

référence citer ce texte:

Galvani P. 2014 « Autoformation existentielle et mondialisation des pratiques spirituelles» dans Pratiques de formation\Analyses n° 64-65 : Pratiques spirituelles, autoformation et interculturalité, Université Paris 8 pp. 215-236.

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 instrumentalisations 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 contribués 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 replace 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 matière 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'entrevoyons 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 toutes 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 transcendental, 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 transcendentalisant. (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 prénom réfléchi indéterminé de la troisième personne, il n'a aucune caractéristique individuel. 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 haiku 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 ; Roustant, 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 Entreprenant 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 maienétique* 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, Kaïros 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 Haiku dans la formation des adultes », in *Pratiques de Formation, Analyses*, n°21-22, p.149-159.

- Lhotellier A., 1995, « Action, praxéologie et autoformation », in *Education 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.
- Roustang 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.