

La quête de sens comme recherche de liens entre approches formelles et informelles dans la problématique des histoires de vie

Patrick PAUL*

*Université François Rabelais, Tours, Laboratoire des sciences de l'éducation,
E-mail Address: docppaul@wanadoo.fr

Abrégé‡

La question du sujet rencontre donc au total trois obstacles révélateurs de soi : celui de la « *corporalisation* » (le biologique), celui de la socialisation (le psychologique), celui enfin de la « *subjectivation* » (le spirituel). Autrement dit, la quête identitaire supposerait de traverser trois zones de résistance différentes avant d'espérer expérimenter la réalité toujours fuyante d'un sujet transcendantal, grâce à sa forme imaginaire, certes cachée mais expérimentée phénoménologiquement comme un lieu où s'incarne l'esprit et où se spiritualise le corps.

L'ensemble insiste sur l'approche phénoménologique, comme volonté de jonction entre « *res cognitans* » et « *res extensa* », ceci afin de rapprocher le sensible et l'intelligible et sur l'approche épistémologique qui demande de ne pas séparer la connaissance issue des sciences de l'histoire de vie, considérée comme lieu de reconstruction.

‡ *Le résumé a été rédigé par l'éditeur en utilisant des fragments du texte de l'étude.*

La recherche de sens dans la problématique de histoires de vie supportées par une approche phénoménologique configure la sensation, le ressenti, l'émotion - c'est à dire les expériences vitales essentielles, marquantes - selon une intentionnalité et des significations qui peuvent se trouver différentes selon les moments. Mais toujours le sens s'appréhende comme signe et direction sitôt que le sens perçu, comme manifestation visible, révèle d'autres dimensions, cachées mais cependant présentes, de la personne.

La formation, comme action de former ou de se former, prête (il n'est qu'à lire l'énoncé du dictionnaire Larousse sous ce mot) à de nombreuses interprétations. Parmi ces dernières, l'approche philosophique retient la formation comme signifiant le principe d'organisation interne et d'unification de l'être, la succession des degrés de finalisation de la forme correspondant au processus de perfectionnement de l'être.

Le problème de la relation de l'être et de la forme, celui de ces transformations successives suppose du paradoxe de l'articulation contradictoire entre principe formel, moule de l'apparence configurant transitoirement la contingence comme traces, et la réalité informelle de l'être, son insaisissabilité d'essence transcendant nécessairement toute forme. Il est donc un jeu, tant dialectique que contradictoire, entre formel et informel, ce dernier exprimant la subjectivité de chacun au cours de l'apprentissage et de l'expression formelle et un incessant passage entre l'un et l'autre impliquant les concepts de transformation, d'information. L'informel dans ce contexte, comme abstraction réfutant les représentations classables et reconnaissables devient alors le niveau de réalité sans doute le plus à même de favoriser l'accès à une expérimentation, certes voilée, mais « simple » de l'être.

Si la forme correspond au principe d'organisation interne des apparences, l'informel renvoie ainsi à son dépassement ce qui, en quelque domaine que ce soit, pose à la fois d'un côté la question des normes (biologiques, psychologiques, sociétales...) et de leur transgression, inhérente à leur réalité et de l'autre la relation entre le régime de l'illusion formelle, témoin d'idolâtrie et de fantasmagories, et la forme révélatrice des traces informelles de la présence, construction phénoménologique de l'esprit. Le récit, l'image, le symbole deviennent ainsi les signes d'une réalité cachée, ils témoignent d'une dimension informelle dont la réalité nous échappe. L'exploration du formel présuppose ainsi d'une part invisible, agissante et agente, de même nature afin de recomposer l'unité. La relation entre formel et informel dès lors, à finalité éthique, se déploie identiquement à celle du multiple et de l'un, des valeurs universelles et des impératifs personnels.

Le rapport des relations entre formel et informel pourrait s'entendre comme celui des relations entre l'apparent (*zâhir*) et le caché (*bâtin*) dans la théologie mystique chiïte dont traite abondamment H. Corbin. Mais s'il existe des sens multiples non exclusifs les uns des autres, c'est par un cheminement, une transformation intérieure que leur élucidation intellectuelle s'opère. Cette posture, d'évidence herméneutique est tout autant phénoménologique dans la mesure où la phénoménologie ressort bien du dévoilement de la sensation, de ce qui est caché sous l'apparence objective des choses considérées comme des phénomènes (G. Lacaze, 2000, p. 52) : « derrière le phénomène, derrière le sens apparent, manifeste, il s'agit pour le phénoménologue herméneute, de dévoiler le sens caché, ce qui n'apparaît qu'à celui qui est capable de le recevoir » dans la mesure où un lien existe entre modes de comprendre et modes d'être, entre épistémologie et ontologie dans la phénoménologie. Le monde des phénomènes, organisé et connu par les différents degrés de la raison dans sa progression logique, joue avec le déterminisme et le savoir. Mais il postule dans une dynamique relationnelle et paradoxale un non déterminisme, un non savoir (le monde du noumène) à jamais antinomique.

1) Une phénoménologie de l'être dans l'espace et le temps

L'histoire de vie se conçoit donc comme recherche et construction de sens à partir de faits temporels personnels (G. Pineau ; J-L Le Grand, 1996). Ce qui importe, c'est que l'espace et le temps sont des formes certes distinctes (G. Durand, 2003, pp. 24-27,) mais dont la possible réunification change la nature même de ces deux entités en leur donnant un sens. L'être - là (Dasein) est à entendre comme « être-au-présent » de nous-mêmes, comme manière d'être dans l'instant, comme « présence ». Dès lors l'anamnèse comme récurrence, récursivité du temps devient une manière de retrouver, dans la relation à

l'espace et au temps qui lui est conjoint, un certain type d'expérience au présent, relation à la base du sens. C'est donc le phénomène du sens qui est support de la fondation ontologique, les modes de l'intelligence (les niveaux logiques), sous-jacents aux modes phénoménologiques de la perception et les modes de l'essence devenant les deux faces indissociables du réel. Le temps, sitôt qu'il redevient « *kairos* » en se reliant à l'espace (*topos*), laisse transparaître l'individuation comme figure temporelle de l'espace, récit visionnaire (H. Corbin). Ce renversement du temps en espace emblématique¹ accessible à l'*imaginatio vera*, devient récit d'images, *Mundus imaginis*, récit et « récit » englobant d'images (G. Durand, 2003, p. 40). Mais réciproquement, sitôt que l'histoire devient image, le lieu des épiphanies plurielles et concrètes engendre le temps de l'âme, la pérégrination « exodique » de l'exilé (G. Durand, 2003, p. 40). Les aires qui signalent les « *topoi* » sont des aires de signification sémantique, des matrices qui ordonnent le temps au sein d'un même ordre spatial. L'espace et le temps, dès lors qu'ils ne sont plus disjoints, deviennent les deux faces d'un processus d'unification et de signification de l'être qui se dévoile dans et par le temps mythique et spatialisé du récit.

C'est dans la direction de l'individuation ici soulevée qu'il faut aller si l'on souhaite comprendre et légitimer le courant des histoires de vie. La naissance même de ce courant, dès le 4^{ème} siècle avant J.C en Grèce, en témoigne. Un groupe peu discipliné, se considérant "philosophe", lance en effet l'aventure des "*bios*". Ce sont les socratiques, qui en font une pratique pédagogique (nous dirions aujourd'hui une méthodologie), tentant de répondre aux préceptes de Delphes "connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers et les Dieux". Pour parler de cet art naissant, Socrate, fils de sage-femme, parle de maïeutique, d'accouchement de soi par les idées logées en soi (le *bios* : maïeutique). Comme le souligne G. Gusdorf (1990), le vecteur temporel de l'autobiographie n'est ni rétrospectif

¹ Voir dans la médecine traditionnelle chinoise les relations entre les systèmes emblématiques du *Hetu* et *Luoshu*

ni projectif mais inchoatif, ouvrant sur des commencements, des genèses, des naissances. Entre la chronologie des histoires et l'achromie des lois et des modèles, les histoires de vie ouvrent une tierce voie orientée vers la recherche des sens.

Nous pouvons établir d'autres filiations entre les approches contemporaines des histoires de vie et divers courants plus anciens comme celui de la "*bildung-formation*" au XIX^{ème} siècle mais qui s'enracine, de façon plus lointaine encore, chez Maître Eckhart au 15^{ème} siècle ou chez Chrétien de Troyes, au 13^{ème} siècle (P. Paul, 2002).

Le courant de la *bildung*, en particulier, est en Allemagne intégré au courant des sciences de l'esprit et se traduit par « éducation de soi ». Référant, en premier lieu, à Goethe il a été initié par Diltey. L'interrogation du récit de formation, d'ordre à la fois anthropologique et spirituel, pose la question de la structure et de la transformation de la conscience individuelle et de son rapport au social. Le récit de vie, dans ses fondements, s'apparente à une ontogenèse qui interroge la façon dont un individu devient ce qu'il est. Mais par sa racine étymologique même la *bildung*, comme image (*bild*), renvoie à la façon dont la vie, à la fois révèle l'image archétype qui se love dans l'intime, au plus profond de l'intériorité de chacun (*l'Imago Dei*) et à la façon dont nous pouvons vivre, au quotidien, de la manière la plus adéquate à cette image (P. Paul, 2005). Il s'agit donc de former son âme à l'image de cette réalité intérieure et cachée qu'il s'agit, par le processus de formation et par le cheminement de vie qui s'y associe, sur différents niveaux de réalité, de se révéler à soi-même afin d'en porter témoignage. La question de la *bildung*, comme construction identitaire et quête du Nom, interroge les dispositions qui se découvrent puis qui sont fixées au fur et à mesure du chemin, en correspondance avec des valeurs d'invariabilité, d'inaltérabilité et ainsi de trouver sa juste place au sein de notre environnement humain. Nous ignorons, au départ, ces dispositions. C'est l'expérience de confrontation aux divers niveaux qui composent notre

réalité humaine qui fait découvrir, par l'action, ce pour quoi l'on est fait ou pas fait. Goethe illustre cette thèse dans le « *Wilhelm Meister* » en insistant sur les crises, conversions, révélations articulant providence et destinée. Ce modèle d'intelligibilité biographique est donc lié à une téléologie donnant du continu dans les discontinuités de la vie. Le sens de nos existences ne s'acquiert que dans la mesure de la prise de conscience de la trajectoire qui fixe, de façon inaltérable, nos qualités et capacités. Notre histoire, quel que soit le passé qui l'enracine, a donc un sens en termes de futur. Pour citer Merleau-Ponty (1945 p. 471) « dès que j'introduis l'observateur, qu'il suive le cours du ruisseau ou que, du bord de la rivière, il en constate le passage, les rapports au temps se renversent. Dans le second cas, les masses d'eau déjà écoulées ne vont pas vers l'avenir, elles sombrent dans le passé ; l'à-venir est du côté de la source et le temps ne vient pas du passé. Ce n'est pas le passé qui pousse le présent, ni le présent qui pousse le futur dans l'être ; l'avenir n'est pas derrière l'observateur, il se prémédite au devant de lui, comme l'orage à l'horizon. Si l'observateur, placé dans la barque, suit le fil de l'eau, on peut bien dire qu'il descend avec le courant vers son avenir, mais l'avenir, ce sont les paysages nouveaux qui l'attendent et le cours du temps, ce n'est plus le ruisseau lui-même ».

L'être se forme et se transforme en conséquence selon un modèle interne ayant sa propre finalité. C'est donc faire un mauvais procès que de nier les reconfigurations cherchant à donner sens aux événements puisque la réalité cognitive n'est pas antérieure ou concomitante mais postérieure aux situations vécues, le sens étant toujours une mise en rapport entre le vécu et la forme implicite. S'il y a une histoire et un sens, associé à la révélation de *l'Imago Dei*, ce potentiel caché, qui demande comme tout trésor à être découvert, postule d'au moins deux niveaux de réalité et de la problématique de leur séparation, rarement formulée. Le principe d'unification qu'ils présupposent tisse le lien entre niveaux de réalité, les thèmes de l'identité et de la formation qui en résultent, en

tant qu'auto reconnaissance de sa propre histoire, révélant au fur et à mesure du chemin les valeurs supportées par *l'Imago Dei* à la condition de bien distinguer l'image réelle (l'identité) de l'image attendue (l'identification). Cette tension contradictoire et unificatrice tout à la fois interroge l'herméneutique et l'ésothérique au-delà des modèles socio-historiques prégnants qui tendent, avant tout, à la reproduction de motifs préexistants et non à la production de sens. La finalité, aujourd'hui très oubliée, du modèle de la *bildung* est en fait initiatique, son canevas articulant les singularités de l'unique avec les généralités de l'universel. Il s'agit de faire jaillir du visible l'invisible, de l'apparent le caché, le supra-perceptible de la perception, le fixé de l'activité. La compréhension du sujet s'explique au mieux dans la dialectique sujet/monde situant le sujet en action dans le monde. Mais pour qu'il y ait formation et initiation, il ne suffit pas de vivre une expérience. Il faut qu'il y ait, associée à la dimension subjective de l'expérience vitale, une mise en problématique de l'expérientiel de façon à favoriser la reconnaissance des intentionnalités formatrices. Mais les rapports du singulier et de l'universel reposent sur une double incomplétude de la dialectique sujet/monde. Aucun sujet ne peut prétendre en effet à une totale réalisation en tant que sujet d'autant que le cheminement propre à la quête identitaire procède par résistances et ruptures ou par effacements et désidentifications successives. Aucun sujet ne peut affirmer sa totale identité au monde, quel que soit son cheminement puisqu'il ne s'agit pas d'une accumulation d'expériences et de savoirs mais bien de la découverte des dispositions, des vertus propres à chacun. La *bildung* relève ainsi d'un savoir herméneutique d'ordre réflexif qui fait passer du sensible (du vécu) à l'intelligible (le sens) par auto-connaissance. Si cette intelligibilité est, comme l'âme et les Idées platoniciennes, préexistante à l'existence, ce n'est qu'à la fin de la quête que le secret de la vie apparaît pleinement. Devenir ce que l'on est, en vérité, sans doute de toute éternité suppose ainsi d'un

retour vers soi-même, d'une aptitude à dérouler le fil de son histoire dans une temporalité libre du continu et du discontinu de façon à « réaliser » le plan, le projet, l'intentionnalité propre à notre « Image », ce qui, plus habituellement, ressort de la construction identitaire.

Une des plus grandes critiques opposées à la méthodologie des histoires de vie concerne la configuration, la re-figuration et reconfiguration des histoires de vie (essentiellement la problématique du sens et le présupposé de l'illusion et de la déformation). L'approche psychanalytique considère en effet (P. Paul, 2003) que ce processus peut être l'objet d'illusions, de déformations, de manipulations, dans la mesure où n'est pas tenu en compte l'inconscient, via les théories de refoulement, de la névrose, du transfert... Ce questionnement a été l'objet de ma recherche de doctorat en mettant en parallèle repères diurnes et nocturnes, récits de formation et récits de rêves, conscient et inconscient, formel et informel tant dans le questionnement identitaire que dans la méthodologie des histoires de vie.

2) Histoire de vie, entre approche consciente et inconsciente.

L'histoire de vie, sous la forme d'un récit oral et/ou écrit, est la narration, avons nous dit, qu'un individu fait de certains événements marquants de sa vie. Mais le récit, soit naturellement, soit en liaison avec la problématique d'une recherche, procède par sélection, réorganisation, structuration.

Autrement dit, toute approche en histoire de vie devrait s'interroger tout autant sur la parole énoncée (le récit, *logos*) que sur les silences, les non-dit (le récit, *muthos*) ou les sélections, les reconfigurations, ce qui postule une dialectique formelle/informelle, su/insu, rationalité/imagination, conscient/inconscient, qu'il conviendrait d'approfondir. Ricoeur (1983) avance le couple « *mimèsis-muthos* » comme opérant sur le dynamisme de toute analyse. Si la *mimèsis* se comprend comme re-présentation, imitation (le dire du récit), il est

une mise en intrigue des faits qui ressort du *muthos* (de leur agencement) et qui fait que c'est l'intrigue, bien plus encore que la représentation de l'action, qui devrait interpeller. L'action devient le corrélat de l'activité mimétique régie par l'agencement des faits. L'étymologie du mot « mythe », précisément « *muthos* » en grec, renvoie, certes, à la « parole » (*muthein* : « parler »), mais celle-ci réfère, d'évidence, à une parole intérieure, à une dimension organisatrice, légendaire, à un récit lié aux grands archétypes de l'âme et qui manifesteraient l'inconscient rendu conscient, précisément par le récit dès lors que le narrateur/auteur a effectué le chemin permettant d'en découvrir la « mise en intrigue » et « l'agencement » sous-jacent donnant toute leur intelligibilité aux actes.

Cette percée ouvre un espace d'expériences et un horizon illimité à effet anthropoformateur. L'apport de cette expression, surtout s'il s'agit d'approches auto-référentielles, en faisant entrer des personnes qui parlent pour devenir sujets, interroge frontalement le paradigme scientifique disciplinaire. Le verdict d'illusion biographique, que nous avons réfuté, peut se résoudre à la condition d'introduire d'autres logiques de pensée. Ce sont, en particulier, ces autres compréhensions du monde qui peuvent construire une connaissance tant formelle qu'informelle. Celles-ci, d'un contenu autant anthropologique qu'épistémologique, appellent donc des approches radicalement nouvelles, ce que la transdisciplinarité rend présentement possible. L'articulation entre formel et informel, analogue à diurne et nocturne, pose deux temps de la formation que G. Pineau (1998) nomme formation formelle et expérientielle. La dimension formelle et diurne s'enracine de façon dominante dans le champ de l'hétéroformation à la différence de la formation expérientielle qui supporte bien plus les valeurs de l'autoformation. Ces deux temps prennent en compte la dimension temporelle dans son hétérogénéité, ils se succèdent et imposent leur reconnaissance, tant dans la formation que dans la

méthodologie des histoires de vie. La mise en tension et en relation de ces deux temps anthropoformateurs, radicalement autres l'un de l'autre, supporte la théorisation de la formation de la personne, inscrite dans la dualité des temps mais dans la continuité du devenir. Les essais de compréhension des effets formateurs, déformateurs et transformateurs interpelle les histoires de vie par la transdisciplinarité en ce sens que les relations épistémologiques de la seconde croisent les préoccupations méthodologiques de la première.

Dans le cadre de l'histoire de la personne en effet, la méthodologie des histoires de vie nous offre une forme qui renvoie à la narration d'un supposé vécu. Elle est une enquête sur ce que l'on veut conserver car considéré comme signifiant. Mais le récit figuré, avons nous dit à propos de l'histoire, est toujours icône visible et opérateur de l'absence tout à la fois, nous y reviendrons, postulant d'autres réalités cachées de l'humain. L'histoire de vie offre à reconnaître dans ce que l'on dit ce que l'on voit au moment présent ou ce dont on souhaite pouvoir témoigner. Ce dire constitue ou destitue une pensée signifiant l'être ou sa parodie.

Nous rejoignons en ces propos l'approche phénoménologique de M. Foucault (1966) pour qui l'histoire est à considérer comme le lieu même de la reconstruction et celle de Merleau-Ponty (1945) qui considère nous l'avons dit, l'avenir du côté de la source du fleuve bien plus que du côté de l'océan. Car le temps qui se retourne du côté de l'origine lie de façon plus étroite le sensible et l'intelligible. La mémoire, qui témoigne de cette relation, n'est plus alors à considérer objectivement, comme l'approche positiviste voudrait le laisser croire mais elle est sujette à un processus dynamique en réorganisation permanente. C'est donc un processus de formation/transformation permanente dont les récits de vie témoignent, chaque histoire devenant la fixation, à un instant particulier, d'une dynamique cognitive formelle tendue vers l'horizon secret, informel et à jamais voilé du sujet qui, cependant, oriente et se signifie dans

l'organisation interne de ses manifestations. La métaphore du chemin, dont traite abondamment Buber et sur laquelle il nous semble important d'insister, illustre donc bien la problématique des histoires de vie.

L'exigence scientifique d'une mise à distance des croyances et des opinions valorisant une recherche à visée cognitive de signification des expériences peut en conséquence passer par le récit. Entrer dans l'histoire, par le récit, c'est être capable de construire une temporalité ordonnée à visée informative. Simplement, les informations touchent ici à la réalité de sujets non seulement conscients mais inconscients, le travail sur le récit modifiant au final l'action et ses conséquences (P. Ricoeur). Par delà ses défaillances, la reconfiguration analysée de l'histoire de vie en intégrant l'inconscient donne à l'herméneutique sa validité en permettant de réorganiser des expériences personnelles afin de leur donner du sens, au delà des individualités. La compréhension et le sens ressortent d'un dialogue. Or il n'est pas de dialogue entre un « je » et un « tu » qui ne soit inclusif, pour Buber, d'un dialogue entre un « je » et « cela ». Le rapport à autrui et le rapport au monde ne sont pas des données indépendantes. Autrui est un sujet qui perçoit le monde, le même monde que je perçois. L'irruption de l'autre, depuis le dehors, devient l'écho d'une résonance du dedans. Ce n'est donc pas l'événement en soi, sa configuration, mais la manière de le vivre qui porte sens. Cette manière signe la potentialité organisatrice à l'œuvre dans celui qui reçoit et qui interprète l'événement et que l'événement rend ainsi manifeste. Il est donc un lien entre ce qui fait l'événement, ce qui lui donne sens et ce qui œuvre et met en œuvre. L'objectif des histoires de vie est une élucidation du statut de l'homme en situation dans le monde qui articule à la lecture des faits et des événements celle de leur ressenti, évolutif selon le sens qu'on leur donne au fur et à mesure du déroulement temporel.

Le sens donné à histoire singulière par le récit de vie engage donc sur la voie du mythe des origines, associé à l'inconscient et c'est sans doute à ce prix, même s'il n'est jamais affirmé, que l'histoire rationnelle, ordonnée et structurée par nos souvenirs, devient porteuse de vie, de connaissance et d'auto connaissance. Se pose donc d'emblée autant la relation entre soi et l'autre, entre individu et société qu'entre histoire de vie personnelle et histoire mythique de l'âme qui composent, d'une manière ou de l'autre, toute réalité humaine.

Devenir homme c'est donc toujours bricoler sa vie en allant dans les voies obliques qui relient savoir conscient et savoir insu ou inconscient. Dès lors, et quels que soient les biais possibles ou les dangers de la narration, toute personne qui parle décline une faculté transitoire de son identité à la fois consciente et inconsciente, au fur et à mesure de son récit et de son interprétation, les phases qui composent son cheminement et la façon de les configurer manifestant nécessairement une valeur liée tant à la qualité d'être de l'instant qu'aux aptitudes de relation entre niveaux de réalité différents de la surface aux profondeurs. La question de la formation du sujet transparait donc toujours en filigrane de toute recherche de mise en forme et en sens de données, au point de convergence de deux réalités radicalement autres entre elles. L'élucidation de ce processus, qui tisse les relations du même et de l'autre manque cependant habituellement des méthodes aptes à le révéler que le croisement des récits articulant *logos* et *mythos*, rationalité et ressenti, réflexion et imagination, diurne et nocturne, inversement, rend possible.

Le point souvent critiqué, en particulier par la psychanalyse, concerne le déni de l'inconscient dans les méthodologies habituelles des histoires de vie. Notre positionnement, nous le démontrons, est différent puisque l'inconscient, l'informel, le mythe, le rêve, participent du processus.

Autrement dit, l'interaction veille-sommeil, régime diurne-régime nocturne semble donner une nouvelle

crédibilité, inscrite dans la dynamique même du *bios*, aux souvenirs en reconfiguration permanente, en leur offrant l'indispensable dimension subjective, dynamique et anthropo-formatrice qui structure nos transformations en créant de nouveaux liens entre concepts, illumination artistique et créativité. Valoriser la part nocturne de la construction identitaire permet de s'attarder un temps sur les mises en forme et en sens du récit qui privilégient le sensible et le mythique, le poétique par rapport à la logique de la pensée analytique qui nous imprègne tous. Cela favorise, à la condition de s'y abandonner, le contact à nos profondeurs.

C'est dans la diachronie des récits que peut transparaître, par synchronie, une autre réalité de soi, à la condition que puisse exister, dans la forme événementielle avancée, la résonance phénoménale d'une autre réalité, cachée. L'accès au réel, toujours sur fond voilé, passe par le détour de la perception, de son énonciation, de la spéculation raisonnée sur l'objet dirigeant vers la prise de conscience du sujet. Il impose également le rapport et le tissage entre une réalité diurne, à dominant hétéroformatrice, et une dimension nocturne, auto-formatrice. Le rêve, en particulier, fait remonter un anté-sujet (G. Bachelard) par dilution des formes, un inconscient biocognitif s'articulant au conscient et permettant de se trouver (heuristique : *heurêka*).

3) L'humain comme articulation entre deux natures

Le sujet et l'anté-sujet bachelardien, comme nature et culture chez Chrétien de Troyes, modes explicatifs et compréhensifs dans la philosophie du XVIIIème siècle, physique classique et quantique au XXème siècle, régime diurne et nocturne pour G. Durand, Ego et Alter Ego divin avec H. Corbin (la liste n'est pas exhaustive) présupposent toujours de couples opposés et contradictoires appelant une mise en tension et une résolution unificatrice. Cette situation peut se symboliser sous le forme d'un couple

signifiant deux évènements contradictoires, A et non-A (\bar{A}), et d'un état T considéré comme état (lieu et temporalité) apte à manifester la réunion de la contradiction préalable. Ce « tiers inclus », qui suppose d'un changement de logique par rapport au tiers exclu, s'appréhende comme point de rencontre entre l'état de semi potentialisation de A (l'état T de \overline{AT}) et l'état de semi actualisation de non-A (l'état T de \overline{AT}). Cette rencontre d'ordre paradoxal, nous l'avons suffisamment explicité par ailleurs (P. Paul, 2003), ne peut s'engager que sur un autre niveau de réalité que celui de A et de non A et dans lequel les lois deviennent différentes. Pour Y. Barel (1979), le moment idéal pour étudier le paradoxe est dans son émergence ce qui correspond à l'état T de rencontre des contradictoires préalablement mentionné. Cette interaction est un choc entre éléments opposés, un moment paradoxal destructeur/créateur dont les effets inverses ne peuvent s'appréhender à la conscience que dans l'alternance d'une double forme, tantôt liée aux épreuves d'un nécessaire lâcher-prise, tantôt aux espoirs les plus fous d'une reconstruction. L'état T comme troisième élément, identiquement au triangle pédagogique de J. Houssaye, réfère au tiers invisible mais constitutif des relations (Y. Bertrand, 1999). Cet état qui résulte aussi du « tissage » de la vie et de son activité contraire, la mort, dirige donc vers une autre réalité qui, pour reprendre la belle phrase d'H. Corbin, spiritualise le corps et « corporalise » l'esprit. Entre temps biologique/nature/génétique et temps psychosocial/culture/collectif, le temps individuel et personnel (*kairos*), toujours vécu au présent, devient la mesure du parcours et du mouvement, c'est à dire du changement comme appréhension du sens que l'on donne à sa vie. Les nœuds de ce tissage nous l'avons avancé (P. Paul, 2003), comme ligatures des nœuds de la vie entre activités divergentes et contradictoires, fixent la Forme imaginaire comme révélation, en soi, de soi et manifestation théophanique de l'un grâce à la réunion des deux faces, formelle et informelle, de la réalité.

Trois lieux, au moins, sont donc indispensables pour l'appréhender dans sa plénitude. L'un ressort de l'univers extérieur, l'autre appartient à l'univers intérieur, le dernier enfin à l'espace-temps de médiation qui se construit à la condition de retrouver le chemin du voir et la vie qui se cachent sous les relations entre l'apparence phénoménale des choses et leur essence « numineuse » et cachée. La quête identitaire du sujet serait alors ce qui lui apparaît au fur et à mesure de la recherche d'une unité perdue qui relirait en les intégrant deux aspects, apparent et caché, duel et non-duel de la personne. Deux statuts ontologiques autant qu'épistémologiques président donc à l'humain selon qu'on le situe en tant qu'objet de connaissance ou en tant que sujet vivant. En parallèle la connaissance, séparée par la transgression et la mortalité de la vie, possède en son cœur une possible délivrance par unification, c'est au moins ce qu'affirme le mythe quand le Serpent énonce notre aptitude à devenir « comme Dieu » (Genèse, III, 5). Il s'agit alors de connaître, paradoxalement, l'Un par l'intégration non-duelle de notre double nature, cette création d'un « inter-monde imaginal », pour reprendre H. Corbin, équivalant à l'inscription d'un cheminement dont l'enjeu cognitif le plus fondamental consiste à briser les voiles de la mort (« non, vous ne mourrez point, Dieu sait, en effet, que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et que vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal » Genèse III, 4-5). Il est donc un niveau d'ouverture des yeux à la réalité physique et duelle, lié à la mort, qui s'oppose à un autre niveau d'ouverture des yeux, de l'ordre de la non-dualité, de l'auto connaissance, de l'accès à un inter-monde imaginal et vital. Si, en ce processus, différents niveaux de soi coexistent, leurs distinctions et intégrations supposent à leur tour une gnoséologie faite de ruptures et de relations (en particulier d'ordre épistémologique) inscrivant des réalités différentes (sans quoi il n'y aurait point de distinction). Le chemin sinueux de notre enquête affirme donc la reconnaissance d'impératifs de mutations, de morts et de

renaissances, celles-ci, par modification progressive des structures relationnelles entre le « *Même* » et « *l'Autre* », organisant et ordonnant nos rapports au monde, aux autres et à nous-mêmes (alter Ego) .

La traversée vers l'autre rive de soi se construit ainsi par mise en synchronie de deux processus distincts. L'un réside dans la traversée des niveaux de réalité considérés comme ruptures et obstacles qui résistent et qui s'opposent (option duelle). L'autre impose d'expérimenter la posture inhérente aux ponts qui réunissent entre eux les niveaux de réalité différents (option non-duelle). Cette dernière opération ressort de la relation, de l'entre-deux, du tiers inclus, c'est à dire d'une épistémologie de l'effacement formel et de la transparence tant vitale que subjective et non d'une épistémologie de la réduction déterministe et de la résistance cognitive de l'objet. L'ensemble du processus, formel et informel, séparant/reliant l'objet et le sujet, permet de faire retour à l'origine de soi. La mémoire, qui témoigne de cette relation, n'est plus alors à considérer objectivement, ainsi qu'une approche par trop positiviste tendrait à l'affirmer, mais sujette à un processus dynamique en réorganisation permanente, capable d'oublis et d'intégrations, en tout cas de transformations, de reproductions modifiées et de restructurations impliquant le sommeil (Nature, vol 427, pp. 352-355 et pp 304-305, 22 janvier 2004).

A partir du moment où plusieurs déterminismes, associés à chacun des niveaux de réalité, agissent simultanément, l'imprévisibilité devient la règle. Les confrontations entre déterminismes personnels, sociaux, familiaux et la vacuité d'essence de l'individu créent un jeu, un espace de liberté apte aux changements. Ce phénomène, d'ordre chaotique, en générant des points de bifurcation, obéit cependant à des capacités internes, cachées d'auto organisation qui se révèlent par tension en dirigeant vers la réalisation de sa propre nature. Le non équilibre aboutit donc à une nouvelle cohérence, un nouvel état présentant des propriétés différentes, plus aptes à manifester le

principe d'individuation, l'informel, l'inconscient, devenant ici le fil de chaîne, l'agent conducteur du processus.

Les problèmes de la relation de l'être et de la forme, des transformations successives liées à cette interaction supposent ainsi de s'introduire dans le paradoxe de l'articulation contradictoire entre principe formel, moule de l'apparence, configurant transitoirement la contingence comme traces, et réalité informelle de l'être dont l'insaisissabilité d'essence transcende nécessairement toute forme. Nous rejoignons ici C. Jambet (2003) qui, commentant Sohrevardî, considère que la forme est substance lumineuse tandis que la matière est substance opaque, *barzakh*². Il est donc un jeu, tant dialectique que contradictoire, entre formel et informel et un incessant passage entre l'un et l'autre impliquant au passage les concepts d'information et de transformation. L'informel dans ce contexte, comme abstraction réfutant les représentations classables et reconnaissables, devient alors le niveau de réalité sans doute le plus apte à favoriser une expérimentation par implication, certes voilée, mais « simple » du sujet.

Dans le cadre de l'histoire de vie de la personne ou dans celui, plus particulier, la phénoménologie des rêves, la forme renvoie à la narration du vécu existentiel ou onirique. Elle interroge sur ce que l'on veut conserver, ce qui est considéré comme signifiant et dont elle constitue le récit figuré par les sensations, les émotions, les images ou les visions. Les images offertes, en donnant sens au récit, deviennent autant icônes visibles qu'opérateurs de l'absence (M-J. Mondzain, 2003). Elles offrent à reconnaître dans ce que l'on dit et dans ce que l'on voit ce qui constitue ou ce qui destitue la pensée et, plus encore, ce qui signifie l'être ou sa parodie. Dans l'expérience formelle du rêve le récit, comme image, par la vision de « l'autre » offre à découvrir le « *Même* ». Mais la similitude n'est ni dans le récit ni dans la vision mais à leur horizon, qui

² Voir les analogies de cette énonciation avec la dialectique bien/lumière ; mal/ténèbres dans la tradition biblique.

suggère ce qui n'est pas montré. L'informel, comme paysage et perspective secrète de la similitude, donne à la dissemblance ses lettres de noblesse en renvoyant à autre chose qu'elle même, le réel insaisissable et à jamais voilé demeurant pourtant, de la sorte, signifié et orienté.

Si la forme correspond au principe d'organisation interne des apparences, l'informel fait écho à cette matrice invisible et à son dépassement ce qui, en quelque domaine que ce soit, pose à la fois d'un côté la question des normes ou des valeurs (biologiques, psychologiques, sociétales, identitaires ...) et de l'autre leur transgression, inhérente à leur impératif continu de dépassement. Si l'enjeu de cette contradiction ressort d'un questionnement éthique, cette dialectique interroge en parallèle la relation entre le régime de l'illusion formelle, témoin d'idolâtrie et de fantasmagories, et celui de la forme « réelle » (*Imago Dei*) considérée comme révélation des traces informelles de la présence et manifestation phénoménologique de l'esprit. Le récit, l'image, le rêve, le symbole deviennent ainsi les signes d'une réalité cachée, ils témoignent d'une dimension informelle dont la réalité nous échappe. L'exploration de la forme, le contenu des rêves présupposent ainsi possiblement d'une part invisible de nature différente, agissante et agente, afin de recomposer l'Unité.

La relation entre formel et informel dès lors, à finalité éthique et ontologique, se déploie identiquement à celle du multiple et de l'Un, des impératifs personnels et des valeurs universelles. Si la forme (M. Fabre, 1994) répond à la question du (pour)quoi en définissant l'objet, son dynamisme sous-jacent, comme principe informel, sous-tend la question du (pour)qui. Pour l'avoir développé par ailleurs (P. Paul, 2003) ce processus affirme, nous l'avons compris, la réalisation d'un cheminement cognitif, d'un parcours transformateur (M. Buber, 1995) se signifiant en diverses stations construisant les interactions, sur différents niveaux de réalité, entre l'objet et le sujet (P. Paul, 2005). Deux approches, deux méthodes complémentaires officient donc en parallèle, l'une tenant à l'opacité et à la résistance de l'objet (approche scientifique et explicative) et valorisant la rationalité objective et instrumentale, l'autre attestant de la transparence du sujet (approche herméneutique et compréhensive), de rationalité

subjective et narrative. La formation du sujet affirme donc une dimension plus profonde que le savoir classique, fondé aujourd'hui sur un monisme matérialiste contraire à tout jeu dialectique et à toute connaissance « vraie » de l'être. Celle-ci impose en effet diverses phases d'acquisition impliquant un cheminement de l'humain entre transformation formelle et insaisissabilité (informelle) d'essence, la problématique de la mort, physique autant qu'initiatique, devenant sans doute l'indicateur le plus fondamental de ce cheminement (P. Paul, 2003). Si l'on accepte ce processus, le statut de l'ordre formel (logique, sociologique...) se trouve confronté, dans ses marges, à l'imprévu, au chaos, identiquement à la façon dont le canon littéraire confucéen, vecteur de l'ordre social, rencontre le statut de l'extraordinaire (d'inspiration plus taoïste) inversant inopinément le « contourné » en merveilleux (F. Jullien, 2004). Seul ce type de processus, par construction dialectique, donne stabilité à l'acquis par recherche de conformité, comme le caractère « extraordinaire » de sa déstabilisation donne leur mort aux formes, dynamisant ainsi leur capacité d'essor et leur aptitude de mutation.

Mais en quoi consiste ce caractère « extraordinaire », facteur transversal, transgressif et marginal de transformation ?

L'une de nos pistes de recherche, de longue date, a considéré à affirmer que le statut, tant difforme qu'informe, du « merveilleux » dirige vers l'imaginaire (comme image, simulacre) et le « monde imaginal » (comme *imaginatio vera* – H. Corbin, 1971 ; 1980) qui interviennent, le plus souvent de façon implicite, dans la formation et la transformation. La Forme, au sens d'*Imago dei*, de reconnaissance et de processus identitaire, provient dans notre approche de la neutralisation des deux activités contraires que sont le conforme et l'informe, à l'interface des rythmes du dehors et de ceux du dedans. Cette dialectique devient un moyen de travailler la complexité (« tisser ensemble »), la mise en rapport des contradictoires orientant dans la direction d'un troisième élément jaillissant de leur neutralisation (l'Un) comme « Forme identitaire véritable » en quelque sorte « ressuscitée » mais située dans un autre niveau de réalité que celui sur lequel

sont impliqués les contraires que sont l' « objet » et le « sujet ». Entre temps biologique (génétique) et temps social (collectif) le temps personnel (identitaire), toujours vécu au présent, devient la mesure du parcours et du mouvement, c'est à dire du changement. Les nœuds du tissage, comme ligature des étapes du chemin de vie, fixent la Forme imaginaire qui, par ce processus, se re-connaît elle-même, cette révélation, en soi, de soi, manifestation théophanique de l'Un, s'engageant donc grâce à la réunion des deux faces, formelle et informelle, duelle et non-duelle, qui la composent. Le chemin, alors, devient ce qui s'inscrit au-delà de toute direction particulière, ne répondant ni du savoir ni du non-savoir. Le savoir réfère au passé, à l'expérience issue de l'existence mais il devient vite obsolète ou limité face à l'imprévu. Ne pas savoir est ignorance ou confusion mais peut tout autant référer à l'état originel. Réaliser l'unité, au-delà des doutes, tend vers la vacuité. La voie véritable est sans-voie affirment les textes taoïstes.

Pour reprendre G. Pineau (2001), la construction du sujet est prise dans l'entre-deux abyssal d'un sujet transcendant inaccessible et d'un sujet subordonné socialement. A cette dyade il faut adjoindre le sujet corporellement et génétiquement déterminé, en interaction permanente avec son environnement naturel et dont, pour reprendre E. Morin (1970) dans son introduction de « *L'homme et la mort* », la complexité biologique accentue le désordre pour y puiser le renouvellement existentiel de son ordre. Mais en parallèle, si le corps est substance, il est aussi forme, présentant un statut ambiguë qu'il faudra comprendre. Si la forme est lumière, il est alors seulement quasi-forme, forme de l'apparence, du semblant. Il résiste à la lumière spirituelle et peut corrompre ce qu'il est incapable de créer (C. Jambet, 2003), le salut consistant, toujours pour le même auteur, à se rapprocher des lumières spirituelles et à se représenter, dans le monde imaginal, que l'on appartient à ces pures lumières. La force de l'imagination peut alors convertir cette semblance en existence effective, l'âme faisant retour à la lumière intelligible : « *La délivrance a lieu quand l'âme se connaît elle-même, dans la relation*

simple à la lumière des lumières, se sait être sa manifestation et son miroir » (C. Jambet, 2003, pp 90-91). Cette aspiration à l'informel, enfin, s'apparente, dans son essence, à un processus d'autoformation dans la mesure où le concept de soi, qui la sous-tend, tisse bien les liens entre une subjectivité absolue, une subjectivité informelle et une subjectivité formelle, pro-jetée et re-présentative (P. Paul, 2005, p. 181). Par sa relation avec les attitudes non intentionnelles, l'informel insiste sur la problématique du désir et de l'inconscient, entre pulsions vitales, sexuelles et quête de sens.

Pour conclure:

La question du sujet rencontre donc au total trois obstacles révélateurs de soi : celui de la « *corporalisation* » (le biologique), celui de la socialisation (le psychologique), celui enfin de la « *subjectivation* » (le spirituel). Autrement dit, la quête identitaire supposerait de traverser trois zones de résistance différentes avant d'espérer expérimenter la réalité toujours fuyante d'un sujet transcendantal, grâce à sa forme imaginaire, certes cachée mais expérimentée phénoménologiquement comme un lieu où s'incarne l'esprit et où se spiritualise le corps. La question du lieu, sur différents niveaux de réalité, devient alors la clé de la problématique identitaire et ontologique. Elle affirme la complexité de l'homme pluriel, de son éclatement, de son possible remembrement, en insistant sur le processus anthropologique de formation qui s'y associe.

L'ensemble insiste sur l'approche phénoménologique, comme volonté de jonction entre « *res cognitans* » et « *res extensa* », ceci afin de rapprocher le sensible et l'intelligible et sur l'approche épistémologique qui demande de ne pas séparer la connaissance issue des sciences de l'histoire de vie, considérée comme lieu de reconstruction. Ce qui importe ici est de considérer que le temps se retourne sitôt que s'unissent de façon plus étroite les mots et les choses, l'intelligible et le sensible. L'origine alors, comme non

encore manifestée, non encore formalisée s'expérimente sous fond de présence absente, comme une forme potentielle de l'être vers laquelle tendre. L'informel, en ce contexte, s'appréhende comme le réel originel orientant nos actes et appelant à manifester par con-formité la voie et la marque, c'est à dire le « sceau » de l'être.

Bibliographie

1. BAREL, Y., 1979, rééd. 1982, *Le paradoxe et le système, essai sur le fantastique social*, Ed. Presses Universitaires de Grenoble
2. BERTRAND, Y., Le triangle pédagogique : une structure, une action, une narration, dans *Carrefours de l'éducation N° 7*, janvier-juin 1999, p.7-22
3. BUBER, M., 1995, *Le chemin de l'homme*, Ed. du Rocher
4. CORBIN, H., 1971, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Ed. Présence
5. CORBIN, H., 1980, *Temple et contemplation, essais sur l'Islam iranien*, Ed. Flammarion
6. DURAND, G., 2003, *Structures Eranos I*, Contretemps Ed. La Table Ronde
7. FABRE, M. 1994, *Penser la formation*, PUF
8. FOUCAULT, M., 1966, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, nrf Ed. Gallimard
9. GUSDORF, G., 1990, *Lignes de vie 1- Les écritures du moi*, Ed. Odile Jacob
10. LUPASCO, S., 1987, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Ed. L'Hermann, 1951, rééd. Le rocher

11. HOUSSAYE, J., Le triangle pédagogique : rappels, dans *Carrefours de l'éducation N° 7*, janvier-juin 1999, p. 3-6
12. JAMBET, C., 2003, *Le caché et l'apparent*, Ed. de l'Herne
13. JULLIEN, F., 2004, *La Chaîne et la trame*, PUF
14. LACAZE, G., 2000, « Témoignage et herméneutique chez P. Ricoeur et H. Corbin », dans « *Henry Corbin et le comparatisme spirituel* », Ed. Arché Edidit
15. NICOLESCU, B., 1996, *La transdisciplinarité, manifeste*, Ed. du Rocher
16. MERLEAU-PONTY, 1945, *La phénoménologie de la perception*, Ed. Gallimard, Coll. Tel
17. MONDZAIN, M-J., 2003, *Le commerce des regards*, Ed. du Seuil
18. MORIN, E., 1970, *L'homme et la mort*, Ed. du Seuil, Coll. Points-Essais
19. PAUL, P., 2002, « Perceval de Chrétien de Troyes et le récit de formation », dans *Chemins de formation, au fil du temps N° 4*, Nantes, Ed. du Petit Véhicule, pp. 24-32
20. PAUL, P., 2003, *Formation du sujet et transdisciplinarité, histoire de vie imaginaire et professionnelle*, Ed. L'Harmattan
21. PAUL, P., 2005, « sujet, autoformation, anthropoformation et niveaux de réalité, dans « *Transdisciplinarité et formation* », coord. P. Paul et G. Pineau, Ed. L'Harmattan, pp. 175-202
22. PINEAU, G., 2001, « Un sujet anthropologique interloquant », communication au colloque d'Angers, mai 2001, *Le récit biographique, enjeux anthropologiques*, à paraître
23. PINEAU, G; Le Grand, J-L, 1996, *Les histoires de vie*, PUF
24. RICOEUR, P., 1983, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Ed. du Seuil, Coll. Points-Essais