprit la conscience se relie-t-elle lorsqu'elle s'élève, selon Hegel, vers l'esprit ? Vers l'esprit d'une activité ou vers celui particulier d'un objet, d'une personne, de ses œuvres, d'une communauté, du monde en son entièreté ? Il est possible de considérer que l'orientation de la conscience vers l'esprit dépend de sa résolution et de sa détermination à ne pas rester dans la banalité habituelle et inauthentique de ce qu'elle considère. Elle dépend alors de la force de cette résolution engageant à ne pas se satisfaire d'une mise en œuvre de la reliance aux limites d'une sphère particulière, mais à l'élargir à l'histoire et à la culture dans lesquelles elle baigne. Au-delà des dimensions culturelles de l'esprit, jusqu'où la résolution va-t-elle s'avancer dans la reliance à un espace cosmique illimité ? Cette perspective ouvrant sur un esprit absolu introduit les questions ontologiques sur l'Être, et religieuses sur le sens à donner à ce qui est nommé Dieu.

Comment cette reliance en l'esprit s'instaure-t-elle dès lors que la conscience s'y engage ? Comment circule-t-elle, dans la complexité de l'enchevêtrement et des superpositions des zones ou sphères de l'esprit telles que la conscience les circonscrit ? Comment passe-t-elle d'une circonscription à une autre, de l'esprit d'une personne à celui d'une communauté, de l'esprit d'une activité à l'esprit d'une œuvre ? Ces questions interrogent la manière de penser qui elle-même caractérise la culture dans laquelle nous vivons. Nous pensons le plus souvent de manière analytique, disjonctive et causaliste, explicative, tendant à catégoriser et à séparer. Il faut franchir un seuil au-delà duquel se révèle que la pensée a

divers « possibles », dont celui de la globalisation dans la compréhension et celui de la différenciation.

L'esprit comme appel au questionnement

Dès qu'il résonne dans la présence de ce que nous rencontrons, l'esprit est entendu et vécu comme un appel à l'éprouver. Un appel à le ressentir, à se laisser toucher, affecter par l'aura indéfinissable qui s'en dégage. Un appel à l'éprouver au sens de faire l'épreuve de sa possible reliance. Un appel à mettre à l'épreuve sa capacité de faire surgir et de conduire le questionnement dans la résolution de comprendre.

L'esprit nous hèle et nous lance une amarre pour nous relier à ce que nous prenons en considération et nous guider dans son questionnement. Entendons-nous cet appel et sommes-nous prêts à y répondre ? Quelle est notre disposition à la reliance au monde, au moins pour quelques liens avec le secteur du monde retenant plus ou moins provisoirement notre attention ? Poser cette question, c'est revenir à celle de notre résolution comme volonté de sortir de l'enfermement dans des représentations, des conceptions, des croyances, des valeurs, pour une ouverture dans la recherche d'une authenticité d'être au monde avec d'autres.

L'appel vient nous toucher alors que nous sommes dans un certain « état d'esprit ». En utilisant cette expression, je veux dire que nous sommes, par rapport à l'esprit comme fil conducteur vers le monde, en état ou non de l'entendre et de sortir de nous-mêmes pour un ancrage spirituel au lieu d'où l'esprit nous attire.

C'est la reliance en l'esprit qui ouvre le questionnement, affaire de la pensée. Sans transport vers l'esprit, la pensée reste fermée sur ses positions, dans ses représentations, ses conceptions et ses croyances, mobilisée par des désirs sans changement. Cette conception rejoint celle de Bergson, pour qui l'élan de la vie devient élan spirituel dès lors que nous nous ouvrons au monde, en particulier aux autres. C'est dans la reliance spirituelle que la morale close devient morale ouverte et innovante tournée vers l'avenir, et que devient possible le passage d'une religion statique à une religion dynamique.

Lorsque la reliance spirituelle perd de sa vigueur et surtout s'annule dans ce qu'on pourrait appeler une déliance spirituelle, par affaiblissement ou perte de

l'élan qui la porte, abandonnant le questionnement dans un repli sur une pensée sans autre possibilité que celle qu'elle connaît, le monde se morcelle dans le retrait des liens entre tout ce qui le constitue. En revanche, lorsque la reliance spirituelle « en-flamme », selon l'expression de Heidegger, et transporte dans une conflagration spirituelle, elle se désaisit elle-même en ce qu'elle relie, entraînant la conscience dans une sorte d'extase mystique rendant impossible tout questionnement et toute pensée critique et ouvrant la porte au fanatisme idéologique ou religieux.

L'esprit évolue

Le monde n'est pas statique. Il change de façon variable selon les époques et les régions, selon aussi les secteurs des activités humaines. L'esprit change avec lui. Mais les changements caractérisant l'esprit d'une époque et d'une partie du monde ne sont pas vécus par tous de la même manière. Pour chacun, ils sont vécus de façon changeante au long de la vie. L'esprit vécu évolue en une incessante tension entre évolution du monde et évolution personnelle. En établissant une médiation entre le monde et nous, il est toujours en dépassement de lui-même et en création de nouveaux modes de reliance.

Dans les moments de particulière sensibilité à la dynamique spirituelle, la manière de sortir de nous-mêmes et de nous engager dans la reliance se trouve mise en question et parfois bouleversée. Repli sur soi dans la fermeture du questionnement, avec son cortège de frustration, de rétrécissement des perspectives, de solitude ou de relations méfiantes et sous contrôle, parfois de dégoût du monde et de haine de l'autre. Ou plus grande ouverture conduisant la perspective à de nouvelles sphères spirituelles, à de nouvelles questions découlant souvent d'une amplification et d'un étonnement devant la nature, devant l'autre et ses œuvres, en conscience de soi-même, à un approfondissement de l'amour.

En période de stabilité spirituelle, la question du sens de l'esprit ne se pose pas. L'esprit s'impose comme une évidence dans sa manière de nous relier au monde et dans le monde. Il oriente le sens donné à toutes choses. En période critique, au moment où il se dépasse lui-même, l'orientation du sens change de perspective. Nous ne voyons plus le monde ni nous-mêmes de la même manière. Les étapes de notre histoire prennent un sens nouveau et nos projets sont à reconsidérer. En évoluant, l'esprit éclaire d'une lumière nouvelle tout ce que nous voyons, ce que nous observons, ce que nous concevons.

Champ de la formation et champ de la formativité

Si l'on appelle champ le domaine où s'exerce une action, le champ de la formation n'a pas de limites bien précises. Il apparaît comme une nébuleuse, comme un ensemble diffus et instable de pratiques, de méthodes, de conceptions qui se sont multipliées et diversifiées depuis de nombreuses décennies. Qu'est-ce en effet qu'une action de formation ? Le champ de ce que recouvre le mot formation est constitué de secteurs qui se différencient selon des objectifs, des domaines d'activité, des méthodes, des durées, des lieux, des stratégies, des théories ou des conceptions.

Il faut faire varier l'angle du regard pour avoir une vue d'ensemble d'une entité floue comme un brouillard dissimulant quelque chose de difficile à définir. En effet, il y a peu de définitions de la formation. C'est néanmoins une idée répandue de nos jours, surgissant à propos de toute chose et de tout événement. Une idée qui se signifie elle-même dans notre contexte culturel. A propos de l'avènement de cette idée de formation, Gilles Ferry écrivait qu'elle s'est progressivement imposée comme une évidence, « l'idée d'une formation qui a réponse à toutes les interrogations, à tous les désarrois, à toutes les angoisses des individus et des groupes déboussolés et bousculés par un monde en constante mutation et, de plus, déstabilisés par la crise économique. » (Ferry, 2003, p.31). Une idée répondant à des besoins et à des aspirations, liée pour Alexandre Lhotellier à « la capacité de transformer en expérience signifiante les événements quotidiens généralement subis, dans l'horizon d'un projet personnel et collectif » (Lhotellier, 1974, p.77).

Pour introduire un essai de théorisation, je voyais en la formation, dès 1977, un domaine d'action et de recherche concernant spécifiquement l'expérience humaine du changement dans une évolution. Je la décrivais comme manifestation du stade humain du phénomène évolutif, qui, devenu conscient de lui-même, ouvre la possibilité d'être orienté. Il s'agissait de donner un sens à cette activité nouvelle exercée en lisière de pratiques socio-éducatives, enseignantes et d'hygiène mentale, et de ne pas en rester à ses significations dans divers contextes. Donner un sens à la formation veut dire donner une orientation à la manière de comprendre ce qu'elle est.

Dans leur diversité, les actions de formation ont leur origine dans un besoin de changement, besoin qui s'impose comme nécessité parfois comme obligation, ou qui correspond à une aspiration existentielle.

Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?

La formation professionnelle est aujourd'hui dominante. Elle est rapportée à la rapidité des changements économiques et sociaux liés eux-mêmes à l'évolution des connaissances et des techniques entraînant les spécialisations dans la transformation des professions. La formation dite personnelle apparaît en contrepoint avec la mise en valeur de la personne dans l'épanouissement de ses possibilités, de sa capacité à évoluer dans un environnement social et professionnel. Je fus parmi ceux qui, il y a déjà une quarantaine d'années, ont commencé à réfléchir sur les rapports entre formation professionnelle et formation personnelle, mettant en évidence leurs liens indispensables malgré la tendance à en séparer les intentions et les modalités.

Dans l'ordre des conceptions et des méthodes, deux courants retiennent aujourd'hui l'attention : la formation action et l'autoformation.

La formation action (action learning) est définie comme un processus éducatif où le participant étudie ses propres actions ou expériences, accompagné par un guide, afin d'améliorer sa performance dans la perspective d'une productivité.

L'autoformation est l'expression d'un courant de recherche qui, depuis une vingtaine d'années étudie la formation comme un processus tripolaire dont elle est l'un des pôles, les deux autres étant l'hétéroformation et l'écoformation. « Le processus d'autoformation est un processus vital et donc anthropologique, de mise en forme d'un *autos*, soi-même, dans une transaction permanente avec l'environnement physique et social » (Galvani, 1997, p.3). Il s'agit d'une formation par soi-même, distinguée de la formation par les autres et de la formation par les choses.

En retenant que l'esprit caractérise l'orientation et le dynamisme de notre reliance au monde là où nous vivons, le champ de la formation se trouve dans son éclairage. L'action de formation, prend un sens orienté par la reliance spirituelle qui est variable en s'élargissant des sphères de la personne à celles du groupe, de la communauté, à la sphère de l'humanité entière. La reliance spirituelle situe l'action de formation culturellement et historiquement dans chacune de ces sphères, selon le souci qui la dirige.

Avec la question du sens de la formation, il devient nécessaire de ne pas limiter son champ aux actions qui sont entreprises en vue d'une formation, et de l'élargir à l'approche de ce qui fonde la formation comme dimension de

l'existence. Ce fondement est dans la formativité comme capacité humaine de donner forme et sens à ce qui vient en présence dans toute activité. Nous existons conjointement dans l'activité et la formativité. La formativité individuelle est la disposition personnelle à former et à transformer ce qui vient en présence selon les situations et les circonstances en rapport avec les intentions de l'action. Elle est en rapport avec la formativité des autres, dans des créations et des transformations en commun, de manière conjointe ou conflictuelle. On peut parler de formativité collective en prenant en considération l'activité collective dans laquelle se manifestent des changements impliquant tous les membres d'une collectivité. L'activité humaine individuelle s'inscrit temporellement dans une histoire de vie et a son inscription spatiale dans la proximité d'une contrée de séjour. L'activité humaine en son entier s'inscrit dans l'histoire du monde et des civilisations. Ce marquage temporo-spatial de l'activité est la trace de la formativité humaine.

Qu'en est-il de la formativité si l'on considère l'activité cosmique ? Peut-on parler d'une formativité à l'échelle de l'univers ? C'est alors penser que l'univers est en formation et que l'homme existe comme moment de cette formation. Quelles que soient nos croyances, en l'état actuel de nos capacités de penser, nous n'échappons pas à la question des formes initiales et à celle d'éventuelles formes dernières de l'univers. Nous n'avons aucune réponse certaine à ces questions, seulement des croyances. Mais ce qui a un caractère de certitude est la réalité de ce niveau de questionnement et la réalité des convictions et des croyances.

L'esprit ouvre la formativité dans l'action

En considérant que toute action a une dimension formative manifestée dans les changements qu'elle suscite, nous pouvons la dévoiler et la comprendre en portant attention à l'esprit qui relie l'action au monde où elle s'exerce. C'est en effet dans la reliance spirituelle que surgissent les formes nouvelles résultant de l'action. Elles « se forment » selon l'esprit qui nous relie à cette contrée du monde où nous agissons. La formativité, en tant que capacité de prise en forme du changement et de réflexion sur son sens, ne se manifeste pas à l'intérieur de nous-mêmes, en la conscience de ce que l'action va changer, mais hors de nous dans la reliance de l'esprit. La conscience que nous avons des formes nouvelles dans des représentations, des significations, des orientations de sens, se constitue et se structure par un retour de l'esprit vers nous. Nous nous chargeons spirituellement de tout ce qui prend forme sous l'effet de

Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?

l'action dans notre rapport au monde. En même temps, nous sommes entraînés par l'élan spirituel à nous ouvrir à d'autres sphères de l'esprit que celles d'abord concernées par une action particulière. Dans la reliance spirituelle, le sens de l'action s'élargit. On peut parler d'un processus de spiritualisation de l'action dans la formation qu'elle entraîne, par la formativité conjointe à l'activité comme dimension de notre existence.

La possibilité de ce processus de spiritualisation dépend de notre mode de présence au monde et à nous-mêmes, déterminant l'activité qui peut être passive, réactive ou réflexive.

En son mode passif, l'activité se manifeste de manière réflexe, automatique, programmée. Pas d'histoire et pas de responsabilité. Pas de souvenir et pas de regret. Pas de projet et pas d'attente. La passivité est une présence-absence ou une présence abstention. Rien n'est découvert ou produit que ce qui est prévu et généralement inévitable parce qu'imposé. Dans l'activité passive, la formativité est totalement en retrait, comme anesthésiée. Dans l'action, je ne peux me vivre comme agent responsable d'un changement, puisque je ne me perçois que comme une machine à reproduire un programme. Dans l'activité passive, impuissant à l'égard des changements qu'elle entraîne, je suis indifférent à l'esprit qui me relie au monde où ces changements sont produits. Aucun processus de spiritualisation n'est possible. Seul s'exerce l'endoctrinement spirituel dans l'indifférence.

Dans la réactivité, l'acteur se maintient en position de défense et de protection à l'égard des changements imprévus. Il voit la réalité toujours dans la même perspective. Il est dominé par un souci de l'ordre, de la règle, de la normalité.

La réactivité est une contre-formativité. En agissant de manière réactive, nous entrons dans une reliance de l'esprit fermée et statique. La formativité se trouve dans l'impossibilité de s'exercer. Elle ne fait que reproduire des formes connues, en accentuant parfois leurs contours. Elle s'étiolle en une « formalité » conservatrice. Dans le mode réactif de l'action, la perspective est étroitement limitée à la conformité. Elle met à l'abri d'une ouverture redoutée donnant libre cours à une reliance vers des zones spirituelles où serait questionné le sens de nos relations, de nos modèles, de nos choix, de nos valeurs. L'activité réactive manifeste une résistance à la spiritualisation.

Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?

En un mode réflexif, l'activité est tendue vers le dépassement du connu et vers un enrichissement de l'expérience en toute action. J'appelle ce mode réflexif car il est caractérisé par la réflexion qui entraîne la conscience d'une action à la fois vers une recherche sur ses composantes et sur ses effets, et vers une compréhension de son sens

L'activité réflexive est questionnante sur le sens de ce qu'elle provoque en ne se laissant pas enfermer par un discours programmatique fondé seulement sur des connaissances et des calculs. Elle est ouverte à des possibilités de choix et de décision dans les pratiques dans lesquelles l'acteur est engagé. Elle est celle de la personne engagée « formativement » dans l'action. Dans l'activité réflexive, nous avançons dans la reliance de l'esprit qui se dévoile en accueillant et en portant la formativité à orienter le sens de l'action.

L'ouverture spirituelle de la formation

La conception de la formation comme manifestation de la formativité liée à toute activité humaine, dans la reliance spirituelle qui nous rattache au monde, conduit à rechercher les conditions de ce que l'on peut appeler l'ouverture spirituelle de la formation.

La condition principale, en une pratique formative, est de susciter la réflexion sur la manière dont est vécue, donc éprouvée par ceux qui y sont engagés, la perspective de cette pratique dans ce qui relie au monde où elle s'exerce. Quelle place la passivité et la réactivité de notre présence au monde laissent-elles à une attitude réflexive ? Cette réflexion met en chemin d'une compréhension des changements non seulement attendus par cette pratique mais aussi des possibilités de changements non prévus. Elle met en chemin de leur donner un sens réorientant une activité.

Une autre condition est de susciter un élargissement du questionnement réflexif à d'autres sphères de reliance spirituelle que celle circonscrite par l'objectif de formation. Ce sont en particulier la sphère familiale et des relations affectives, celle des groupes sociaux et politiques d'appartenance, mais aussi la sphère des convictions et des croyances.

Ce n'est pas seulement de l'extérieur que cette réflexion peut être provoquée. Elle peut l'être aussi de l'intérieur, par soi-même, en autoformation. L'intervention extérieure peut d'ailleurs consister en son accompagnement dans diverses situations de dialogue.

Il convient aussi d'insister sur la dimension historique de cette ouverture spirituelle dont toute personne a une expérience. D'où l'importance aujourd'hui de ce qui est appelé l'histoire de vie en formation. En écrivant mon histoire ou un de ses fragments, je découvre des tournants, des points d'inflexion dans ma manière d'être en contact avec un monde plus ou moins large, – des moments où mon « état d'esprit » a changé ainsi que le sens de mes activités.

Toute action de formation ayant de quelque manière des objectifs de changement concerne des acteurs partenaires dans l'esprit qui les relie à leur champ d'action. Le plus souvent cet esprit est en retrait ou bien considéré sous une forme encadrée, figée, dogmatique. La spiritualité de l'action de formation reste à dévoiler en sa dynamique, en son élan. C'est en elle que la formativité s'éveille et peut appeler, au décours d'une action de formation, à rendre toute activité formative.

28 mai 2012

Bibliographie

- Barbier R., 2006, « Intuition et reliance en éducation », *Conférence aux Rencontres mondiales Kolisko*, 21-25 août 2006, UNESCO
- Bolle De Bal M., 2003, « Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques », in *Sociétés* n°80
- Ferry G., 2003, *Le trajet de la formation. Les enseignants entre la théorie et la pratique*, Paris, L'Harmattan
- Galvani, P., 1997, *Quête de sens et formation. Anthropologie du blason et de l'autoformation*, Paris, L'Harmattan
- Lhotellier A., 1974, « La formation en question », in *Formation 1*, Paris, Payot

Que pouvons-nous entendre par esprit ou spirituel dans le champ de la formation ?

Autoformation existentielle et mondialisation des pratiques spirituelles

Pascal Galvani

Professeur de psychosociologie
Université du Québec à Rimouski

Résumé

L'autoformation existentielle désigne le processus de prise de conscience émancipateur par lequel chacun se forme dans la compréhension de sa vie. Depuis la fin des années soixante, cette dimension existentielle de la formation se trouve fortement influencée par de nouvelles formes de *pratiques de soi* venues d'Orient, d'Asie, d'Afrique ou de l'Amérique indienne. Les dimensions interculturelles de la mondialisation ouvrent une mise en dialogue des visions de l'être humain. Cet article veut tenter une exploration de l'« autoformation existentielle mondialogante » entendue comme un croisement interculturel des manières de se former soi-même et de devenir sujet.

Mots-clés : Autoformation existentielle, mondialisation interculturelle, prise de conscience, subjectivation.

Abstract

Existential self-learning is the emancipatory process of becoming aware by which each one learn through the understanding of is life. Since the end of the sixties, this existential dimension of self-learning is strongly influenced by new forms of self-practices coming from Asia, from Africa or from American-Indian cultures. The intercultural dimensions of globalization open a dialogue between the various visions of the human being. This article try an exploration of this « existential self-learning global dialog » conceive as intercultural dialog between the ways to form oneself and to become subject.

Key words: Existential self-learning, intercultural globalization, becoming aware, self-awareness.

Introduction

La mondialisation est un phénomène complexe entremêlant de nombreux niveaux de réalité politiques, économiques, écologiques, technologiques, mais aussi quotidiens, affectifs, culturels, ou philosophiques. La mondialisation ne se réduit pas aux effets dévastateurs de la globalisation économique ultra-libérale, elle est aussi l'occasion d'une mise en dialogue des cultures et des visions de l'être humain. Quels sont les effets de cette mondialisation de la compréhension sur les pratiques d'autoformation existentielle ?

L'autoformation existentielle désigne le processus de prise de conscience émancipateur par lequel chacun se forme dans la compréhension de sa vie. L'un des effets de la mondialisation culturelle est d'ouvrir l'accès à la diversité des modes de connaissance et de transformation de soi. Nous appelons ici autoformation existentielle mondialogante¹ cette mise en dialogue interculturel des manières de se former soi-même et de devenir sujet.

Dans cet article nous voudrions tenter une première exploration de l'autoformation existentielle mondialogante. Dans un premier temps nous présenterons l'analyse des effets de la mondialisation sur notre trajectoire d'autoformation avec la démarche d'autobiographie raisonnée (Desroche, 1990). Nous proposerons ensuite quelques axes de réflexion en forme d'appel pour un dialogue et des échanges internationaux sur ces questions.

1. Bioscopie d'une autoformation existentielle mondialogante

L'autobiographie raisonnée est une démarche développée par Henri Desroche dans le cadre de la recherche-action du diplôme d'étude des pratiques sociales (Desroche, 1990). L'analyse de ma trajectoire personnelle et socio-

¹Le néologisme « autoformation mondialogante » a été proposé par Noël Denoyel et Gaston Pineau lors du 3^{ème} colloque mondiale sur l'autoformation à Marrakech « rencontres interculturelles et pratiques d'apprentissages formelles et informelles ».

professionnelle permet de distinguer quatre périodes d'autoformation mondialogante.

1.1. Héritages trans-générationnels et socio-historiques de l'enfance

Né en 1957 je passe les 17 premières années de ma vie dans les grandes cités HLM de Lyon dans une famille métissée par l'immigration italienne. Mes deux grands-pères ont émigrés clandestinement et ont épousé des françaises. C'est un milieu d'origine ouvrière où l'autodidaxie est forte : l'un des grands-pères s'est autoformé à l'électricité, à la radio, la sonorisation puis la télévision sans jamais suivre de cours, l'autre est devenu taille-doucier dans l'imprimerie. Mon père en apprentissage de tourneur-fraiseur à 12 ans a suivi ensuite les cours du soir du CNAM de Lyon, puis est devenu ingénieur. Passionné de physique il me racontait avant de m'endormir, l'infini du cosmos, la courbure du rayon lumineux, la relativité du couplage espace-temps, et d'autres merveilles du mystère de l'univers dans lequel nous vivons. Ce milieu ouvrier était d'une part ouvert à la multi-culturalité du quartier où se retrouvaient les immigrés d'Espagne, du Portugal, d'Algérie, du Maroc, d'Arménie, de Pologne, etc. Il était d'autre part irrigué par une culture populaire très forte composée de musiques de Jazz, de chansons de Brassens, de lectures de Prévert, de Boris Vian, de camping et de voyages.

1.2. Autoformation existentielle transculturelle au seuil de la vie adulte

L'émergence à l'aube de la vie adulte se fera sous le signe d'un conflit d'intérêt majeur avec le système scolaire conduisant à une rupture avant la fin du secondaire. Le contexte social global est celui de la crise et de la fin des trente glorieuses, crise pétrolière, crise de la guerre froide et de la menace nucléaire, crise écologique des premières marées noires. Mes premières expériences de jeune adulte s'inscrivent dans l'émergence des courants alternatifs ouverts à l'écologie et à la quête spirituelle d'une vie poétique (Morin, 2000, p.77-78). Des écrivains comme Kerouac ou Alan Watts nous introduisaient aux sagesse de l'orient à la recherche d'antidotes au mal être et à l'individualisme exacerbé des sociétés d'hyper consommation post-modernes (Morin, 1970). La découverte du yoga et de la méditation étaient alors des éléments de régénération et de « réformes de la vie » selon les termes de Morin (Morin, 2000, p. 116).

Dans les années soixante-dix, à l'âge de 16ans je me mis en quête d'autres visions du monde. Le premier livre qui ouvrit cette quête fut *La révolution du silence* du philosophe d'origine indienne Jiddu Krishnamurti. À la même période je découvrais, les traditions de méditation silencieuse du chan et du zen, ainsi que celle des indiens d'Amérique du nord. Les lectures les plus significatives que je fais durant cette période reflètent ces différentes sources d'inspiration : Krishnamurti *La révolution du silence*, T McLuhan *Pieds nus sur la terre sacrée*, Henri D. Thoreau *Walden ou la vie dans les bois*, Herman Hesse *Siddharta*, *Le jeu des perles de verres*, Jack Kerouac *Les clochards célestes*, Houei-Nêng *Le sermon de l'estrade*, Allan Watts, *l'esprit du zen*, Élan Noir *Les rites secrets des indiens Sioux*. *La grande vision*, T'chouang-tseu, Lie-tseu *Le vrai classique du vide parfait*, Lao-tseu *Tao-te-king*.

Dans ces différentes sources j'entendais pourtant une mélodie commune, un appel vers une mutation de la vision et de la pensée par la conscience silencieuse. Cette quête m'a amené à assister durant trois années aux séminaires que Krishnamurti donnait durant le mois de juillet dans les alpes suisses. Elle m'a ensuite fait traverser l'océan atlantique pour vivre avec les indiens Shoshone dans la réserve de Fort Hall Idaho.

Ces voyages se sont poursuivis tout au long de ma vie irriguant une autoformation mondialogante qui a largement inspiré mes pratiques et mes recherches sur l'autoformation vue comme connaissance et conscience de soi émancipatrice.

1.3. Arrêt des voyages et intégration socio-professionnelle par la recherche-formation

A 25 ans, au retour de cette autoformation mondialogante transculturelle j'ai eu la chance de rencontrer deux milieux qui m'ont permis de m'intégrer socialement et d'intégrer personnellement ces apprentissages nomades. La première rencontre a été celle des mouvements d'éducation populaire où je découvrais, avec le métier de formateur, que l'on pouvait gagner sa vie sans exploiter celle des autres ! Dans les mouvements d'éducation permanente, je retrouvais les questions d'émancipation et de conscientisation mais aussi des méthodes de travail en groupe qui entraient en résonance forte avec mes expériences de cercles de paroles dans les communautés amérindiennes.

La seconde chance est d'avoir pu intégrer le diplôme universitaire d'étude des pratiques sociales qui avait été créé par Henri Desroche. Cette formation par la

recherche sur l'action était axée sur la production de savoirs à partir de la réflexion sur l'expérience. Elle m'a permis de traiter mes expériences auto et éco formatrices transculturelles en développant une première recherche sur la l'autoformation et la fonction du formateur (Galvani, 1991). Avec cette formation je découvrais aussi la pensée d'Edgar Morin avec les premiers tomes de *La méthode* qui offraient une base épistémologique pour la théorisation complexe de la formation développée par Gaston Pineau à l'université de Tours. En m'appuyant sur les recherches d'histoires de vie en formation (Pineau, 1999; Pineau & Le Grand, 1993) j'ai développé une méthode d'exploration du sens de l'autoformation basée sur la symbolique du blason (Galvani, 1997).

Ces recherches m'ont ensuite conduit à devenir enseignant-chercheur à l'université de Tours puis à l'université du Québec à Rimouski où j'ai été invité à collaborer à la création de la maîtrise en étude des pratiques psychosociales.

Durant cette période de 1980 à 1995 je n'ai pas voyagé. Durant cette période, tout mon processus d'autoformation est centré sur l'intégration sociale et professionnelle des apprentissages transculturels antérieurs. Je me lance alors dans une recherche bibliographique très importante pour tenter de retrouver dans les traditions scientifiques et philosophiques occidentales, des notions proches de celles que j'avais découvertes dans mon autoformation mondialogante.

1.4. Transdisciplinarité, complexité et écoformation en réseau de recherche internationale

A partir de 2001 s'ouvre une nouvelle étape d'autoformation mondialogante avec un déménagement au Québec où je deviens professeur de l'Université du Québec à Rimouski. A partir de 2003 je développe une démarche de recherche-formation sur l'écoformation en dialogue interculturel avec des enseignants-guérisseurs issues des cultures autochtones du Québec (Galvani, 2011). Depuis 2005 je développe une recherche-action transdisciplinaire d'écologisation des savoirs en collaboration un centre universitaire mexicain (Galvani, 2008). Puis j'ai eu la chance de participer avec Edgar Morin à l'émergence d'un réseau international de recherche sur la transdisciplinarité la complexité et l'écoformation au travers de plusieurs

colloques reliant le Brésil, le Costa Rica, le Mexique, la Bolivie et l'Espagne) (Galvani, 2011)².

1.5. Une autoformation existentielle dans la double hélice antagoniste de la mondialisation

Dans son ouvrage «Éduquer pour l'ère planétaire» Morin propose d'analyser l'«ère planétaire» selon «deux hélices» (Morin, 2008). Pour Morin l'ère planétaire dans laquelle nous vivons a en fait commencé avec les voyages de Christophe Colomb. Elle correspond à deux mondialisations antagonistes : la mondialisation de l'exploitation économique et la mondialisation de la compréhension interculturelle. La première mondialisation est issue de la colonisation et se concrétise par l'exploitation de la planète par les pouvoirs économiques et technologiques occidentaux. La seconde hélice de la mondialisation est celle des cultures. Elle provoque un questionnement réciproque des visions du monde (Morin, 2001). Cette seconde hélice est un lieu majeur de l'autoformation mondialogante. Elle a permis à des penseurs et artistes comme Bartolomé de Las Casas, Montaigne, Lahontan, Thoreau, Kerouac, etc., de découvrir d'autres visions du monde et de développer une autocritique de la modernité occidentale. Pour Édouard Glissant, c'est la *mondialisation des humanités* qui est en marche par le métissage interculturel (Glissant, 2009).

La mondialisation déshumanités commence à peine à être entrevue. Il faudrait rassembler de nombreuses études pour décrire les ramifications des critiques contre-culturelles qui, de Montaigne à Rousseau en passant par le romantisme, la philosophie de la nature et bien d'autres mouvements, ont finalement inspiré les mouvements beatniks, hippies, puis écologistes et altermondialistes de la fin du 20^e siècle. Le cas de Henri David Thoreau est très caractéristique cette seconde hélice du dialogue interculturel engendré par la mondialisation. Thoreau a développé dans la deuxième moitié du 19^e siècle une philosophie antimoderne à partir de la découverte des philosophies d'Asie et des Indiens d'Amérique. Son opuscule *La désobéissance civile* a ensuite inspiré Gandhi et Martin Luther King, de même que son *Walden ou la vie dans les bois* a été une des grandes inspirations des mouvements contre-culturels beatniks, hippies puis altermondialistes. Les exemples de fécondations interculturelles de

² Voir à ce sujet la revue électronique du centre universitaire Arkos de PuertoVallarta : Vision Docente Conciencia http://www.ceuarkos.com/Vision_docente/index.htm

ce genre qui étaient rarissimes avant le milieu du vingtième siècle se multiplient et se démocratisent fortement depuis les années soixante.

Depuis la fin des années soixante, la dimension existentielle de la formation se trouve fortement influencée par de nouvelles formes de *pratiques de soi* venues d'Orient, d'Asie, d'Afrique ou de l'Amérique indienne. C'est aujourd'hui un véritable dialogue transculturel qui se développe avec la traduction des classiques de la spiritualité traditionnelle orientale et la publication d'études comparatives (Billeter, 2006 ; Jullien, 1998 ; Nishida, 2004).

Cette mondialisation de la compréhension nourrit des contre-courants comme l'écologie, les pratiques alternatives de qualité de vie ou de sobriété heureuse (Rabhi, 2010), la quête de sens existentiel et les aspirations à vivre poétiquement (Morin, 2004).

Les deux premiers éléments de ma bioscopie d'autoformation existentielle mondialogante peuvent être éclairés par cette double hélice de la mondialisation. La première hélice de l'exploitation, de la techno-science et de la consommation est bien celle qui a entraîné mes deux grands-pères originaires de l'Italie dans l'aventure de l'immigration clandestine puis de l'autoformation accélérée pour réussir à gagner leur vie dans un monde en évolution technologique.

La seconde hélice de la compréhension interculturelle et de la réflexion autocritique est plus manifeste dans mes expériences au seuil de la vie adulte. Mes rencontres interculturelles avec des indiens d'Amérique du nord ou avec le philosophe Krishnamurti originaire de l'Inde de même que mes lectures les plus significatives se situent dans cette mouvance des contre-courants alternatifs de réforme de vie par la découverte des sagesses et philosophies « autres » qu'occidentales.

2. L'ouverture aux modes d'autoformation existentielle d'Orient et d'Amérique indienne

Un élément majeur de ma trajectoire est l'apport déterminant des pratiques d'autoformation issues des traditions de sagesse amérindiennes et orientales. Mon trajet d'autoformation mondialogante est donc à situer dans le contexte socio-historique plus vaste des contre-courants alternatifs issus de la mondialisation.

2.1. Renouveau des modalités d'autoformation existentielles occidentales

L'autoformation existentielle utilise ce que Foucault nomme des *pratiques de soi* : c'est-à-dire « les formes et les manières et les modalités du rapport à soi par lesquels l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet » (Delruelle, 2006, p. 10). Foucault montre la diversité des modalités de travail sur soi dans l'histoire occidentale. Dans son *Herméneutique du sujet* il présente le travail du sujet sur lui-même comme une émancipation spirituelle. Ici la pratique spirituelle ne désigne pas un ancrage religieux. Elle indique simplement le travail sur soi, la transformation de soi, nécessaire au dépassement des illusions liées à l'égoïsme.

Je crois qu'on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par laquelle le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. (...) il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet. (Foucault, 2001, p.16-17)

Pour Foucault la philosophie depuis la Grèce antique jusqu'à Descartes ne sépare pas la réflexion sur les conditions cognitives de l'accès à la vérité et les transformations existentielles dans l'être du sujet. « *l'epimeleiaheautou* (souci de soi) désigne précisément l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui sont la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité. » (Foucault, 2001, p. 18). Il questionne comment la dans la conception moderne, la vérité est réduite à la connaissance d'objet sur des critères purement cognitifs et que « tel qu'il est le sujet est, de toute façon, capable de vérité ». La conséquence de cette réduction pour Foucault est que « telle qu'elle est désormais, la vérité n'est plus capable de sauver le sujet » (Foucault, 2001, p. 20). Pour Foucault le « défi de la pensée occidentale » est alors la relation vitale entre la pensée comme art raisonnable et rationnel (*tekhne*) et la vie (*bios*). « Comment le monde, qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhne*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le "soi-même" comme sujet éthique de la vérité ? » (Foucault, 2001, p. 467).

En philosophie, cette piste de travail développée brillamment par Pierre Hadot dans le courant de la philosophie pratique, a aujourd'hui une large audience en rencontrant les questionnements de quête de sens postmodernes (Hadot, 1995, 2001, 2002, 2008; Jollien, 2006; Jullien, 1998, 2005; Conte-Sponville, 2006)

Mais depuis les travaux de Foucault, l'accès aux philosophies et aux pratiques de sagesse de l'orient a ouvert un nouvel espace d'autoformation mondialoguant. Avec l'accès généralisé aux traditions spirituelles d'Orient, d'Asie, d'Afrique et d'Amérique indienne, l'autoformation mondialoguant se caractérise par la pluralisation des modes de subjectivation.

2.2. La mondialisation des modes d'autoformation existentielle d'Orient et d'Asie

L'accès généralisé aux modes d'autoformation de l'orient est assez récent. Après une longue phase où ces connaissances étaient réservées à quelques initiés, la seconde moitié du vingtième siècle va voir une démultiplication sans précédent de l'intérêt pour les sagesse d'Orient et d'Asie. Les pratiques de yoga, de zazen, de tai-chi, etc. seront introduites partir des années soixante et les traductions vont s'accélérer rapidement. Elles seront renforcées par l'arrivée d'enseignants qui voyagent ou s'installent en Europe et en Amérique. Certains voyagent par choix comme Shunryu Suzuki, Taisen Deshimaru ou Jiddu Krishnamurti. D'autres sont au contraire poussés par les dictatures, les guerres et les invasions comme le Dalai Lama et les moines tibétains, des philosophes chinois comme François Cheng, ou encore des moines zen vietnamiens comme Thich Nhat Hanh (2010).

C'est aujourd'hui un véritable dialogue transculturel qui se développe avec la traduction des classiques des traditions de sagesse non-occidentales. Elles proposent des modes de subjectivation qui invitent à se laisser transformer à partir d'un fond d'immanence expérientielle (Jullien, 2005). Il s'agit de laisser advenir un mouvement spontané (Herrigel, 1998; Roustang, 2006; Tchouang-tseu, 2006) qui émerge d'une attention non-intentionnelle à l'événement (Krishnamurti J. , 1971). Ce processus d'éveil-à-soi (Nishida, 2004) se fonde sur la vacuité du soi qui n'est un néant mais au contraire une « capacité du soi » (comme l'on parle de la capacité d'un bol) à être éveillé par le monde.

Ce que nous appelons le sujet ou la subjectivité y apparaît comme un va et vient entre le vide et les choses. De ces deux termes, c'est le premier - le vide ou la confusion - qui est considéré comme fondamental. C'est par ce vide que nous avons la capacité, essentielle, de changer, de nous renouveler, de redéfinir (quand c'est nécessaire) notre rapport à nous-mêmes, aux autres et aux choses. (Billeter J.F., 2004).

Ainsi se développe depuis la deuxième moitié du vingtième siècle d'autres pratiques de soi influencées par les cultures non-occidentales comme le yoga, les arts martiaux ou la méditation. Au-delà des modes et des slogans enjoignant à être zen ou à lâcher-prise, la mondialisation culturelle transforme en profondeur les modes de subjectivation contemporains.

Dans le champ de la philosophie, de la formation permanente et de la psychosociologie, certains chercheurs occidentaux ouvrent de nouvelles voies de travail sur soi ou revivifient des approches de philosophie existentielle et de sagesse pratique de la tradition européenne. En 1991 René Barbier coordonnait une première exploration de ce phénomène en formation d'adultes dans le numéro de la revue *Pratiques de formation* intitulé : « Le devenir du sujet en formation : l'influence des cultures "autres" qu'occidentales » (Barbier, 1991). Ce numéro passionnant rassemble des acteurs et des chercheurs importants de la formation³ qui analysent comment l'expérience interculturelle a influencé leur approche du devenir du sujet.

Ces nouveaux modes de subjectivation visent bien la transformation du sujet, mais cette transformation n'est plus conçue à partir du sujet conscient et de son projet. Le projet intentionnel condamne en effet son auteur à n'atteindre que ce qu'il a souhaité alors que la transformation exige au contraire de « se libérer du connu » (Krishnamurti, 1971). Au contraire de la vision occidentale qui valorise le but explicite et consciemment choisi par l'individu, la vision orientale insiste sur « la marche comme chemin » (Breton, 2002). Ici la démarche n'est pas centrée sur l'objet visé mais sur la « manière » (Jankélévitch, 1980) de marcher c'est à dire la Voie ou *Tao* (Breton, 2002). S'attacher à travailler sa « manière », c'est s'ouvrir au potentiel de transformation des situations qui reste insoupçonné par le sujet conscient.

³ Jacques Ardoino, Pierre Caspar, F. Giust-Desprairies, Christine Josso, Alexandre Lhotellier, etc. Éditorial et introduction de René Barbier disponible sur le site de la revue : <http://www-ufr8.univ-paris8.fr/pfa/21-22sommaire.htm> .

Ce mode de subjectivation n'est d'ailleurs pas complètement étranger à l'Occident. La poésie (Bachelard, 1960) ou la pratique de la suspension phénoménologique (Depraz N., Varela F., & Vermersch P., 2011) visent bien aussi à abandonner l'intentionnalité pour coïncider avec soi-même dans le jaillissement de l'« ipséité dynamique » (Jankélévitch, 1980).

Les pratiques contemporaines d'autoformation existentielle sont ainsi traversées par différents modes de subjectivation. En suivant le travail de Gilbert Durand sur le « trajet anthropologique » on peut distinguer trois régimes : le mode de l'affirmation individualiste libérale qui relève du régime diurne de la conscience intentionnelle discursive où le *moi* et les choses sont opposés ; le mode de la réflexivité du sujet qui relève du régime nocturne synthétique de la conscience narrative où le sujet se transforme dialogiquement ; et enfin, un mode poétique de participation qui relève du régime nocturne mystique de l'attention non-intentionnelle où le moi et les choses se dissolvent dans le vide des relations possibles (Durand, 1969; Galvani, 1997; Galvani, 2010).

2.3. La découverte de la méditation comme attention silencieuse

Dans mon parcours, les rencontres avec les sages amérindiennes, la philosophie de Krishnamurti et de la tradition du zen ont en commun de me faire découvrir une modalité d'autoformation inconnue dans mon milieu culturel d'origine : une pratique du devenir conscient par l'attention silencieuse. Le livre qui m'a introduit à cet univers est « la révolution du silence » du philosophe Krishnamurti qui présente essentiellement la méditation comme la vision directe, attention totale, sans choix ni motifs (Krishnamurti J. , 1971).

Vous est-il déjà arrivé de rester là, assis dans le plus grand silence, sans que votre attention soit fixée sur rien, sans faire aucun effort de concentration, mais en ayant l'esprit très calme, vraiment silencieux ? Alors, on entend tout, n'est-ce pas ? (...) Si vous savez écouter ainsi, sans effort, sans contrainte, vous verrez s'opérer en vous un changement extraordinaire, un changement qui vient sans volonté délibérée, sans sollicitation ; et dans ce changement il est une grande beauté, et une immense profondeur de vision (Krishnamurti, 1997, p.21).

Les apprentissages majeurs que je faisais lors des séminaires de dialogues avec Krishnamurti étaient liés à cette méditation comme observation de soi dans ses interactions avec les autres et le monde. Cette attention sans choix et sans motif permet de laisser se révéler les conditionnements et les préjugés. Autant ceux que l'on a reçut de l'environnement social (famille, enseignants, amis, etc.) que l'auto-conditionnement c'est à dire le constant processus par lequel nous nous identifions nos expériences agréables en fuyant les expériences désagréables.

Le terme méditation est d'origine occidentale et son étymologie renvoie à l'idée de mesurer, de comparer, de pondérer. Lorsque l'on parle de méditer une question en occident, on peut avoir l'image du penseur de Rodin, la tête penchée lourdement et soutenue par la main. La méditation est ici une pratique assidue de la pensée réflexive, dans et par la conscience discursive. Dans la méditation philosophique occidentale le sujet et l'objet sont disjoints. Même lorsque la méditation porte sur soi, c'est sous la forme du dédoublement introspectif, du dialogue avec soi-même. Les procédés de méditation peuvent être analytiques ou au contraire dialectiques, mais ils impliquent toujours une distinction entre sujet et objet de la méditation.

En orient l'approche est radicalement différente. Sans pouvoir entrer dans la diversité des traditions méditatives d'Orient et d'Asie, on ne peut pas masquer que leur racine commune se trouve dans l'expérience de l'éveil comme pratique du devenir conscient. C'est ainsi le terme sanskrit *dhyāna* qui signifie : attention, prise de conscience, absorption, ou encore contemplation silencieuse à été traduit par *chan* en chinois puis par *zen* en japonais pour nommer la base des traditions méditatives⁴.

Cette voie de l'éveil trouve son origine dans le « *sutra* de l'établissement de l'attention » (*Satipatthana-Sutta*) l'un des plus anciens textes attribués au *bouddha* (c'est-à-dire littéralement l'éveillé) (Rahula, 1961). L'établissement de l'attention y est présenté de manière très pratique comme la voie de la purification des illusions et des souffrances égocentriques. Il s'agit fondamentalement de « demeurer dans l'observation » du corps, des sensations, de l'esprit et des objets de l'esprit. Le texte insiste de manière répétitive sur la nécessité de demeurer dans une attention sans jugement : « diligent, avec une compréhension claire.

⁴ Voir à ce sujet Encyclopédie Philosophique Universelle, Vol. II Les notions philosophiques T. 2, Pensées asiatiques, 1990, PUF.

Attentif, ayant abandonné toute avidité et tout dégoût pour cette vie » (Tich Nhat Hanh, 1999, pp. 9-10).

Il me faudra bien des années de recherche dans la tradition universitaires européennes pour découvrir des approches comme la phénoménologie qui évoquaient aussi cette modalité particulière de subjectivation (Depraz N., Varela F., & Vermersch P., 2011; Varela F., Thompson E., & Rosch E., 1991).

J'ai reconnu un mouvement semblable de conscientisation de l'expérience vécue lorsque j'ai découvert les groupes d'analyse de pratique dans d'éducation populaire, puis surtout avec les démarches de recherche-action-formation, l'autoformation, et les démarches d'histoires de vie. En voulant approfondir ma compréhension de ces processus j'ai progressivement remonté les sources théoriques de ses pratiques pour découvrir l'herméneutique et la phénoménologie. L'herméneutique m'a permis de développer les ateliers de blasons pour la compréhension des images symboliques qui nous forment. L'exploration phénoménologie des gestes décisifs de la pratique m'a ensuite conduit à proposer une démarche d'exploration des moments intenses ou *kairos* d'autoformation. Toutes ces démarches sont pour moi des formes d'exercices spirituels laïques. C'est à dire des pratiques du devenir conscient (Depraz N., Varela F., & Vermersch P., 2011)

3. Le métissage des modes d'autoformation existentielle

La révolution sociale a été la miséricorde de l'Occident ; l'éveil personnel dans le soi fondamental, la vacuité, la miséricorde de l'Orient. Nous avons besoin des deux. (Snyder, 2011)

La mondialisation des modalités d'autoformation existentielle provoque un échange réciproque des pratiques de soi. Pour le dire de manière caricaturale : au moment où l'occident découvre en orient les possibilités d'autoformation par le silence de la pensée et du « moi » ; l'orient découvre réciproquement les possibilités d'autoformation offertes par l'affirmation du sujet libre et conscient. « En Occident, (...) la conscience du tragique est prégnante chez l'individu (...), qui tente, par un acte de volonté, d'affirmer son désir toujours inachevé, son insatiable besoin de dire, d'où le thème constant de la quête ». En Chine au contraire « s'est développé le courant devenu majeur, celui du chan. Ce courant privilégie donc l'illumination de l'instant qui transcende le temps,

une illumination qu'on obtient par le dépouillement et la vacuité, c'est-à-dire par l'effacement d'un sujet trop plein de soi. » (Cheng, 2002, p.66-67)

La mise en co-présence et en dialogue des différentes traditions et modalités de subjectivation agit comme un révélateur de leurs points aveugles respectifs et ouvre une possibilité de régénération réciproque.

3.1. Le croisement réciproque des modes de subjectivation entre dissolution du moi et affirmation de l'individu

Il y a au sein de chaque culture des mentalités ouvertes, curieuses, non orthodoxes, déviantes, et il y a aussi les métis, fruits de mariages mixtes, qui constituent des ponts naturels entre les cultures. (Morin, 2000, p. 115)

Dans les années soixante, en Europe et aux États Unis les contre-courants alternatifs se sont ouverts aux sagesse d'orient pour développer une critique du matérialisme et de la consommation des sociétés modernes. L'évidence du bien-être matériel apporté par les techno-sciences ne peut masquer le développement du mal être existentiel de vies réduites aux dimensions prosaïques de la production et de la consommation.

C'est seulement au XXe siècle que l'art africain, les philosophies et mystiques de l'islam, les textes sacrés de l'Inde, la pensée du Tao, celle du bouddhisme deviennent des sources vives pour l'âme occidentale entraînée/enchaînée dans le monde de l'activisme, du productivisme, de l'efficacité, du divertissement et qui aspire à la paix intérieure et à la relation harmonieuse avec le corps. (Morin, 2000, p. 116)

Pour les contre-courants occidentaux, la découverte du non-agir, du lâcher-prise et des modes méditatifs apparaissent comme des antidotes à l'individualisme exacerbé des sociétés post-modernes et des voies alternatives de régénération de l'autoformation existentielle.

Mais le besoin d'alternatives et de réformes de vie ne concerne pas que les sociétés dites « occidentales ». Il est remarquable que dans la deuxième moitié du vingtième siècle, au moment où les contre-courants alternatif d'occidents se tournaient vers les sagesse de l'Asie, de jeunes asiatiques ce sont eux, passionnés pour les productions culturelles, artistiques, philosophiques et littéraires occidentales. Dans son roman autobiographique François Cheng montre comment de jeunes chinois des années soixante découvraient la

dynamique de créativité individuelle occidentale et y voyaient l'ouverture d'un nouvel horizon (Cheng, 1998, p. 104).

De même Dai Sijie dans son roman *Balzac et la petite tailleuse chinoise*, montre comment de jeunes chinois découvrent un nouvel horizon existentiel par la lecture des classiques de la littérature occidentale (Sijie, 2000). Pour ces jeunes Chinois, c'est la découverte du pouvoir de l'individu et de la pensée critique qui sont des révélations régénératrices pour l'autoformation existentielle !

Les admirables acquis de l'Occident dans le domaine des idées, indéniablement, sont un bienfait pour l'humanité entière. Parmi eux, je distingue en particulier deux notions, que tous les pays non occidentaux se doivent de faire leurs, à savoir la notion de Sujet et celle de Droit. (Cheng, 2002, p. 85)

Dans sa thèse de doctorat Sun-Mi Kim montre que c'est bien cette possibilité d'autorisation et d'affirmation personnelle qui est au cœur de l'autoformation interculturelle des jeunes femmes asiatiques qui vivent en France (Kim, 2008).

3.2. Crise des modèles traditionnels et régénération interculturelle réciproque

L'autoformation mondialogante semble donc être un voyage à double sens dans la réciprocité co-formative. Comme s'il fallait pour chacun, trouver dans l'altérité, l'inspiration d'un voyage à rebours pour une transformation récursive de soi.

Oui il faut bien cet extrême autre pour nous secouer, pour nous arracher à la partie dégénérée, pourrie, de nos racines. Sans la fécondation de sang nouveau, de lumière nouvelle, comment veux-tu que nous accédions à l'authentique vie, qui seule en réalité nous permettra de repérer avec discernement, dans tout le fatras de notre héritage, les valeurs qu'il faut garder ? Curieusement d'ailleurs, c'est bien après avoir lu toutes ces œuvres occidentales que je commence à y voir plus clair dans notre propre culture. (Cheng, 1998, p. 104)

Dans mon trajet, il me semble que les expériences vécues au contact d'autres cultures m'ont amenées à faire un travail réflexif intense sur mes propres

origines culturelles. Les différences évidentes et les résonances en clair obscur de ces apprentissages ouvrent un champ de réflexion transculturelle sur l'anthropo-formation, c'est-à-dire les différents modes de formation de l'être humain. L'autoformation existentielle mondialogante me semble le lieu d'exploration des processus de formation vécus par les êtres humains, entre, à travers, et au-delà des traditions culturelles.

4. L'auto-éco-formation comme éveil à soi dans le monde : voies alternatives pour l'ère planétaire

Avec les multi crises écologiques, économiques et politiques engendrées par la globalisation des marchés la question de l'autoformation existentielle est aujourd'hui liée à celle de l'écoformation. La mondialisation de la crise écologique appelle une métamorphose de nos modes de vie dont nous n'avons encore ni la carte ni le mode d'emploi.

4.1. La globalisation et les multi crises de la mondialisation

La globalisation⁵ comporte de multiples crises : crise démographique planétaire, crise urbaine des mégapoles, crises économiques, crises écologiques de destruction de la biosphère, crise politique d'incapacité à envisager des alternatives. L'interdépendance mondialisée fait que ces multi crises sont enchevêtrées : « la crise écologique s'accroît avec la dégradation de la biosphère, laquelle va elle-même susciter de nouvelles crises, économiques sociales et politiques » (Morin, 2011, p. 22).

Nous savons aujourd'hui que la mondialisation et son quadrimoteur « science-technique-économie-industrie » menace les équilibres de la biosphère terrestre à l'horizon du siècle (Morin, 2011). Les études récentes sur l'empreinte écologique nous disent qu'il faudrait cinq planètes comme la Terre pour supporter la population humaine si tout le monde vivait comme les habitants de l'Amérique du nord⁶.

⁵ « La globalisation est le stade actuel de la mondialisation. Elle commence après 1989 après l'effondrement des économies dites socialistes. Elle est le fruit de la conjonction bouclée rétroactive de l'essor effréné du capitalisme qui, sous l'égide du néo-libéralisme, déferle sur les cinq continents, et de l'essor d'un réseau de télécommunications instantanées (fax, téléphone, internet). Cette conjonction effectue l'unification techno-économique de la planète. » (Morin, 2011, p.18)

⁶ Voir à ce sujet le document « Living planet report » publié par le WWF http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/

Le système technoéconomique mondialisé basé sur l'idée de développement n'est tout simplement plus viable pour l'avenir de l'humanité et semble se diriger « vers l'abîme ».

Quand un système est incapable de traiter ses problèmes vitaux, il se dégrade, se désintègre, ou bien se révèle capable de susciter un méta-système à même de traiter ses problèmes : il se métamorphose. (Morin, 2011, p. 31)

Si le plus probable semble la poursuite du système vers sa désintégration, Morin rappelle l'improbable mais possible métamorphose vers une nouvelle voie.

4.2. L'émergence de voies alternatives pour la métamorphose des modes de vie

Face à l'ampleur des crises économiques écologiques et culturelles, il est urgent d'explorer les contre-courants alternatifs et les voies régénératrices émergentes qui se développent dans la mondialisation des humanités.

Une vision plus complète de l'essor actuel de l'ère planétaire permet d'identifier des contre-courants qui ont dépassé l'enfermement local, celui de leur culture, de leur ethnie et de leur nation, pour promouvoir la seconde hélice mondialisatrice de résistance à la domination techno économique propulsée par le quadrimoteur constitué de science, technique, industrie et profit. (Morin, Motta et Ciurana, 2003, p.119)

La plupart des contres courants alternatifs sont nés d'expériences d'autoformation mondialogante. Morin cite : le contre-courant écologique, le contre courant qualitatif, le contre courant poétique de résistance à la vie prosaïque purement utilitaire, le contre-courant de simplicité et d'intensité vécue de résistance à la consommation, le contre-courant solidaire d'émancipation à l'égard de la tyrannie de l'argent, et le contre-courant d'éthique interculturelle. Pour Morin, ces contre-courants sont voués à s'intensifier et pourraient constituer la base d'une nouvelle identité terrienne (Morin, 2000, p. 77-78). La mondialisation de la compréhension fait émerger de nouvelles consciences anthropologique, écologique, civique et dialogique.

- La conscience anthropologique, qui reconnaît notre unité dans notre diversité.

- La conscience écologique, c'est-à-dire la conscience d'habiter, avec tous les êtres mortels, une même sphère vivante (biosphère); reconnaître notre lien consubstantiel avec la biosphère nous ont conduit à abandonner le rêve prométhéen de la maîtrise de l'univers, pour au contraire nourrir l'aspiration à la convivialité sur terre.

-La conscience civique terrienne, c'est-à-dire de la responsabilité et de la solidarité entre les enfants de la Terre.

- la conscience dialogique qui vient de l'exercice complexe de la pensée et qui nous permet à la fois de nous entre-critiquer, de nous autocritiquer et de nous entre-comprendre. (Morin, 2000, p. 82)

Ces émergences sont bien évidemment encore émergentes, fragiles, marginales. Les premières générations d'explorateurs des années soixante atteignent aujourd'hui l'âge de la maturité. Les premiers bilans d'autoformation existentielle de ces générations commencent à peine à paraître (Clerc, 2011; Marcel, 2011; Snyder, 1999).

Pour relier ces émergences encore marginales, il est urgent d'explorer, de conscientiser et de mettre en dialogue les expériences alternatives d'auto-écoformation mondialogante.

C'est dans cette perspective que nous avons proposé des ateliers de recherche-formation sur ce thème. Le Centre d'étude Universitaire Arkos de PuertoVallarta au Mexique a ouvert un premier atelier pour approfondir ces questions et a ensuite organisé une fête transdisciplinaire sur le thème « apprendre à se comprendre ». Les étudiants et les professeurs de toutes les disciplines ainsi que des artistes et des représentants de savoirs traditionnels et indigènes réunis en multiples cercles de dialogue ont pu explorer et réfléchir leurs expériences vécues d'autoformation mondialogante.

4.3. Une crise de civilisation qui appelle une métamorphose des consciences

L'ère planétaire inaugure une communauté de destin pour tous les êtres humains dans laquelle l'humanité n'est plus une idée ou une option philosophique mais un fait vital. Une métamorphose des modes de vie s'impose aujourd'hui pour faire face aux multi crises écologiques, économiques et interculturelles que le système technoéconomique globalisé a engendré. Mais

cette métamorphose dont nous ne pouvons pas encore connaître la forme ne peut émerger que d'une mise en dialogue des visions du monde et de l'être humain. Il nous faut impérativement apprendre à nous comprendre. Chaque culture contient des visions de ce qu'est un être humain accompli et propose des modes d'autoformation originaux.

Il nous faut comprendre les processus identitaires egocentriques et ethnocentriques qui engendrent les conflits. Il nous faut apprendre la compréhension pour ouvrir un dialogue sur nos visions du monde et de l'être humain.

Depuis les images la Terre vue de la Lune diffusée par la mission Apollo-7 en 1968 jusqu'à l'évidence du réchauffement climatique et des déséquilibres de la biosphère nous avons aujourd'hui acquis l'évidence de notre communauté de destin biologique et physique. Mais au niveau psychique et culturel le monde reste au contraire terriblement divisé par les identités culturelles, ethniques et religieuses. L'urgence des défis de l'unité biophysique sera-t-il un aiguillon suffisamment fort pour abandonner nos divisions identitaires psycho-sociales ?

Conclusion

Mais comment ce système mondialisé peut-il se métamorphoser alors que ses principes essentiels d'individualisme et de libéralisme économique s'appuient sur les dynamiques les plus archaïques de l'égo ? La consommation et les distractions médiatiques fonctionnent sur la quête du plaisir, du pouvoir et de la richesse. Elles masquent la peur du néant en comblant artificiellement le besoin éperdu de sécurité. Le quadrimoteur fou n'a pas de pilote et la globalisation de l'économie produit toujours plus de consommations addictives, de distractions médiatiques, d'exploitation, d'exclusion des pauvres et de conflits nationaux ou ethniques.

Ce système ne peut pas se transformer simplement par des réformes politiques, économiques ou sociales, même si celles-ci sont nécessaires. La métamorphose de civilisation qui s'impose implique une mutation qui plonge aux racines même de l'égoïsme, elle implique un travail de transformation personnelle au cœur de la conscience. Comment conscientiser et transformer les racines archaïques de l'égoïsme -la peur et le besoin de sécurité- qui sont les moteurs fondamentaux de la course à la consommation et de la compétition mondialisée pour l'exploitation des ressources naturelles ?

Aujourd'hui l'écologie de la biosphère terrestre est directement reliée à la capacité de mutation spirituelle de chacun des habitants de la planète.

Plusieurs mouvements alternatifs proposent des voies alternatives. Dans son livre « la sobriété heureuse », l'agriculteur-philosophe Pierre Rabhi montre que « seul le choix de la modération de nos besoins et désirs, le choix d'une sobriété libératrice et volontairement consentie, permettra de rompre avec cet ordre anthropophasé appelé "mondialisation" » (Rabhi, 2010).

Depuis son origine, la mondialisation interculturelle est le terreau fertile d'émergences alternatives visant l'écologisation, l'art de vivre et l'intercompréhension. L'autoformation existentielle mondialogante pointe vers l'émergence d'une identité terrienne nourrie par une communauté de destin (Morin E., Motta R., & Ciurana É., 2003). À l'aube de l'ère planétaire, nous sommes tous convoqués à mettre en dialogue nos modes d'autoformation et d'écoformation pour ouvrir un horizon de compréhension viable à l'horizon de la planète Terre.

Bibliographie

- Bachelard, G., 1960, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF.
- Billeter J.F., 2004, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia.
- Clerc H., 2011, *Les choses comme elles sont - Une initiation au bouddhisme ordinaire*, Paris, Gallimard.
- Delruelle E., 2006, *Métamorphoses du sujet : L'hétique du sujet de Socrate à Foucault*, Bruxelles, De Boeck.
- Depraz N., Varela F. & Vermersch P., 2011, *A l'épreuve de l'expérience*, Paris, Zeta Books.
- Desroche H., 1990, *Apprentissage 3 Entreprendre d'apprendre : d'une autobiographie raisonnée aux projets d'une recherche-action*, Paris, Éditions Ouvrières.
- Durand G., 1969, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- Foucault M., 2001, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard Seuil.
- Galvani P., 2011, « Autoformation mondialogante et exploration de l'écoformation », in *Éducation Permanente* n°186.
- Galvani P., 2010, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », in Carré P., Moisan A., & Poisson D., *Autoformation: perspectives de recherches*, Paris, PUF, p.269-313.
- Galvani P., 1997, *Quête de sens et formation*, Paris, L'Harmattan.

- Galvani P., 2011, « Religar la experiencia del Sur y el Sur de la experiencia: un método alternativo de investigación-acción-formación », in Morin E., *Anais : Encontro Internacional para um pensamento do sul*, Rio de Janeiro, Brésil, SESC, p.160-167.
- Galvani P., 2008, « Transdisciplinarité et écologisation d'une formation universitaire : une pratique critique à partir du paradigme de la complexité », in *Éducation Relative à l'Environnement* n°7, p.133-158.
- Galvani P., 2005, « Une démarche d'écoformation d'inspiration amérindienne », in R. Barbier, & G. Pineau, *Habiter la terre : écoformation terrestre pour une conscience terrienne*, Paris, L'Harmattan, p. 65-78.
- Glissant É., 2009, *Philosophie de la relation*, Paris, Gallimard.
- Herrigel, 1998, *Le Zen dans l'art Chevaleresque du tir à l'arc*, Paris, Dervy.
- Jankélévitch V., 1980, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, Seuil.
- Krishnamurti J., 1971, *Se libérer du connu*, Paris, Seuil.
- Krishnamurti J., 1988, *Carnets*, Monaco, Éditions du Rocher.
- Krishnamurti J., 1971, *La révolution du silence*, Paris, Stock.
- Krishnamurti J., 1997, *Le livre de la méditation et de la vie*, Paris, Stock.
- Marcel A., 2011, *Traité de la cabane solitaire*, Paris, Arléa.
- Morin E., Motta R. & Ciurana É., 2003, *Éduquer pour l'ère planétaire : la pensée complexe comme méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaine*, Paris, Balland.
- Morin E., 1970, *Journal de Californie*, Paris, Seuil.
- Morin E., 2001, *La Méthode T.5 L'identité humaine*, Paris, Seuil.
- Morin E., 2004, *La méthode T.6 L'Éthique*, Paris, Seuil.
- Morin E., 2011, *La Voie pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard.
- Nishida K., 2004, *L'éveil à soi*, Paris, CNRS.
- Rabhi P., 2010, *Vers la sobriété heureuse*, Paris, Actes Sud.
- Rahula W., 1961, *L'enseignement du bouddha*, Paris, Seuil.
- Roustang F., 2004, *Il suffit d'un geste*, Paris, Odile Jacob.
- Roustang F., 2006, *Savoir attendre pour que la vie change*, Paris, Odile Jacob.
- Snyder G., 1999, *La pratique sauvage, essais en liberté pour une nouvelle écologie*, Monaco, Éditions du Rocher.
- Snyder G., 2011, *Le bouddhisme et la révolution à venir* [En ligne] <http://www.zen-occidental.net/articles1/snyder4.html>
- Tchouang-tseu, 2006, *Les Oeuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances.
- Thich Nhat Hanh, 2010, *Ce monde est tout ce que nous avons*, Paris, Le Courrier du Livre.
- Tich Nhat Hanh, 1999, *Transformation et guérison*, Paris, Albin Michel.

Varela F., Thompson E. & Rosch E., 1991, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil.

Éduquer à la spiritualité laïque

La recherche-action dans l'école italienne et l'alternative à
l'enseignement religieux

Giusi Lumare

Docteur et chargée de cours en sciences de l'éducation
Laboratoire Experice, Université Paris 8

Résumé

Cette recherche explore l'hypothèse d'une spiritualité laïque et l'analyse de sa retombée dans le champ de l'éducation. Son objectif est de vérifier si par le dépassement des spécificités liées aux différents crédos religieux, on peut valoriser le potentiel humain et ses attitudes spirituelles, aux fins d'une meilleure gestion des conflits interculturels dus aux identités religieuses. Par la recherche-action les enseignants et les élèves d'une école italienne se sont impliqués au fin de comprendre comment une éducation à la spiritualité laïque, pourrait-elle devenir une offre formative, alternative à l'enseignement de la religion catholique.

Mots clés : Spiritualité laïque, éducation intégrale, recherche-action

Abstract

This research concerns the formulation of a hypothesis of secular spirituality and its analysis involving the field of the education. We describe a practical research-action done in a school, in particular in a vocational institute in the city of Bologna. The problematic concerns the TCR (Teaching Catholic Religion) in the Italian school and the absence of alternative options, although school administrators are legally supposed to offer them. We analyze the educational approaches, the methods and the educational tools close to the concept -and the actual practice- of a secular spirituality teaching.

Key words : Secular spirituality, integral education, research-action

Laïcité et spiritualité : le dépassement des opposés

Par l'observation des mouvements profonds à l'œuvre sur l'ensemble de notre planète, on relève l'émergence croissante de résolution du conflit social dû aux inégalités et aux discriminations qui demeurent à chaque niveau de l'existence collective.

Notre époque traverse une crise spirituelle et on se trouve actuellement en Occident face à une dichotomie culturelle entre religion comme manifestation de l'esprit et laïcité comme affirmation de l'intellect. Cette observation a pris forme engendrant l'idée d'un dépassement de l'opposition dialectique entre les termes spiritualité et laïcité dans une perspective de compréhension et de conciliation des opposés.

La spiritualité entraîne un travail intérieur de l'être et la laïcité entraîne la lutte contre les discriminations, contre les inégalités sociales et territoriales, c'est une véritable réflexion de fond sur la place des religions et des non-croyants dans la société. La spiritualité détient une valeur morale, par rapport à l'attitude des individus et une éthique qui concerne leur rapport avec la collectivité et les institutions.

Être laïc c'est se refuser de se référer à des prétendues vérités ou valeurs absolues. Comme le dit Henri Pena Ruiz « La laïcité est une structure philosophique garante du respect et de la tolérance de la pluralité » (2003, p.138).

L'éducation recouvre dans cette optique, le rôle important de l'éveil de la conscience et représente le milieu où vérifier par quels dispositifs l'idée de spiritualité laïque peut être transmise. Par une démarche de formation tout au long de la vie, une implication dans le quotidien de la recherche existentielle est possible, proche du sens d'une éducation intégrale (Krishnamurti, 1997), qui reconnaît la sphère du sensible et de l'imaginaire à côté de la compréhension intellectuelle.

Dans l'optique dualiste la spiritualité est assimilable à la religion, mais sa définition n'en suppose pas le même côté organisé, bien qu'il ne l'interdise pas non plus. Cette absence d'organisation, là où elle existe, se révèle peu propice à la propagation de dogmes.

La spiritualité est laïque, anti-idéologique, si elle se fonde sur l'indépendance et la liberté de la conscience.

La laïcité affranchit la spiritualité des contraintes de la foi et lui rend le droit d'exister dans toute sa vérité dans le sens de ne correspondre qu'à soi-même.

Une spiritualité laïque correspond plutôt à une recherche personnelle, une expérimentation continuelle, qui ne se repose jamais sur ses acquis ou ceux des autres. Il s'agit de comprendre les différents plans d'existence et le lien intime avec le cosmos.

Le terrain scolaire entre enseignement religieux et alternative laïque

Ce parcours de connaissance d'une spiritualité immanente et indépendante de tout credo et ses moyens de transmission, est le fruit d'une recherche théorique en sciences humaines, mais aussi d'une pratique de quatre années (2006/2010) d'interventions dans l'école secondaire professionnelle Aldrovandi-Rubbiani de Bologne.

Ici la théorie a interrogé la pratique du terrain scolaire.

Par les interventions dans les cours (Projet *AltrAlternativa* 2006-2008) et d'une recherche-action pour la formation des enseignants (Recherche-action pour l'éducation laïque dans l'école 2008-2010), on a essayé de comprendre comment l'institution scolaire italienne aborde la question toujours plus brûlante, de l'enseignement de la religion qui vise à l'éducation spirituelle des jeunes.

Ce phénomène est porteur d'une profonde problématique plus générale qui est de l'ordre de l'éducation nationale et de l'éthique humaine.

Dans les programmes ministériels italiens, l'enseignement de la religion catholique est prévu dans tous les niveaux scolaires, de l'école maternelle jusqu'au lycée.

La loi prévoit, pour les élèves qui s'abstiennent la possibilité de suivre un enseignement alternatif. Mais, l'activation de cette alternative didactique, étant remise, dans son application, aux instituts scolaires, qui reçoivent toujours

moins de soutiens économiques de l'État, ne se traduit en aucune action concrète et finit par constituer la négation d'un droit reconnu par la Constitution.

Le questionnement si une éducation à la spiritualité laïque est concevable dans notre système éducatif, est surgi de l'expérience du manque et des contraintes dans le système scolaire.

En partant de l'absence d'alternatives à l'enseignement de la religion catholique, l'idée est surgie d'y trouver la place pour intégrer une éducation spirituelle laïque.

L'école nie aux enfants trente-trois heures par an d'activités didactiques et formatives alternatives à l'enseignement religieux et la négation de ce droit concerne un grand nombre d'élèves, notamment 70 % des élèves de l'institut scolaire où la recherche s'est déroulée.

On ne peut pas faire à moins de se questionner en observant la croissance dans les années, du nombre des élèves étrangers provenant des familles d'immigrés, de différentes ethnies et religions, mais aussi de la quantité de non-croyants, athées, agnostiques de nationalité italienne.

Dans l'enseignement secondaire, la fréquentation du cours de religion catholique se réduit à une stricte minorité d'élèves, alors que la majorité des élèves non croyants, en absence d'alternatives, a le permis de sortir de l'école pendant le cours de religion.

La tolérance vers les minorités religieuses, s'est imposée au cours des ans, en donnant la possibilité, avec le choix de l'heure alternative, de ne pas suivre l'heure d'enseignement de la religion catholique à l'école.

Dans la majorité des cas les parents italiens des élèves, de l'école maternelle jusqu'au collège, malgré ils ne soient pas croyants, choisissent pour leurs enfants l'enseignement de la religion catholique, vue l'absence d'une proposition concrète alternative et surtout pour éviter un sentiment de discrimination envers ces minorités d'élèves qui se déplacent de la classe pendant le cours de religion catholique. Ils renoncent à exercer leur droit à la laïcité culturelle et existentielle.

Quelle conscience existe-t-il parmi les enseignants, de l'urgence à donner du sens à ce moment scolaire légitime qui devrait valoriser le libre arbitre et l'autodétermination des élèves ?

Quelle valeur attribuent les élèves de l'école supérieure, où toutes activités formatives sont suspendues dans une exception devenue la règle ?

De là, la considération que cette heure d'enseignement alternatif, refusé dans la pratique scolaire à la plupart des étudiants, pourrait devenir, l'occasion pour imaginer dans la démarche scolaire hebdomadaire, un moment d'éducation à la spiritualité laïque.

Mais ces interrogations s'ouvrent sur des problématiques beaucoup plus amples liées aux approches éducatives et au système de l'éducation en Occident.

Il faut puiser dans les théories les plus proches d'une dimension de l'éducation comme formation permanente, dans l'optique de construction du sujet, pour concevoir la spiritualité laïque dans le milieu éducatif, sans oublier ce que le contexte scolaire peut signifier pour des penseurs comme Jiddu Krishnamurti (1997), Ivan Illich (1971) ou Georges Lapassade (1963).

Recherche itinérante et implication

En partant de la constatation que la vérité ne se trouve pas dans le dogmatisme d'une religion, dans cette étude on a exploré le terrain scolaire, par l'analyse institutionnelle et la recherche-action.

On a tenté l'individuation des approches éducatives et de recherche les plus cohérentes avec la visée de l'exploration et de la découverte de soi et on a toujours retenu que l'implication des élèves et des enseignants, comme des autres opérateurs dans le contexte scolaire, dans ce but de changement, était indispensable.

Le but a été la conception d'une heure alternative comme moment de réflexion sur la croyance, la religion et la sagesse laïque.

Voir mieux dans soi-même, n'est peut-être pas un travail prévu par les fonctions d'un enseignement scolaire, mais il peut devenir un but primaire de chaque éducateur.

Dans les écoles secondaires de deuxième degré il y a la majorité des élèves qui ne suivent pas le cours de religion et la plupart des problèmes et des contradictions par rapport à cet enseignement trouvent dans ce milieu, un champ des problématiques en ébullition.

Des moments de rencontre autour du thème de la spiritualité laïque ont été réalisés pendant les cours, et ensuite avec les professeurs, par un projet de recherche-action pour l'autoformation des enseignants à la conception d'une éducation laïque à l'école.

Les élèves ont répondu par l'implication aux questionnements de manière différente et plus ouverte de leurs enseignants en recherche-action, dans un élan enquêteur sur le côté inconnu de l'existence. Ils ont réagi face à ces questionnements existentiels (la peur, la mort, l'autorité) avec un surplus d'implication et les a laissés avec une plus ample ouverture, presque un étonnement, face à l'existence, dans sa globalité.

Carl Rogers pour lequel l'apprentissage qu'implique un changement dans l'organisation du moi est ressenti comme menaçant et on tend à y résister, constate que « ces apprentissages qui sont menaçants pour le moi sont plus facilement perçus et assimilés lorsque les menaces extérieures sont réduites au minimum et lorsque la menace contre le moi est faible, l'expérience vécue peut être perçue dans ses nuances et l'apprentissage peut avoir lieu » (Rogers, 1999, p. 159).

La laïcité a été le thème de fond qui a permis de placer l'action de la recherche dans une proposition opérante. Plusieurs thématiques ont émergé qui ont touché l'éducation, la morale, l'éthique, la politique et les droits humains.

L'itinéraire sur le terrain a été tracé à petits pas au fur et à mesure qu'on avançait à l'intérieur de la vie scolaire et souvent elle se manifestait de manière imprévisible, voire étonnante, dans un « éthique de la rencontre qui place les critères de validation de la production scientifique dans la découverte de la révélation de l'humain » (Jeffrey, 2005).

Dans ce chemin, rechercher a significé être acteur et témoin, conduire l'enquête en l'improvisant au quotidien.

L'observation de la dynamique des groupes a permis l'acquisition d'une autonomie des groupes et l'élargissement des visions du champ éducatif scolaire.

L'analyse institutionnelle (Authier, Hess, 1987) a exploré les relations entre les acteurs sociaux de ce microcosme, élèves, enseignants, institution éducative, par le regard critique du contre-journal de bord, où le non-dit de l'institution était noté.

Le projet *Altralternativa*

S'est déroulé entre avril 2007 et juin 2008 en impliquant au total quatre classes d'élèves de l'Institut scolaire Aldrovandi-Rubbiani.

Des moments hebdomadaires de débat et d'échange rassemblaient un groupe d'élèves de la deuxième année ne choisissant pas l'enseignement catholique.

Cette proposition est tombée dans un espace scolaire négligé par l'école.

Sauf les étrangers et des élèves provenant de familles de Témoins de Jéhovah (eux-mêmes critiques par rapport à la rigidité des dogmes de leur religion), la majorité des participants a choisi librement de s'éloigner de la doctrine catholique, pas trop pratiquée.

Des lignes pour l'autogestion du groupe ont été exposées afin de permettre une présence participative et non passive.

Différentes thématiques existentielles et sociales ont été débattues :

- L'écoute comme source de liberté. Ce thème, lié au concept de l'autorité de l'orateur, a été toujours préliminaire aux débats.

- Peur et autorité en face d'autonomie et laïcité. Élaborer le thème de l'écoute, permet de saisir la connexion entre l'autorité de l'orateur et la dépendance qui amène à la croyance. C'est sur ce point clé qu'on a travaillé pour comprendre en profondeur ce qu'est l'autonomie des idées et expérimenter une approche laïque à la connaissance. On a abordé le concept d'autorité : d'autorité divine de la religion et de l'autorité incarnée par l'orateur, le type d'écoute nécessaire pour saisir les intuitions, l'exigence d'absence

d'autorité culturelle, religieuse ou identitaire, dans la recherche et la connaissance.

- Croyance et laïcité. Le discours de la spiritualité comme attitude indistincte des êtres humains, la peur de la mort comme cause de l'attachement à la croyance.

Des extraits des journaux des rencontres produits au cours de ces années d'ateliers, permettent de plonger le regard dans la situation concrète du terrain, pendant des moments de questionnement collectif, vécus avec les élèves dans leur milieu scolaire.

La recherche-action pour l'autoformation à l'éducation laïque dans l'école

La recherche-action sur l'éducation laïque, à été réalisée dans le but d'aborder la question de l'indépendance des idées à l'école, par des questionnements réels provenant des praticiens du terrain.

La création du groupe d'une quinzaine d'enseignants participant à la recherche-action, qui ont voté dans le Conseil pour l'approbation du projet dans l'école, a été la première action constitutive. Le parcours entier est disséminé d'actions et de reconnaissances qui confirment l'utilité de la recherche, mais aussi d'inactions, des résistances et des passivités d'où la réflexion sur le sens du travail de groupe trouvait son émergence.

Un nucléé central du groupe fondant et motivé s'est fixé, auquel se sont ajoutés de temps en temps des présences temporaires de professeurs intéressés, mais pas assez impliqués.

L'expérience s'est terminée avec un changement substantiel : l'engagement de l'institut Aldrovandi-Rubbiani à mettre en place dans les années suivantes, les activités formatives et didactiques alternatives au cours de religion catholique et donc, à garantir aux élèves l'exercice d'un droit.

La recherche-action dans le contexte scolaire met en place une fonction importante d'auto-formation. Le groupe est le dépassement de la fragmentation des individualités. C'est une entité collective dont la source est la spécificité de chacun.

Les enseignants membres du chercheur collectif ont posé le problème des motivations dans leur profession.

L'utilité formative de la recherche-action réside dans le processus d'implication avec ses relatives phases de débat, réflexion, élaboration des stratégies d'action et vérification qui conduisent à l'assomption d'une attitude critique des membres enseignants en tant que présent et conscient dans leur contexte opérant.

C'est un processus d'autoformation qui, à partir de la confrontation collective fait que chacun s'équipe des instruments pour aborder la thématique en question et soit dans l'action toujours de manière créative et fonctionnelle pour un changement dans la relation pédagogique.

Il faut notamment comprendre comment cette recherche peut devenir une action politique dans l'acceptation positive et large du terme, une action adressée à la communauté.

L'objectif a été de réaliser une recherche émancipatoire, conçue comme un processus de formation qui retrouve sa rigueur dans la cohérence des interprétations proposées dans les divers moments de l'action.

Les matériaux recueillis pendant les rencontres, publiés aussi sur un site internet dédié (Lumare, 2010), constituent l'archive des interventions.

L'ensemble du travail effectué pendant les deux années scolaires de recherche-action avec les enseignants (2008-2010), apparaît dans son un flux d'élaboration continu, dans un processus unifié par la cohérence des motivations et la présence constante des rencontres, débats et élaborations des problématiques.

La deuxième année, la recherche-action a mieux correspondu au processus qui lui est spécifique : de la planification d'une hypothèse à sa mise en pratique et de l'action à l'observation de sa retombée concrète sur le terrain. Elle s'est terminée avec un travail par l'élaboration collective d'une proposition concrète au Conseil des professeurs de l'Institut : l'adoption des programmes alternatifs à l'enseignement catholique et la nomme des enseignants préposés.

Cette démarche a opéré un changement dans la direction des énergies des enseignants, par rapport à leur implication dans la perspective d'une transformation réelle.

L'objet de la recherche-action a été élaboré avant, mais il a pris forme pendant, les rencontres du chercheur collectif. Il s'est redéfini souvent en relation à la dynamique de groupe, en passant de l'évanescence initiale à sa définition par les débats collectifs qui oscillaient souvent entre le privé et le public, le synchronique et le diatonique, le vécu et l'imaginaire de chacun.

La recherche-action pose ses résultats qui sont, de temps à autre, renégociés, entre le chercheur et les participants à la recherche, ensemble avec la collectivité, pour en susciter ses évaluations.

Le malaise d'être laïc en Italie et la contradiction vécue entre l'athéisme (agnosticisme, non-croyance) et le besoin d'une spiritualité refoulée par l'intellect, se sont révélées tout de suite. Ces contraintes, qui se manifestaient dans des moments inattendus et par des signes spontanés ressortant des débats collectifs et des conversations à deux, se manifestaient surtout par le silence paralysant en face des questions existentielles.

Certains moments de réflexion et de débat dans le parcours de recherche ont concerné en fait, des problématiques souterraines et apparemment secondaires qui s'imposaient au cours du processus d'action et de réflexion collective.

Dans ces cas, la problématique émergée, apparaît décentrée par rapport au sujet de recherche. Des questions qui se sont présentées au début de chaque année de recherche, qui sont fondantes et transversales, ont créé, dans les débats, des vrais moments critiques, parfois sans issue. Ces moments de manque apparent de correspondance entre l'objet de la recherche et les problématiques émergentes, n'ont pas empêché à la recherche-action d'avancer en se faisant mener par les besoins réels de compréhension des praticiens sur le terrain.

Le problème de la formation pédagogique des enseignants en relation à une éducation transversale et à une pédagogie active (Freinet, 1973)

La formation étroitement pédagogique est vécue par les enseignantes, comme une limite dans la conception d'une approche qui puisse élargir d'autres

champs du savoir en sciences humaines. Il s'agit de s'auto-former à une vision plus compréhensive et intégrale de l'éducation, où la fragmentation disciplinaire devient une ressource si elle constitue la source d'un savoir partagé dans un groupe de travail.

Ceux qui ont participé à plusieurs rencontres ont mieux compris dans le cours de la recherche qu'ils étaient un maillon d'une chaîne, indispensable pour la réalisation d'un changement dans le contexte où ils opèrent.

Une analyse a été développée, des habitudes acquises dans l'école à se rencontrer de manière routinière dans des moments prévus par l'institution scolaire et imposés par son organisation bureaucratique. Les moments des rencontres de recherche-action répondaient plutôt à une occasion offerte aux professeurs, de se retrouver en dehors des programmations scolaires, pour faire le point sur l'enseignement de la religion dans leur école en toute autonomie et dans une posture de chercheurs.

La distance entre recherche universitaire et pratique scolaire

La recherche est perçue comme apanage du monde universitaire, comme s'elle ne peut pas être un instrument de croissance formative également pour les professeurs et le déroulement de la profession d'enseignant déterminait la fin d'un processus de connaissance. Elle est considérée comme un moyen pour l'Université pour connaître mieux la réalité scolaire dans le but de produire des recherches dont l'efficacité retombe toujours dans le milieu universitaire.

C'est pour combattre cet usage dévié de la recherche en Italie, qu'il faudrait que les enseignants s'en réapproprient comme destinataires directs de ses produits dans l'école.

La prérogative de la recherche-action est d'amener les membres du chercheur collectif à une plus grande conscience du travail individuel dans l'école, cela grâce à la concomitance entre l'être acteur et objet de la recherche en même temps.

S'autoriser à la recherche de la part de ceux qui opèrent dans l'école, permet de dépasser ce desserrement entre enseignement scolaire et recherche.

La parcellisation du savoir : savoir être et savoir faire

Dés qu'il y a l'occasion, des malaises par rapport au savoir parcellisé et à l'éducation disciplinaire, émergent. Une distance de fond est remarquée, entre l'éducation et l'instruction disciplinaire offerte par l'école. La formation d'un professeur qui accède à l'enseignement secondaire prévoit un parcours coûteux et limité par rapport à la relation pédagogique, centrée plutôt sur les techniques didactiques.

La crise du rôle de l'enseignant

Elle dérive d'une plus grande crise du sens de l'institution scolaire. L'autorité branlante, les difficultés à gérer la classe, prévalent sur le thème central de recherche. Des moments de questionnement collectif ont été consacrés au problème du rapport de l'enseignant avec son rôle éducatif. C'est un point critique qui détermine une émergence que la recherche n'a pas pu méconnaître.

Ce travail sur le terrain scolaire, malgré il s'agit d'un espace institutionnel contradictoire et conflictuel, nous a permis de concevoir la praticabilité d'un enseignement alternatif à celui de la religion catholique, dans l'optique d'une légitimité civile et juridique, tout en restant fidèles à une idée d'un enseignement alternatif qui, pour être efficace dans le milieu spirituel, doit se repenser par rapport aux méthodologies et aux approches pédagogiques.

Une formation qui se fonde sur l'écoute sensible suppose une posture laïque, qui prend ses distances de la Vérité, détachée par rapport au jugement, et impliquée dans le vécu d'autrui en même temps. Cette approche positive et équidistante prépare le terrain pour une évolution vers l'autonomie et pour le développement d'un esprit qui soit critique et en même temps créatif et opératif.

Apprentissage et épanouissement de soi

La spiritualité est essentiellement une transformation du sujet ; cette transformation exige un travail de soi sur soi qui recourt à des exercices et à une forme d'entraînement.

Les interventions sur le terrain scolaire ont été conduites dans le but de créer ces conditions favorables à la méditation et on est arrivé à réaliser des

rencontres productives de sens qu'on pourrait prendre en compte comme des moments de pédagogie active et participative.

Pour concevoir de tels moments éducatifs dans l'école, comme dans le milieu éducatif informel, on fait appel aux principes d'une pédagogie libertaire (Lenoir, 2010) comme attitude, intention permanente en acte, d'où ses fragilités, et non pas à une croyance dans l'infailibilité de la méthode, d'où sa force. Une pédagogie non dogmatique, mais pragmatique, qui repose avant tout sur la conscience et la participation active.

Comment peut-on concilier les exigences de la formation avec celles plus complexes et profondes de l'épanouissement de l'individu ?

On ne peut penser à édifier la liberté dans l'apprentissage que par la foi du sujet dans sa capacité à développer ses propres potentialités, en lui permettant de choisir sa propre voie et de se diriger lui-même dans sa formation.

Se développe une dimension éthique singulière qui est au-delà de la morale inscrite dans les dogmatismes religieux ou laïcs, où un processus d'autorisation est réellement en marche.

L'implication des membres chercheurs dans le processus d'apprentissage requiert la mise en place de dispositifs éducatifs qui facilitent une prise de conscience du sujet sur sa place dans le monde. L'autobiographie, le récit de soi, les histoires de vie, sont conçues comme interfaces entre l'individu et le social, ils nous aident à saisir les moyens d'intervention dans la visée d'une éducation spirituelle.

Individualisation et socialisation sont les deux faces indissociables de l'activité biographique.

Le récit concerne la parole de soi comme procès d'individualisation. Cette démarche biographique permet le développement temporel de l'existence et comporte de prendre en compte l'itinéraire de la vie.

L'approche intellectuelle crée des discriminations, des distinctions et des catégories et l'éducateur peut travailler à ce déconditionnement et accompagner l'autre dans une nouvelle représentation de soi comme illimitée et reliée.

Par une approche transdisciplinaire en éducation, on dépasse l'identification des aspects communs ou spécifiques des domaines disciplinaires : et on va au-delà du regard de l'extérieur sur des domaines différents de la construction du savoir. La transdisciplinarité unit tous ces aspects et se traduit en une approche éducative en vue d'une augmentation de la connaissance de soi et de sa place dans le monde.

Une vision holistique est lieu de ressources et de renforcement de la personnalité qui construit une représentation unifiée de soi dans l'éloignement d'un monde dont l'évolution s'inscrit davantage dans la séparation et l'atomisation.

Pour tracer un chemin possible vers l'éducation à la spiritualité laïque, il faut partir du présupposé que l'indépendance d'esprit, la créativité, la confiance en soi sont facilitées lorsque l'autocritique et l'auto-évaluation sont considérées comme fondamentales et que l'évaluation par autrui est vue comme secondaire.

La découverte de la spiritualité laïque ne se fait pas par son enseignement, mais dans son épanouissement, quand le climat est celui d'une telle liberté qu'au-delà des différences implicites en chacun, il semble qu'il existe une trame sous-jacente commune. « Lorsque l'être humain est intérieurement libre de choisir ses valeurs profondes, il a tendance à choisir comme valeurs ces objets, ces expériences, ces objectifs qui contribuent à sa propre survie, à son propre développement et à son épanouissement, ainsi qu'à la survie et au développement d'autrui » (Rogers, 1999, p.254). Éduquer à la spiritualité laïque serait plutôt un processus d'apprentissage continu qui se fait par l'expérience. « Le moi et la personnalité émergeraient de l'expérience, au lieu de voir l'expérience traduite dans une structure du moi préconçue » (*Ibidem*).

C'est la relativité des savoirs qu'il faudrait enseigner, cela aurait pour conséquence d'arrêter l'exclusion d'autres systèmes de connaissance.

La spiritualité laïque pourrait donc, devenir partie intégrante du système éducatif, par une approche à l'enseignement qui devient une expérience humainement fructueuse, une expérience personnelle profonde qui aboutit à une communication plus directe, à une compréhension de soi plus fine, à plus d'authenticité individuelle et aussi à une et à une plus profonde acceptation d'autrui.

Bibliographie

- Authier M., R. Hess, 1987, *L'Analyse Institutionnelle*, Paris, PUF.
- Freinet C., 1973, *La scuola del popolo*, Roma, Editori Riuniti
- Illich I., 1972, *Une société sans école*, Paris, Seuil.
- Jeffrey D., 2004, « Le chercheur itinérant, son éthique de la rencontre et les critères de validation de sa production scientifique, Recherche qualitative et production de savoir », *Recherches Qualitatives*, n°1, 2005, [en ligne] <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Actes%20ARQ/texte%20Jeffrey%20actes.pdf>
- Krishnamurti J., 1997, *De L'éducation*, Paris, Delachaux et Niestlé.
- Lapassade G., 1997, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Anthropos.
- Lenoir H., 2010, *Education, autogestion, éthique*, St Georges d'Oléron, Editions libertaires.
- Lumare G., 2010, *Ricerca-Azione per l' Educazione Laica*, <http://ricerca-azione-formazione-e-laicita.over-blog.it/>, [dernière mise au jour 21/6/2010]
- Peña-Ruiz H., 2003, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard.
- Rogers C., 1999, *Liberté pour apprendre*, Paris, Ed. Dunod.

Notes de lecture

L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité

François Jullien
Paris, Ed. Galilée, 2012.

Voici une publication à point nommé, celle de la Conférence prononcée 8 Décembre 2011 par F. Jullien comme leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité du Collège mondial¹. Incontournable, même, pour ce numéro de PF sur la spiritualité et l'interculturalité.

Le pas de côté emprunté par le philosophe féru de l'architecture philosophique gréco-latine, pour se confronter au mode de pensée chinois, l'amène à puiser dans sa propre expérience pour nous aider à en tirer quelque profit. Comment penser l'autre et s'y confronter ? Et autrement qu'en termes de différences ? Au bout du compte, faut-il poursuivre la quête d'un *universel* qui aurait en charge et pour tout compte de faire fonction de liant de notre humanité pour nous y relier comme religion (comprise au sens premier du terme) ? Notion d'universel arrimé unilatéralement par l'Occident « à partir de sa seule expérience ».

Comment, autrement dit, se départir d'une « inter-culturalité » pensée comme simple juxtaposition de briques dont il faudrait s'assurer du bon jointage ou encore d'une trans-culturalité de cultures qui seraient traversées d'une même essence qu'il s'agirait d'exhumer pour les transcender dans leurs différences ?

Il y a bien là un enjeu aussi vieux que l'humanité. Avec cette figure d'Alexandre, qui rompt avec cette vision de l'autre (non hellène) comme barbare non-humain, se marie avec Roxane, princesse de Bactriane, afghane d'aujourd'hui, contre ses propres généraux mariés de force aux princesses perses et qui lui ont interdit la traversée de l'Indus, la porte de l'Orient contraignant l'empereur à recevoir les brâhmans hindous sur ses berges : l'universel est en marche, par une intégration à coups de mariage et de lignage et de conquêtes autant guerrières qu'amoureuses. Ou encore celle de

¹ La Chaire de François Jullien est le fruit d'un partenariat entre la Fondation Maison des sciences de l'homme, PSA Peugeot Citroën et l'Université de Paris Diderot.

Montaigne, quand la découverte du « Nouveau Monde » donne accès à l'étrangeté, ce qui lui fait dire « Nous n'avons aucune communication à l'estre »². Vieille hésitation entre un universel englobant ou des hybridations impossibles : l'interculturalité se fait « tour de Babel » ou traversée d'une culpabilité impuissante.

François Julien nous donne les outils pour « penser autrement ». Et d'abord se départir de la *différence*, qui institue des *essences*, identités ou autres. Le verbe « être » n'existe pas dans la langue chinoise et dispense, si l'on peut dire, des propos sartriens d'une « existence [qui] précède l'essence ». Par contre, travailler l'écart, et donc la tension nous invite à valoriser les marges : nous sommes tous des marginaux de notre propre culture, en ce que nous nous aventurons dans des explorations sous tension. Des expositions, plutôt, « ex-position », sous le signe de la « sérénipidité », notion reprise par F. Flahault qui s'interroge sur sa propre (et relative) « autonomie » à partir des leçons de vie inscrites dans les contes qui traversent les différentes cultures : « Loin de situer l'autonomie dans la capacité de penser ou d'agir par soi-même, [les contes] présentent l'autonomie comme le fruit d'une attention gratuite portée à autre chose qu'à soi, le fruit d'une interaction adventice et non programmée entre soi et quelque chose ou quelqu'un autre que soit »³.

Et dans cet « entre » que l'auteur nous invite ainsi à produire, n'est-ce pas l'« esprit », non pas substance ou instance immanente ou transcendante, mais la dynamique et le souffle de ce qui traverse dans ces grands espaces « d'entre », pour reprendre l'origine même du mot « spirare, respirer » ?

De l'autonomie, de l'interculturalité, de la spiritualité : le livre de F. Julien ne se résume pas, c'est une conférence qui s'écoute. A considérer par un pas de côté, dans l'écart avec sa propre expérience pour faire travailler « l'entre ».

André Moisan
Laboratoire LISE CNRS-Cnam

² Montaigne, *Les Essais*, Paris, PUF, 1988II, p.601

³ Flahault F., « Comment je suis devenu (relativement) autonome », in *Revue du MAUSS*, 2011/2, n° 38, p.167

Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?

par Liogier Raphaël
Paris, Armand Colin, 2012.

La thèse de ce livre prend à contre-pied celle de la post-modernité exprimée par J.-F. Lyotard : non, nous dit l'auteur, les grands récits ne nous ont pas abandonnés. Certes, celui de la modernité, tel qu'il s'est exprimé s'est essouffé. Mais au moment où au contraire il déploie toutes ses potentialités, enracine l'individu dans ses choix et ses droits pour un développement qui lui est propre en même temps qu'il participe de plain pied à cette société horizontale dont les « chaînes d'interdépendance », pour s'exprimer comme N. Elias, atteignent les limites du globe, c'est ce moment-là où les thuriféraires de la modernité s'alarment d'un changement de bord.

Le grand récit n'a pas disparu. S'il n'a plus les traits prométhéens de la révolution industrielle, il existe bien. Celui qui alimente le sens de la vie, qui « donne raison de se lever le matin » (p. 252), tient dans cette religion « individualo-globaliste », qui n'est qu'une traduction argumentée, alimentée de faits multiples et pourtant cohérents entre eux, de l'analyse déjà avancée par A. Giddens des deux axes majeurs de notre période : l'axe extensif de rapports à l'échelle du monde, et celui intensif de la « construction réflexive de soi ». L'individu s'intensifie et s'ouvre à toutes les dimensions de son être en même temps que ses liens « s'ex-tensifient », au point d'en faire une religion. Telle est la thèse.

Raphaël Liogier a des arguments à faire valoir. Par sa position d'observateur, d'abord. Il a pris la suite de Bruno Etienne - protestant d'origine, arabisant et empathique avec l'islam dont il fut un compagnon de route exigeant et discutant⁴, franc-maçon déclaré, adepte des arts martiaux orientaux sinon de certaines de ses spiritualités, fondateur de l'observatoire du religieux à Aix-en-Provence - pour animer cet observatoire qui, on l'a bien noté, se veut être la vigie, non pas des religions, mais du fait religieux. Et de son poste

⁴ Une de ses thèses était que la France constituait une chance pour l'Islam : les musulmans, affranchis des tutelles spirituelles des pouvoirs temporels de leurs pays d'origines, pouvaient retrouver les moments de grâce de son passé, à Bagdad tout particulièrement, où le débat entre courants d'interprétation et écoles était de rigueur.

d'observation, l'auteur glane et multiplie les faits, pour les organiser en véritable architecture.

Il a le style pour le dire, qui accompagne la description : « L'individu post-industriel est individu non à travers son âme indivise, non par le territoire clos de sa psyché auquel renvoie le territoire clos du monde, du cosmos (espace stable et ordonné), mais par la fuite son être vers l'infini (le non-fini, non limité) » (p.38). Cette fuite s'organise selon des scénarios multiples, dont l'Extrême-Orient, constitue un « lieu d'encodage » mais concerne aussi bien l'habitat (de maisons qui se fondent dans leur environnement pour être en connexion permanente avec la Nature) que l'alimentation, la détente qui devient méditation, les retours réflexifs sur un en-soi, source de connaissance... Et ceci ne manque pas de stabilité : « la religion à la carte ne consiste pas à passer vraiment d'une croyance à une autre, mais d'une esthétique à l'autre sur une scène mythique stabilisée ».

L'individu n'est pas le seul élément de la composition. C'est de toute une infrastructure jouant comme superstructure dont il s'agit.

La religion a ses universités (Boulder, dans le Colorado, pour ne citer qu'elle, spécialisée dans le développement durable et dont la devise est *Transform yourself, Transform the world*, ou encore la Maharishi University of Management, dans l'Iowa, du nom du gourou indien des Beatles, qui considère que la formation des managers repose sur une *Consciousness-based education*. Elle traverse même l'activité de travail, comme l'éthique protestante en son temps : l'ethos créatif devient le mode de l'ingéniosité, graine et fruit du développement de soi.

Elle a sa bureaucratie, avec l'ensemble des ONG transnationales qui, depuis 1945, constituent une nébuleuse dans laquelle se retrouvent les pentecôtistes comme la *World Vision*, les organisations juives et islamistes, mais aussi bouddhiste comme par exemple la *Soka Gakkai International*, présente dans 177 pays. Elle a aussi ses entrepreneurs du salut, où les micro-entrepreneurs émergent particulièrement, avec leurs stages, l'organisation de leurs festivals, etc.

L'internet porte évidemment son écot à la religion, par le jeu d'un je qui s'extériorise, s'expose, et permet à ce je en jeu de s'adresser au « "tu" intérieur ».

Mais elle a surtout sa grammaire, autour de trois thèmes : la gnose, la créativité, le bien-être qui se combinent selon des propriétés

d'interchangeabilité (une même valeur comme l'authenticité pouvant se cristalliser dans l'un ou l'autre des termes), de conjonctivité (ils articulent dans leur combinaison une tension à la fois intensive, mobilisant ainsi la profondeur de l'être, et extensive, orientée vers l'univers) et de commutativité. Le tourisme spirituel aussi bien que la pratique du *Qi Gong*, l'alimentation bio à résonnance « retour originel à la nature » ou encore le coaching qui révèle à l'individu les profondeurs de son être, la méditation ou encore les articles de presse de grande diffusion prônant la paix intérieure pour développer ses capacités, etc. peuvent ainsi se lire ainsi à travers cette grammaire, tant il se révèle que le mythe individuo-globalisante structure, selon une logique de trois cercles concentriques, non seulement le champ du religieux, mais aussi des activités de bien-être et de spiritualité et encore celui du social (schéma p. 92).

L'auteur enrichit encore la scène du mythe par ses décors. Parce que celui-ci se joue dans le grandiose, dans « l'hyper », dans des dimensions qui se renouvellent sans cesse par le haut dans une perpétuelle tension hyperbolique. Ainsi, la référence à la science devient hyperscience et en cela plus qu'une science en se surpassant pour éponger ses erreurs du passé. La scientologie en fait partie, mais aussi Urantia, la kinésiologie (la science des énergies dans le corps), etc. Il en est de même de l'hypertradition, qui remonte à la source comme le saumon le lieu des fraies, retrouvant ainsi sorciers et chamans, mais aussi la capacité ainsi ouverte de les hybrider pour de nouvelles naissances (le Yoga hébraïque, par exemple, fait partie de ces rejetons). Et, pour finir le tryptique des décors scéniques : l'hypernature, dans cette quête de fusion avec une nature originelle, vierge de toute impureté, censée être au fondement de soi et du monde.

Ce mythe jouant sur fond de tensions hyperbolisantes a ainsi la vertu de fonder un « nouvel être ensemble »

Belle observation que ce processus de globalisation à l'œuvre par les rencontres émerveillées des traditions orientales (la même chose se joue pour le chamanisme, les civilisations amérindiennes, etc.) et leur arraisonement occidental : « L'extrapolation sur la merveilleuse différence de l'autre est, au fond, non seulement un émerveillement pour soi-même mais aussi un discours qui s'impose à l'autre, le contraignant à jouer dans un scénario écrit pour lui » (p. 45).

Mais revenons à la thèse du livre : il ne s'agit pas de rupture, mais au contraire de prolongement, sinon d'épanouissement de la modernité. « L'on a fâcheuse tendance à confondre la modernité en puissance, l'aspiration théorique, les déclarations comme celles des Droits de l'homme, les déclamations sur la liberté et l'égalité, ou encore les idéologies organiques comme la laïcité républicaine, avec la modernité en acte, celle qui commence à peine à être vécue, aujourd'hui comme une réalité quotidienne par des millions d'individus » (p.219), ce qui ne veut pas dire que les solidarités se délitent mais se reconstituent autrement « dans des conditions, à des échelles, à des intensités, à des profondeurs, et avec des durées différentes que celles de jadis » (p. 220).

L'auteur concède donc un post-industriel mais récuse une post-modernité. Il réfute cette perplexité attribuée par U. Beck au préfixe *post-* accolé à la modernité. Davantage encore : la qualification même de post-modernité est en soi profondément moderne, en ce qu'elle traduit ce trait qui la caractérise d'une société toujours en redéfinition d'elle-même.

Et qu'on ne lui objecte pas le fait que ce mythe n'est que le supplément d'âme d'une minorité des quelques millions d'humains gavés d'une sécurité matérielle de sociétés pacifiées, ignorant des conditions nouvelles et extraordinaires, historiques (les décennies passées sont miraculeuses par la paix assurée en Europe) autant que géographiques, dans l'océan de précarité et de violence qui constitue la condition humaine des milliards d'hommes et de femmes des autres continents. Cette stabilité assurée donne la force de l'imprégnation aux cultures qui en deviennent hyperbolisées par le regard individualo-globaliste : les aborigènes, les bédouins, les cultures ancestrales sont ainsi métabolisés pour son meilleur profit.

La force de proposition de l'auteur est en même temps sa faiblesse. Elle tient à l'embrigadement, dans cette religion individualo-globaliste, de phénomènes aussi hétérogènes que les sports à haut risque, la nourriture bio, l'écho de «l'athéologie » épicurienne-hédoniste d'Onfray ou encore l'engagement des jeunes recrues des grandes écoles dans des projets humanitaires. Ces multiples manifestations ne sont que l'expression plus ou moins éloignée d'un même noyau central en fusion qui irradie, son noyau religieux, celui de la Gnose qui s'alimente de toutes les religions pour les dépasser.

Entreprise conceptuelle forte, dont les étayages ne manquent pas. Gageons qu'elle suscite le débat.

Dernière question : au fond, Raphaël Liogier est-il un croyant et l'adepte de la religion qu'il décrit ? Parfois teinte le regard amusé de l'observateur distancié à qui on ne le raconte pas... En considérant le sociologue, selon la leçon de Durkheim, comme marchant dans la rue et posté à la fenêtre pour se regarder marcher dans la rue, quelle est la « marche » de l'auteur et où se situe-t-il dans ce flot religieux ? Que faire de la « rupture épistémologique » dans le contexte individualo-globalisant ? Comment peut-elle coexister au sein d'un mythe et de paradigmes qui renversent les chemins d'accès à la connaissance ?

André Moisan
Laboratoire LISE CNRS-Cnam

Rendez-vous en Galilée, Journal de voyage à vélo,

par Gaston Pineau
Paris, L'Harmattan, 2012

Il y a des livres qui ne sont pas des livres. Pas question de papier ou d'imprimerie. Rien de raffiné et quelque peu présomptueux, de « faire du livre » : introduction, chapitres, sous-chapitres, conclusion... Tout est bien rangé, organisé, logiquement élaboré, y compris préface et sommaire. Rien de tout cela.

Il y a des livres apparemment fragmentés qui sont, au contraire, parcourus par une extrême cohérence souterraine. Il faut les lire et relire deux, trois fois.... Parce qu'ils sont plus que des livres. Témoignages? Plus que cela. Il y a dans le témoignage un propos, un projet plus ou moins défini, qui implique en tout cas la séparation entre pensé et vécu. Non. Ce n'est pas ça.

Il y a des livres qui vont au-delà de la littérature. Ils sont des expériences directes, sans médiation. J'ose dire « sauvages ». Chair et esprit, fatigue musculaire et tension spirituelle s'entrecroisent. Ce sont, en effet, des tranches de vie encore sanglantes, offertes aux lecteurs, sans protection logique.

Contre le vent, la pluie, la poudre, la neige et juste après, dans les pays méditerranéens, sous un soleil cruel, ce journal d'un voyage à vélo a quelque chose d'incroyable. Il a la troublante qualité héroïque de la simplicité franciscaine.

Pour commencer, c'est un vrai voyage. De ce point de vue, c'est une réinvention et par là un classique. Je pense aux aventures sur le Mississippi de Huckleberry Finn de Mark Twain. Plus proche de nous, aux excursions, à pied, de l'Écosse native à la Bretagne, de Robert Louis Stevenson (in *Travel with a donkey*). Non. Ce n'est pas ça seulement. Le vélo permet un contact original avec la nature. Aujourd'hui on dit que tout le monde voyage. Avec les « low costs » compagnies aériennes on peut se déplacer, très vite, d'un continent à l'autre. Cela semble évident. Mais c'est une évidence trompeuse. La vérité est qu'aujourd'hui, on ne voyage plus.

On est transporté ; plus précisément on est catapulté, en quelques heures, d'un lieu à l'autre de la planète, au-delà des montagnes et des océans. Le vrai

voyage comme « travel », qui vient de « travail », « travaglio », et qui signifie souffrance, endurance, fatigue, est simplement fini.

L'originalité du journal de Gaston Pineau est ici : le voyage comme expérience quotidienne de l'ailleurs, la surprise de nouveaux paysages, l'angoisse et la joie de la découverte, « le débat intérieur pour conjuguer l'attraction de la beauté locale avec la préoccupation de la distance à parcourir » et, en même temps, l'enivrante connexion de la géographie avec la cosmogonie, de l'empathie créatrice avec la « noosphère ». Du nord brumeux à la Méditerranée brûlante à l'Orient, à la Terre Sainte, à ce petit, pauvre, aride morceau de terrain où Moïse, Jésus et Mohammed sont venus.

Ce journal d'un voyage à vélo a quelque chose d'incroyable. Je suis tout à fait d'accord avec Eloi Leclerc et Pierre Dominicé. Ce n'est pas le tour de France. On ne passe pas à coté ou à travers le paysage. On contemple. Gaston Pineau est l'inventeur de la contemplation en mouvement.

Dans son reportage, il contemple le paysage qui contemple lui-même qui le contemple. C'est une dialectique relationnelle qui permet à Gaston Pineau de vaincre la résistance opaque de la matière, faire sa réconciliation avec la nature, et la transformer en sublimation créatrice. La forêt bouge; elle est en marche. Les arbres, comme François d'Assise le savait bien, parlent, peuplés des oiseaux qui le matin commencent leurs prières harmonieuses.

Le voyageur ne sait pas où il pourra, le soir, se reposer, manger quelque chose, s'endormir. Gaston Pineau a réinventé le voyage apostolique laïc. Comme pour le Saint d'Assise, il arrive que, le soir, quand la pluie continue, et que le froid humide et inquiétant de la campagne nocturne saisit les os des humains, Gaston Pineau n'as pas d'abri, le monastère est fermé, il ne sait pas où trouver un logement. Dans un livre précieux (Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, G. B. Mohr (Paul Sieberk, 1979), je trouve que Saint Paul, le grand voyageur, le créateur des Christianismes comme organisation, connaissait ces problèmes de survivance pratique. Contrairement aux charismatiques, il continuait à travailler sur les filets des pêcheurs pour assurer son autonomie. A l'aide de son vélo, une étape après l'autre, Gaston Pineau construit, jour après jour, le texte, c'est-à-dire le tissu de ses relations interpersonnelles, la base franciscaine de la participation de l'humain à l'humain. Les fragments de son expérience pure, ouverte, enthousiaste

deviennent dans ses mains les anticipations d'une totalité cosmique, où le hasard n'est que la grâce d'un dieu qui a la pudeur de sa bonté.

Avec Pineau nous sortons heureusement, et finalement, des dichotomies de la pensée occidentale. Socrate voyait dans la mort la libération du corps pour atteindre les idées éternelles. Pineau reconnaît enfin que l'homme n'est pas seulement dans la nature. Il est nature : nature et culture, histoire et structure. On a enfin le retour à la réalité cosmique primordiale. Lorsque le soir tombe, tout se tait. Le monde n'est plus là. Être. Être dans l'Être. S'accepter comme partie de l'Être, corpuscule négligeable et précieux dans la grande symphonie de l'univers.

Franco Ferrarotti
Université de Rome

Pratiques de formation / Analyses

Numéro	1	Aménagement, management, déménagement. Epuisé	1981
Numéro	2	Apprendre à réapprendre. Epuisé	1981
Numéro	3	Les aspects socio-économiques de la formation. Epuisé	1982
Numéro	4	Education des adultes. Sciences de l'éducation. Epuisé	1982
Numéro	5	L'éducation et les défis interculturels. Epuisé	1983
Numéro	6	Chômage Formation. Epuisé	1983
Numéro	7	La formation à l'écologie et à l'environnement	1984
Numéro	8	Imaginaire et éducation 1. Epuisé	1984
Numéro	9	Imaginaire et éducation 2. Epuisé	1985
Numéro	10	Former les enseignants. Epuisé	1985
Numéro	11-12	Ethnométhodologie. Epuisé	1986
Numéro	13	Relations Universités/entreprises	1987
Numéro	14	La reconnaissance des acquis: enjeux, terrains... Epuisé	1987
Numéro	15	Culture d'entreprise et formation	1988
Numéro	16	Paradoxes du travail social I	1988
Numéro	17	Culture technique et formation	1989
Numéro	18	Recherche-action et formation	1989
Numéro	19	Paradoxes du travail social II	1990
Numéro	20	L'approche ethnographique : l'école et la formation. Epuisé	1990
Numéro	21-22	Le devenir du sujet en formation l'influence des cultures autres..	1991
Numéro	23	Education et psychanalyse	1992
Numéro	24	Les IUFM	1992
Numéro	25-26	La multiréférentialité en formation et sciences de l'éducation. Epuisé	1993
Numéro	27	L'entreprise : l'économie du sens. Epuisé	1994
Numéro	28	Microsociologies : interactions, approches institutionnelles. Epuisé	1994
Numéro	29-30	Les orientations des sciences de l'éducation à Paris8. Epuisé	1995
Numéro	31	Les filiations des histoires de vie en formation	1996
Numéro	32	Socialanalyse et Ethnosociologie	1996
Numéro	33	Analyse institutionnelle et formation : L'AI dans les murs	1997
Numéro	34	Analyse institutionnelle et formation : L'AI hors les murs	1997
Numéro	35	Informatique et formation	1998
Numéro	36	Le devenir de la multiréférentialité. Hommage à Jacques Ardoino	1999
Numéro	37-38	Le travail de l'interculturel. Nouvelles perspectives pour la formation	1999
Numéro	39	Réforme de la pensée, pensée de la réforme. Entretiens avec Morin	2000
Numéro	40	René Lourau : analyse institutionnelle et éducation	2000
Numéro	41-42	Expérience et formation: autour des lois sur la reconnaissance des acquis.	2001
Numéro	43	De la critique en éducation	2002
Numéro	44	Ecriture et formation	2002
Numéro	45-46	Regards autres sur l'éducation en Chine.	2003
Numéro	47-48	Anthropologie et formation	2004
Numéro	49	Les pratiques contemporaines de l'éducation populaire	2005
Numéro	50	Corps et formation	2005

Numéro	51-52	Les temporalités éducatives. Approches plurielles	2006
Numéro	53	Que peut-on attendre des injonctions au projet ?	2007
Numéro	54	Les communautés de pratiques	2008
Numéro	55	Approches non-francophones des histoires de vie en Europe	2008
Numéro	56-57	Georges Lapassade : une pensée critique en action	2009
Numéro	58-59	Usagers-Experts : la part du savoir des malades dans le système de santé	2010
Numéro	60-61	Former des managers	2011
Numéro	62-63	Le journal pédagogique : outil de conscientisation de l'expérience	2012

Collection thématiques

Numéro	spécial	Reconnaissance des acquis. Etude à caractère documentaire	
Numéro	spécial	Expériences Nord-Américaines en reconnaissance et validation des acquis	1990
Numéro	spécial	Reconnaissance des acquis et outils d'évaluation	1990
Numéro	spécial	Le portefeuille de compétences	1992
Numéro	spécial	Les acquis personnels et professionnels de l'enseignement supérieur	1994
Numéro	spécial	Reconnaître et valider les acquis tout au long de la vie	1997
Numéro	spécial	Professionaliser les acteurs de la V.A.E.	2007