

Jean-Philippe Gauthier

La conversion au contact du corps sensible
Une recherche heuristique

Universidade Fernando Pessoa
Porto, 2015

Jean-Philippe Gauthier

La conversion au contact du corps sensible
Une recherche heuristique

Universidade Fernando Pessoa
Porto, 2015

© 2015
Jean-Philippe Gauthier
ALL RIGHTS RESERVED

Jean-Philippe Gauthier

La conversion au contact du corps sensible
Une recherche heuristique

Thèse de doctorat présentée à
l'Université Fernando Pessoa en vue
de l'obtention du degré de docteur en
sciences sociales, spécialisation
psychopédagogie perceptive

Sous la direction du professeur Marc
Humpich et la codirection du
professeur Luis Adolfo Gómez
González

ABSTRACT

FERNANDO ANTÔNIO NOGUEIRA PESSOA :
La conversion au contact du corps sensible : une recherche heuristique
(Under the guidance of Professor Marc Humpich)

This research of phenomenological and hermeneutical inspiration is set in a first person posture. The foundations of this research are set in a comprehensive and interpretative approach and find elevation within the paradigm of the Sensitive, a paradigm that considers the sensitive body as being both the place of emergence of one's rich and complex experience as well as the structural basis of all stages of this type of research. The problematisation phase, likewise the collection, presentation and interpretation of data were all conducted in a dynamic heuristic quest as described by Clark Moustakas. Together they culminate in the conversion of a central metaphor; the latter being set freely in the pages of a journal and becoming the object by which the hermeneutical process is able to unfold in successive loops, as inspired by the work of René Barbier.

From the onset of this research, the ambition has been to rely on the embodied experience of conversion that emanates from being in contact with joy in order to answer the question: "By which means can an exploratory process and the understanding of a conversion experience in relation to the sensitive body help to identify and systematize the issues and challenges accompanying the process of such a phenomenon?" Through the self-teaching process of one's singular journey of conversion, this heuristic approach offers details and fine intelligibility relative to the historical and social elements of the studied phenomenon. It also generates a movement of understanding that highlight the skills, attitudes and actions which help effectively accompany and guide an experience of conversion in respect to the sensitive body. The

major challenge here aims at producing meaning, knowledge, consistency and health from the experiential knowledge which is implicit to such a rigorous and formative existential practice set in a perceptual educational psychology framework.

Keywords: conversion – sensitive body – training – phenomenology – accompaniment – heuristic research – ontological joy – perceptual educational psychology

RÉSUMÉ

FERNANDO ANTONIO NOGUEIRA PESSOA :
La conversion au contact du corps sensible : une recherche heuristique
(Sous l'orientation du Professeur Marc Humpich)

Cette recherche d'inspiration phénoménologique et herméneutique est réalisée dans une posture en première personne. Elle s'inscrit dans une démarche de recherche de type compréhensif interprétatif et, plus spécifiquement, dans le paradigme du Sensible qui considère le rapport au corps sensible comme lieu d'émergence d'une expérience riche et complexe mais également le pivot de toutes les étapes de la recherche. La problématisation ainsi que la saisie, la présentation et l'interprétation des données s'inscrivent dans une dynamique de recherche heuristique telle que décrite par Clark Moustakas qui trouve son aboutissement dans la métaphore centrale de la conversion. Cette dernière devient l'événement pilier du processus herméneutique qui se déploie en boucles successives à travers un journal d'itinérance inspiré des travaux de René Barbier.

Dès le début de cette recherche, il y avait l'ambition de s'appuyer sur une expérience vécue et incarnée de conversion au contact de la joie pour tenter de répondre à la question « En quoi et comment un chemin d'exploration et de compréhension d'une expérience de conversion au contact du corps sensible permet-il d'identifier et de systématiser les enjeux et les défis du processus d'accompagnement d'un tel phénomène? ». À travers un processus d'auto-accompagnement d'un chemin singulier de conversion, cette démarche de recherche heuristique offre une intelligibilité fine, approfondie et socio historiquement située du phénomène à l'étude. D'autre part, elle déploie un mouvement de compréhension qui permet de mettre en lumière des

compétences, des attitudes et des actes qui balisent avec efficacité un itinéraire d'accompagnement d'une expérience de conversion au contact du corps sensible. L'enjeu majeur consiste ici à produire du sens, des connaissances, de la cohérence et de la santé à partir de savoirs expérientiels contenus implicitement dans cette rigoureuse pratique formative de l'existence en psychopédagogie perceptive.

Mots clés : conversion – corps sensible – formation – phénoménologie – accompagnement – recherche heuristique – joie ontologique – psychopédagogie perceptive

RESUMO

FERNANDO ANTONIO NOGUEIRA PESSOA :
La conversion au contact du corps sensible : une recherche heuristique
(Sob a orientação do Prof. Doutor Marc Humpich)

Esta investigação de inspiração fenomenológica e hermenêutica é realizada adotando uma postura na primeira pessoa. Esta tese de doutoramento adere assim a um paradigma de investigação de tipo compreensivo e interpretativo, mais especificamente, ao paradigma do Sensível, que considera a relação ao corpo sensível enquanto lugar de emergência de uma experiência rica e complexa, mas também como sendo a coluna vertebral de todas as fases da investigação. A problematização, bem como a recolha, a apresentação e a interpretação dos dados inscrevem-se numa dinâmica de investigação heurística, como descrita por Clark Moustakas; uma dinâmica que culmina com a metáfora central de conversão. Esta última torna-se assim o pilar do processo hermenêutico, evoluindo e originando espirais sucessivas, através de um jornal de itinerância inspirado na obra de René Barbier.

Desde o início desta pesquisa, o autor teve a ambição de se apoiar sobre uma experiência vivida e encarnada de conversão que, ao contacto da alegria, tenta responder à questão: “Como e de que maneira um percurso de exploração e de compreensão de uma experiência de conversão em contacto com o corpo sensível, permite identificar e sistematizar as questões e desafios inerentes ao processo de acompanhamento de tal fenómeno?” Através de um processo de auto-acompanhamento do percurso singular de conversão, esta investigação de carácter heurístico oferece uma inteligibilidade fina, profunda e situada social e historicamente no fenómeno estudado. Por outro lado, a investigação implementa o desenvolvimento de um movimento de compreensão que

permite realçar as competências e as habilidades, as atitudes e as ações que delimitam efetivamente um itinerário de acompanhamento de uma experiência de conversão em contato com o corpo sensível. O grande desafio aqui é produzir significados, sentidos, conhecimentos, coerência e saúde a partir dos saberes oriundos da experiência; saberes implícitos à prática formativa rigorosa da existência e próprios à psicopedagogia perceptiva.

Palavras-chave: conversão – corpo sensível – formação – fenomenologia – acompanhamento – investigação heurística – alegria ontológica – psicopedagogia perceptiva

DÉDICACE

*À Élie, celui qui m'a agrandi le cœur et m'a
donné à ma joie.*

REMERCIEMENTS

Le paradoxe le plus vivant dans l'expérience d'écriture d'une thèse de doctorat réside dans la solitude fondamentale qu'elle exige entrelacée du soutien et des apports de ces autres sans qui absolument rien n'est possible.

J'aimerais offrir toute ma reconnaissance à Danis Bois pour son œuvre immense qui m'a permis de découvrir une intelligence capable de me guider vers le meilleur de l'être humain.

Je tiens à offrir ma reconnaissance la plus sincère à mon directeur de thèse, Marc Humpich. Merci de m'avoir inspiré et accompagné dans ce chemin où la joie était notre appel et notre guide premier.

Merci à mon codirecteur de recherche, M. Luis Aldolfo Gómez González, pour ce pont entre le cœur et l'intelligence et pour m'avoir partagé une vision de ma recherche qui en a fait éclore toute la puissance heuristique.

Je porte également une gratitude infinie pour Mme Jeanne-Marie Rugira, grâce à qui cette recherche a été en mesure d'aller au bout de ses promesses les plus insoupçonnées. Merci pour le don de ton être qui fait advenir le plus vivant en toute chose.

Merci à Denise Pilon qui m'a tout donné et m'a initié à l'univers de la formation et de la pédagogie.

Merci à mon école doctorale, au CERAP et à tous ces formateurs inspirants qui m'ont fait advenir aux perles de ma recherche : Ève Berger, Didier Austray, Hélène Bourhis, Catarina Santos.

Je souhaiterais témoigner toute ma joie et tout mon amour à Marie Beauchesne avec qui je partage le plus précieux et le plus intime de ma vie. Merci pour ta puissance d'amour et ta manière toute singulière de me tenir au niveau le plus élevé de moi-même.

Un merci particulier à Jean Kabuta qui, grâce au kasàlà, m'a redonné à mon amour perdu de l'écriture.

Merci Diane Léger et Serge Lapointe pour votre patriotisme à mon égard et votre fidélité à cette aventure que nous partageons ensemble.

Une pensée qui traverse le temps et l'espace pour Mathieu et Marja. Je vous dois énormément... Merci mes amis pour l'amour et la persévérance dans nos liens.

Merci à tous ces ami(e)s qui font de l'amitié un espace vital dans lequel j'ai la chance d'être aimé, accompagné et soutenu. Merci à Sacha, Dominique, Vincent, Dany, Myra, Sylvie H., Jacques H., Marie-Christine, Jean H., Sophie, Pascale, Monyse, Clency, Josée D., Aurélie, Élise, Violaine, Benoit, Sandra, Louis-Marie, Érik, Thomas.

Merci à mes étudiants pour leur engagement dans la psychosociologie rimouskoise et leurs efforts à naître à leur singularité.

Merci à ma famille pour l'amour inconditionnel, le soutien et la bienveillance qui se trouve au fondement de mon être.

TABLE DES MATIÈRES

PARTIE I Une aventure qui interpelle : L'engagement initial.....	7
CHAPITRE I – PROBLÉMATIQUE.....	11
1. Contexte d'émergence de cette recherche	11
2. L'avènement de la joie ontologique	16
2.1. La joie : une expérience étonnante en manque de structure d'accueil.....	17
2.2. Une expérience extra-quotidienne à l'épreuve de la vie quotidienne	19
2.3. La responsabilité de soutenir son corps de joie : un défi d'accompagnement	22
2.4. L'accompagnement du devenir humain au contact du corps sensible : un défi et une responsabilité formative.	25
3. S'accompagner au contact d'une expérience sensible : se former à libérer la vie ..	27
3.1. La question du changement dans l'histoire de l'humanité.....	28
3.2. Vers une conception du changement centrée sur le devenir humain	29
4. Problème de recherche	33
5. Question de recherche	34
6. Objectifs de recherche	34
CHAPITRE II – POSTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE ET CHOIX MÉTHODOLOGIQUES	35
1. Question d'épistémologie	35
2. La notion de paradigme	36
3. Le paradigme interprétatif et compréhensif : de l'herméneutique de l'existence à la phénoménologie pratique.....	38
3.1. Pour une phénoménologie de la perception	41
3.2. Être en mouvement vers la vie : la phénoménologie de Jan Patočka	42
3.3. Vers une phénoménologie pratique.....	44
4. Le paradigme du Sensible	46

4.1.	Le chercheur du Sensible : un chercheur incarné et impliqué	50
4.2.	La posture du chercheur du Sensible	52
5.	Une recherche en première personne	57
6.	Une logique méthodologique de type heuristique	60
6.1.	Introduction	60
6.2.	Une méthode de recherche d'inspiration phénoménologique	61
6.3.	Principes et attitudes intrinsèques à la méthode heuristique	63
6.4.	Les étapes de la démarche heuristique	68
7.	Terrain de recherche	72
8.	Les outils de production de données	73
8.1.	Le journal de bord du chercheur	73
8.2.	Du journal de bord du chercheur au journal d'itinérance	75
9.	La métaphore comme évènement de la compréhension	85
9.1.	Sur le chemin de Damas : une histoire de conversion	87
9.2.	La métaphore comme œuvre qui augmente l'être et ouvre un monde	90
9.3.	Comprendre et interpréter en mode d'écriture	93
PARTIE II Une aventure apprenante : <i>Immersion, Incubation, Illumination</i>		97
CHAPITRE III – RÉFÉRENTS THÉORIQUES		101
Introduction		101
1.	La question du changement humain au carrefour de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive	102
1.1.	La question du renouvellement du moi en psychopédagogie perceptive	107
2.	Le corps sensible : creuset d'expériences de conversion	114
2.1.	Placer le corps au cœur de la recherche scientifique : un défi de taille	114
2.2.	Le corps sensible au cœur de la recherche-formation en psychopédagogie perceptive	116
2.3.	À l'émergence du corps sensible : la perception du mouvement interne	119
2.4.	Accompagner le changement au contact du corps sensible : les protocoles	121
2.5.	Accompagner la transformation humaine au contact du corps sensible	124
3.	Le paradoxe de l'identité : une, multiple et toujours en transformation	133
3.1.	L'identité : un phénomène relationnel et culturel	134
3.2.	L'identité : une question de ressenti?	137
3.3.	La construction identitaire : une histoire de réciprocité entre le dedans et le dehors	139
4.	La conversion : un concept évolutif et transdisciplinaire	141

4.1.	La question de la conversion dans la philosophie antique	142
4.2.	La vision hellénistique et romaine de la conversion : une question d'immanence et de conversion de regard.....	145
4.3.	La question de la conversion dans la tradition chrétienne	149
4.4.	Penser le phénomène de conversion après le siècle des Lumières	156
4.5.	Regards croisés sur le phénomène de conversion.....	172
5.	Vers quelle ouverture?.....	185
PARTIE III Une aventure interprétative : <i>Compréhension et Synthèse créatrice</i>		189
INTRODUCTION DE LA TROISIÈME PARTIE		191
CHAPITRE IV – CHEMIN DE COMPRÉHENSION		193
1.	Introduction	193
2.	La métaphore : une voie d'expression.....	194
3.	L'état antérieur : au commencement il y avait la désespérance	196
3.1.	La désespérance : un socle identitaire.....	196
3.2.	La désespérance : un fléau contemporain	198
3.3.	« Persévérer dans la désespérance »	203
4.	La révélation.....	209
4.1.	La révélation au contact du corps sensible : l'ouverture des possibles.....	210
4.2.	Expérience d'une autre volonté en soi	212
4.3.	Vivre l'expérience mystérieuse de l'appel de la vie	216
5.	Sur le chemin de la conversion : l'aveuglement.....	219
5.1.	Après la révélation : la chute.....	219
5.2.	La difficile réception de l'inconcevable.....	221
5.3.	L'aveuglement : une figure de résistance au changement	226
5.4.	L'aveuglement ou la sidération face au meilleur de soi.....	228
5.5.	Comprendre le phénomène d'aveuglement pour mieux accompagner.....	229
6.	Le passeur.....	230
6.1.	La promesse de devenir père : Le surgissement de la joie.....	231
6.2.	Devenir l'homme-joie	231
6.3.	Adhérer à l'inconcevable	233
6.4.	Par-delà le deuil : une joie qui insiste et persiste	236
6.5.	Cocréer son devenir au contact de la joie ontologique	239
7.	La transmutation : Un consentement et un choix engageant.....	244
7.1.	Apprendre à apprivoiser une vie vécue depuis la joie	247
7.2.	Un chemin initiatique : apprendre à ritualiser.....	250

7.3. Sur le chemin initiatique : s'accompagner avec vigilance	257
7.4. Prendre un nouveau nom : le kasàlà du converti	263
8. Le devoir de transmission.....	267
8.1. La joie : mon nouvel ancrage vocationnel	268
8.2. Le retour à la communauté.....	268
9. Transformer mon mystère en ministère.....	274
9.1. Témoigner de ma conversion dans l'exercice de mon ministère	275
9.2. Kasàlà de Julia	277
9.3. Habiter poétiquement son ministère : faire œuvre de formation	286
CHAPITRE V – SYNTHÈSE CRÉATRICE	287
1. Introduction	287
2. Une démarche en multiples boucles interprétatives	288
3. La conversion au contact du corps sensible : un processus séquencé	289
4. Démarche d'immersion et de fidélisation.....	290
4.1. L'adversité créatrice : retour permanent à l'essentiel	290
4.2. Le processus de fidélisation : une démarche de souvenance permanente....	292
4.3. Choisir de s'engager sur un chemin de fidélisation	294
4.4. La question de l'entre-deux sur le chemin de fidélisation	303
4.5. La place de l'amitié sur le chemin de conversion.....	305
5. Épilogue.....	309
CONCLUSION GÉNÉRALE	311
De l'autre côté de la conversion : quelle surprise!	311
Perspectives et limites de cette recherche.....	313
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	317

LISTE DES FIGURES ET DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 : Principes et attitudes essentiels à la recherche heuristique	68
Figure 2 : Les étapes de la méthode de recherche heuristique selon Moustakas (1990).....	71
Figure 3 : Le journal d'itinérance au cœur de la démarche de recherche heuristique	80
Figure 4 : Les trois mouvements du processus d'actualisation (selon St-Arnaud, 1999).....	104
Figure 5 : La neutralité active, une posture d'accompagnement du changement	113
Figure 6 : Les enjeux et les défis que pose la recherche sur le corps d'après Berger (2004).....	115
Figure 7 : Les différentes composantes de la phase de renouvellement perceptif du sujet sensible.....	127
Figure 8 : Les différentes étapes de la phase cognitivo-comportementale.....	129
Figure 9 : Quelques composantes de l'identité communautaire	136
Figure 10 : Les trois postures épistémologiques	162
Figure 11 : Itinéraire de conversion existentielle selon Robert Misrahi.....	167
Figure 12 : Le processus d'aveuglement.....	224
Figure 13 : Les différentes difficultés qui compliquent la réception d'une révélation	225
Figure 14 : L'itinéraire intérieur du devenir homme-joie	234
Figure 15 : Les actes témoins de la transmutation radicale selon l'expérience de Saul	245
Figure 16 : Les actes fondateurs de ce processus initiatique.....	254

Figure 17 : Les différentes figures du chemin de conversion.....	256
Figure 18: L'accompagnement du processus de conversion : quelques voies de passage.....	262
Figure 19 : Les étapes du processus initiatique selon Rochon (2011).....	272
Figure 20 : La réception sociale d'une expérience de conversion	273
Figure 21 : Les différents moments de la démarche interprétative	289
Figure 22 : Les différentes séquences du processus de conversion au contact du corps sensible.....	290
Figure 23 : Les actes fondamentaux du parcours de fidélisation	294
Figure 24 : De la révélation à la conversion : chemin de fidélisation	300
Figure 25 : Les phases du processus de fidélisation.....	302
Figure 26 : Sur le chemin de conversion : L'essentielle errance	304
Figure 27 : Savoir consentir à son chemin de conversion	310

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : La correspondance entre le journal d'itinérance et la démarche de recherche heuristique	81
Tableau 2 : La conversion au contact du corps sensible à la lumière de la métaphore	90
Tableau 3 : Les différents statuts du corps humain (Bois, 2007)	118
Tableau 4 : Les sentiments et les processus à la base de notre sentiment d'identité....	138
Tableau 5 : L'itinéraire de conversion chez Jacqueline Barus-Michel (2009).....	184
Tableau 6 : Itinéraire détaillé du processus de fidélisation	295

AVANT-PROPOS

Un temps calme vient qui est comme le haut plateau de la vie, la grande étendue solaire et tranquille en deçà de laquelle s'étagent, dépassés, les combats, les échecs et les tristesses. [...] Le haut plateau de la vie n'est pas une nécessité, ni un automatisme, ni une fatalité, mais un acte rare. On s'aperçoit, bien plus tard, qu'un *passage* s'est produit. La mémoire le rappelle en lettres de feu. Cela fut déjà dit, déjà éclairé, déjà défini comme longue déchirure et brusque renversement vers l'allégresse. Cela fut déjà vécu comme arrachement et délivrance [...] il y eut là, à l'origine, comme une opération de commencement. Détourné de la nuit et des combats dérisoires, le sujet, individu singulier, est déjà passé de la misère à la splendeur par un acte qui fut comme une naissance.

Parce que, dans sa nuit angoissée de persécution, de solitude et de pénurie, il était question de sa propre mort, parce qu'il était réduit à n'être plus rien que cette question de mort, l'individu le plus concret s'est un jour arraché de sa misère et fit de ce rien qu'il était cette grande allégresse assoiffée de vivre. Brusquement s'est fait le passage. [...] Les forteresses inutiles s'estompaient dans le lointain, laissant le voyageur architecte de sa vie construire ses blancs domaines de l'être, ses châteaux et ses demeures au fil de son voyage par le mouvement même de son allégresse, de son écriture peut-être, et de la rencontre indéfiniment neuve des proches, des lointains, et des mondes. Parce qu'il était question en lui-même de la mort même, le sujet fit un jour, du rien qu'il était, le germe de sa renaissance.

De ce germe, de cette étincelle originelle, de ce commencement d'allégresse dans la nuit, des alchimies ont pu se former et des mondes s'éveiller dans la grande clarté du jour. Cette alchimie n'est le fait de personne d'autre, au cœur du sujet, que du sujet lui-même. Sans doute s'expriment alors en lui des forces vivantes qui sont celles de tout un chacun, et peut-être aussi de la nature en chacun, et de la vaste réalité enveloppante. [...] L'être naît seulement en chacun, en chaque conscience, avec et par le fil mince de lumière de quoi peu à peu se tissent un désir, un individu, des passions, une misère bien souvent, une manière de pénombre assoiffée. C'est seulement de ce grain de lumière et de vie que peut-être, s'il s'en est donné lui-même le haut désir, le sujet peut faire une étincelle et un germe. Alors seulement par ses propres forces, multipliées de sa lumière, il construit au long du temps ses châteaux, ses splendeurs, et ses voyages. [...] Mais toujours, en tous, les germes sont intérieurs : les puissances élucidées ne résident pas ailleurs que dans le sujet qui s'éveille.

Par le désir de la joie un moment vient toujours en chaque vie, en chaque être, où le sujet se sort de sa nuit pour s'allier au visible. Le monde alors fait irruption dans la lumière, laissant apparaître ses splendeurs, ses musiques, ses enthousiasmes. La plénitude est accessible dans le temps même où le monde devient apparent. D'un rien de lumière, d'une pénombre assoiffée, le sujet fait brusquement surgir non seulement lui-même, mais encore le monde en sa visibilité. Par l'allégresse et par la fête le monde commence : le visible en lui devient sa richesse, sa promesse tenue, ses potentialités offertes et déployées. Le monde devient alors, dans la lumière du sujet, comme l'être de la splendeur.

Robert Misrahi. 2010. *Les actes de la joie. Fonder, aimer, rêver, agir*. pp. 47-50

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Nous devons accepter notre existence, aussi complètement qu'il est possible. Tout, même l'inconcevable doit y devenir possible. Au fond, le seul courage qui nous est demandé, c'est de faire face à l'étrange, au merveilleux, à l' inexplicable.

Rainer Maria Rilke

Depuis plus de 15 ans, je suis engagé dans une démarche de recherche et de formation à médiation corporelle. C'est ainsi que dans le cadre de mes études doctorales, j'ai souhaité me joindre à l'équipe du professeur Danis Bois au Centre d'Étude et de Recherche Appliquée en Psychopédagogie perceptive (CERAP). Ce laboratoire s'est donné le mandat de « contribuer à mieux connaître les potentialités humaines en s'appuyant sur les champs de l'éducation et de la psychopédagogie, et en s'intéressant de façon privilégiée aux voies de la perception corporelle comme sources d'expérience de la réalité »¹. L'approche, les recherches, les protocoles pédagogiques et les outils d'accompagnement développés au CERAP placent le corps et l'expérience vécue au centre des processus de formation, de production de connaissances et d'accompagnement du changement humain. Le fait de cheminer à la fois auprès de l'équipe des praticiens-chercheurs qui œuvrent au CERAP et auprès de mes collègues psychosociologues de l'Université du Québec à Rimouski m'a permis de m'intéresser à la place du corps sensible dans des processus d'accompagnement, de développer des compétences attentionnelles, perceptives, réflexives et dialogiques, ce qui a contribué à enrichir considérablement ma pratique de formateur, de chercheur et d'intervenant psychosociologique. Ce chemin de formation est à l'origine de ce qui est devenu pour

¹ CERAP. *Page d'accueil*. En ligne : www.cerap.org Consulté le 10 mai 2015.

moi, une véritable philosophie de vie, une philosophie pratique qui me permet de m'exercer et de me former de manière continue. Les protocoles pratiques élaborés en psychopédagogie perceptive constituent pour moi des outils très efficaces pour une vie articulée autour d'une réelle pratique de soi. Sur ce terreau d'une fécondité sans égale, j'ai eu l'occasion de vivre des expériences étonnantes, exigeantes et mystérieuses qui m'ont la plupart du temps questionné et rendu curieux, au point de m'y appuyer pour ma recherche doctorale.

Cette thèse a ainsi été enclenchée par une question posée à ma vie même. Elle trouve sa source dans une expérience fondatrice qui a secoué les piliers de mon identité et m'a obligé à revisiter et à reconsidérer ma manière de m'inscrire dans le monde. Cette démarche, personnelle au départ, m'a ouvert rapidement sur un ensemble de questionnements et de problèmes concernant les différents niveaux de réalités rencontrés dans les transformations humaines et dans les processus qui permettent de les accompagner. J'agis en effet comme formateur depuis plus de 12 ans au sein des programmes en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski auprès de futurs professionnels de l'accompagnement du changement humain. J'ai tout de suite senti que la traversée existentielle, réflexive et intellectuelle qu'il m'était donné de vivre avait le potentiel d'éclairer et d'enrichir non seulement ma compréhension du changement, mais aussi ma pratique de formation et d'accompagnement. Je percevais également que cette expérience pouvait, si elle était étudiée et comprise en profondeur, être une source de connaissances pertinentes dans le champ de la psychosociologie, de la psychopédagogie perceptive, mais aussi de toute discipline qui s'intéresse aux transformations et aux processus d'accompagnement qui les soutiennent.

L'expérience qui a inspiré cette recherche n'était pas seulement forte ou puissante, elle dévoilait un *inconcevable* qui devenait tout à coup possible dans mon esprit. À son contact, j'ai vécu ce que je nommerai plus tard une *conversion*, c'est-à-dire un « acte de retournement absolument radical à partir duquel un sujet recommence sa vie » (Misrahi, 1969, pp. 294-295). Ce retournement impliquait pour moi de m'ouvrir à de nouveaux référentiels et, dans le même mouvement, d'abandonner d'anciens référentiels auxquels j'étais, bien malgré moi, profondément attaché puisqu'ils m'avaient façonné et m'avaient permis de vivre, de voir et de penser le monde jusque-là. Je découvrais ainsi

qu'accompagner une expérience significative afin qu'elle débouche sur un changement comporte des défis. En effet, puisque ce renversement est si radical, si *inconcevable*, et qu'il implique de laisser aller, d'abandonner des parts de soi auxquelles on est attaché et identifié, quels sont les actes, les attitudes et les compétences nécessaires que le sujet doit poser et maîtriser pour en assurer la complétion? Quelle est la part des autres, quelle peut être leur contribution pour rendre viable et fécond un chemin de conversion? En quoi les contextes et les environnements dans lesquels le sujet évolue influencent-ils son effort et son processus de changement?

Cette thèse s'inscrit ainsi dans le champ de l'accompagnement des transformations humaines, envisagé dans une perspective transformationnelle et orienté vers le devenir du sujet. En effet, dans ses différentes acceptions, le changement humain peut être envisagé et vécu comme *planifié* (Collerette, Delisle & Perron, 1997) ou *épisode* (Weick & Quinn, 1999), c'est-à-dire comme un ensemble d'initiatives et d'actions conscientes prévues par un sujet volontaire. Dans cette recherche, le changement est au contraire présenté comme *émergent* (Scharmer, 2012), c'est-à-dire comme un processus de transformation, inhérent à la vie même et dont on ne connaît pas l'issue. Effectivement, dans cette perspective, vie et changement sont indissociables. De plus, comme notre démarche est ancrée dans les théories et les pratiques du Sensible (Bois, 2007), nous envisageons le changement humain comme un processus qui naît à partir de la découverte de la nouveauté, faite par le sujet au sein d'un rapport renouvelé à son corps.

Cette thèse étudiera particulièrement les processus d'accompagnement du changement humain dans une vision anthropologique de la formation existentielle, plus spécifiquement, dans le champ de la formation tout au long de la vie (Barbier, 1991; Galvani, 2010; M.-C. Josso, 1991; Francis Lesourd, 2009; Pineau, 2012). Elle tentera ainsi de mieux comprendre la nature et les processus de conversion et cherchera à identifier les compétences à mettre en œuvre pour les conduire.

Je serai alors amené à préciser la notion de conversion en tant que concept évolutif et transdisciplinaire. Je tenterai d'abord d'en tracer les contours à travers une exploration historique et théorique. Ensuite, je chercherai à en comprendre les enjeux dans une

perspective d'accompagnement du changement pour finalement, fonder une conception de la conversion ancrée dans une philosophie pratique qui puisse être adaptée au contexte contemporain.

Aux plans épistémologique et méthodologique, cette démarche de recherche de type compréhensive et interprétative est spécifiquement d'inspiration phénoménologique et herméneutique. Elle s'ancre résolument dans une posture en première personne et donne accès au point de vue unique et singulier du sujet chercheur engagé dans une quête de sens et de connaissances tacites contenus dans son expérience (Vermersch, 2000). Elle s'inscrit également dans une démarche heuristique (Moustakas, 1990) qui autorise et encourage, comme le dit Polanyi (1959), l'implication et la participation du sujet chercheur dans le processus d'élaboration de la connaissance.

Une telle implication du sujet chercheur dans son projet permet un contact direct et vivant avec ce qu'il cherche à connaître et une compréhension « du dedans », une révélation riche de découvertes comme l'indique avec clarté Jean-Luc Berlet (2009, p.9) :

C'est une démarche dans laquelle mon implication personnelle est entière, la prise de distance du penseur par rapport au sujet qu'il traite relevant à mon sens de l'illusion intellectuelle [...] Comme l'a bien vu Nietzsche, un philosophe « se trahit » toujours dans son œuvre, aussi abstraite soit-elle. Mais une telle trahison devient révélation si elle est lucidement assumée.

La posture spécifique à l'œuvre dans cette thèse pourrait également être qualifiée d'existentielle au sens où l'entend Paul Tillich (2000). D'après cet auteur, une telle attitude se caractérise fondamentalement par l'engagement du chercheur et son implication dans le sujet qu'il explore. La distanciation nierait la nature même de son expérience de recherche et de connaissance. Le chercheur a ainsi une attitude « existentielle », dans la mesure « où il s'implique avec toute son existence, avec sa finitude et son angoisse, avec ses contradictions internes et son désespoir, avec les forces de guérison qui agissent en lui et dans sa situation sociale » (Tillich, 2000, p.42).

Le processus de problématisation qui inaugure cette thèse m'a conduit à la question suivante :

- ❖ En quoi et comment un chemin d'exploration et de compréhension d'une expérience de conversion au contact du corps sensible permet-il d'identifier et de systématiser les enjeux et les défis du processus d'accompagnement d'un tel phénomène?

Dans la même foulée, la présente recherche poursuit les objectifs qui s'énoncent comme suit :

- **Explorer** et dévoiler les stratégies utilisées dans mon processus de conversion au contact du corps sensible pour apprendre à soutenir mon processus de « trans-formation ».
- **Comprendre** avec plus de finesse le phénomène de conversion au contact du corps sensible.
- **Systématiser** les actes et les attitudes ainsi que les défis et les enjeux à l'œuvre dans le processus d'accompagnement d'une expérience de conversion au contact du Sensible.

Précisons par ailleurs que mon expérience vécue constitue le terrain central de cette recherche, c'est pour cela que le mode de production de données m'a engagé dans une écriture rigoureuse de journaux de recherche (Baribeau, 2005) tenus plus spécifiquement sur le mode du journal d'itinérance tel que préconisé par René Barbier (1997). Un tel processus d'écriture et de déploiement d'une démarche descriptive et réflexive permet à la fois une transcription riche, complexe et continue des événements tout en permettant, au fil de l'écriture, de tendre vers une compréhension, voire une systématisation des processus à l'étude. En effet, l'écriture et les réécritures de ces journaux permettent une série de boucles herméneutiques qui s'appuient sur une métaphore puissante qui a émergé du processus de recherche lui-même. Ce type d'écriture, en plus de produire des données de recherche initiales, trace progressivement et rigoureusement un véritable chemin de compréhension de l'expérience de conversion au contact du corps sensible.

Cette thèse avait dès le début de ma recherche l'ambition de veiller sur la cohérence de ma démarche et de la manière d'en rendre compte. Ainsi ai-je été amené à accorder le fond et la forme en organisant l'ensemble du texte en trois principales parties dans le

souci de rester fidèle à la cohérence de la recherche heuristique telle que présentée par Moustakas (1990).

La première partie qui correspond à l'engagement initial présente la problématique de la recherche suivie des postures épistémologiques et des choix méthodologiques. La deuxième partie, quant à elle, présente les référents théoriques qui explorent la question du changement humain au carrefour de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive, celle du corps sensible, de l'identité avant d'aborder plus en profondeur, dans des perspectives historique, culturelle et philosophique la notion de conversion au centre de cette recherche. Cette deuxième partie s'aligne avec les étapes d'immersion, d'incubation, d'illumination de la recherche heuristique. Finalement, la troisième partie présente les étapes de compréhension et de synthèse créatrice. Pour ce faire, je déploie un grand mouvement d'interprétation et de compréhension des données suivi par un dernier chapitre où j'illustre les apports importants qu'a permis le travail de la thèse.

PARTIE I

Une aventure qui interpelle : L'engagement initial

INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

La présente étude a été menée et pensée selon une cohérence inspirée de la recherche heuristique à la manière de Craig (1978) et de Moustakas (1968, 1990). Au moment de la rédaction de la présente thèse, il m'a semblé pertinent de la présenter selon une structure et un style qui respecte autant que possible sa logique interne. Aussi, la première partie a été intitulée : « Une aventure interpellante : L'engagement initial », expression empruntée à Moustakas (1990), qui nomme ainsi la phase d'émergence d'un objet de recherche dans l'esprit du chercheur.

Cette phase explicite également le travail de problématisation que celui-ci aura à faire à partir d'un processus d'introspection intense et rigoureux qui ne peut faire l'économie ni de ses motivations personnelles, ni de ses enjeux existentiels, ni de l'inscription du thème à l'étude dans la culture disciplinaire ou professionnelle. Pour Moustakas, tout comme pour Craig, cette première étape est essentielle dans toute démarche de recherche scientifique. Elle demande au chercheur de faire l'effort initial de structurer et d'argumenter de manière systématique et réfléchie les enjeux et les contextes qui l'ont mis sur le chemin de sa recherche.

Cette partie comprendra donc deux chapitres qui vont guider ce travail, à savoir un premier mouvement de problématisation suivi d'un chapitre présentant les choix épistémologiques et méthodologiques qui ont balisé cette démarche de recherche.

CHAPITRE I – PROBLÉMATIQUE

La tristesse c'est lorsque je suis séparé d'une puissance dont à tort ou à raison je me croyais capable.

Gilles Deleuze

1. Contexte d'émergence de cette recherche

La formation est un voyage ouvert qui ne peut être anticipé, et un voyage intérieur, un voyage où l'on se laisse affecter dans ce qui nous est propre, où l'on se laisse séduire et requérir par ce qui advient. L'enjeu ici c'est soi-même, la constitution de ce que l'on est, la déstabilisation et l'éventuelle trans-formation de soi-même.

Jorge Larrosa

Le choix d'entreprendre un cursus doctoral a été pour moi le fruit d'une longue et mûre réflexion. J'avais besoin de choisir consciencieusement, non seulement mon thème de recherche, mais aussi mon école doctorale, tout comme mon comité de thèse. Je savais d'expérience que cette aventure est loin d'être une histoire anodine qui ne comporte que des intérêts institutionnels. Je savais très pertinemment que c'est de ma vie dont il était question et je souhaitais créer des conditions gagnantes pour son déploiement. Dès le début de mon parcours à l'Université du Québec à Rimouski (UQAR), j'ai appris qu'un projet de formation concerne avant tout l'existence de la personne qui s'engage dans un tel processus pour se donner une chance de prendre une forme nouvelle, de participer à son propre devenir. J'ai compris assez jeune qu'il y a moyen, sans pour autant les confondre, de ne pas séparer un parcours de vie, de formation et de recherche.

Mon intérêt pour la recherche remonte à l'automne 2002, au moment où j'entamais à l'UQAR une maîtrise en étude des pratiques psychosociales. L'objectif général de ce programme est de permettre aux praticiens psychosociaux de faire une démarche de réflexion structurée, rigoureuse et critique sur leurs pratiques professionnelles. Cette démarche devrait leur permettre de renouveler leurs pratiques, de participer à la transformation des accompagnateurs qu'ils sont, tout en contribuant au développement des connaissances dans leurs champs d'étude et de pratique.

À l'époque, j'étais plus jeune et je sortais d'une formation au baccalauréat en psychosociologie à l'UQAR. J'avais été formé à l'accompagnement du changement dans les systèmes humains complexes².

Dans mon parcours de formation, j'avais été, à mon grand bonheur, mis en contact avec les théories et les pratiques de la psychosociologie³, ainsi qu'avec celles de la psychopédagogie perceptive⁴. Au bout de mon premier cycle de formation universitaire, je me sentais plus en santé que jamais. J'étais rempli de curiosité, mais aussi habité d'un sentiment d'incomplétude qui m'intimait l'ordre de prendre au sérieux mon chemin de formation. Je n'avais aucun élan de commencer tout de suite une vie professionnelle à temps plein. Je rêvais plutôt de développer une pratique qui me ressemble et qui soit susceptible de me mettre sur la voie de ma vocation, au carrefour de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive. Encouragé par mes formateurs de l'époque, je me suis engagé, avec ce rêve, au sein de la maîtrise en étude des pratiques psychosociales.

Par ailleurs, à cette époque, je me questionnais profondément sur les impacts des abus sexuels sur la vie des personnes qui en ont été victimes. Je cherchais passionnément à comprendre de quelles manières il serait possible de leur offrir un accompagnement adéquat, respectueux de leurs besoins, enjeux et désirs, qui soit véritablement salvateur. Sortant moi-même d'une telle traversée, j'avais eu, dans mon parcours de formation en

² (de Gaulejac, 1999, 2009; Landry, 2007; Lescarbeau, Payette & St-Arnaud, 2003; Maletto, 2009, 2012; Payette & Champagne, 1997; St-Arnaud, 1999; Tellier et Tessier, 1990).

³ (Galvani, 2008, 2010; Lapointe, 2001; Pilon, 2004; Rugira, 2004; Rugira & Léger, 2009, 2012).

⁴ (Berger, 2005, 2006, 2009b; Berger & Austry, 2009; Bois, 2002, 2006, 2007; Bois & Austry, 2007, 2009; Bois & Rugira, 2006; Humpich, 2011; Bourhis, 2012; Rugira, 2008, 2009).

psychosociologie et en psychopédagogie perceptive, un accompagnement inédit qui me semblait rare et plein de promesses. Je souhaitais donc contribuer à l'avancement des connaissances et des pratiques dans ce domaine. Je désirais, à travers cette recherche, ouvrir des voies pertinentes non seulement pour sortir de la honte et du secret, mais aussi pour produire de nouvelles connaissances à partir de mon expérience et pour mettre en place une pratique d'accompagnement novatrice dans ce domaine (Gauthier, 2007).

En effet, ma rencontre avec les théories et surtout les pratiques de la psychopédagogie perceptive m'avait permis de renouveler complètement le rapport à mon corps, à ma pensée, à ma parole, à ma vie, aux autres et au monde. J'avais ainsi pu sortir d'une forme d'enfermement dans des manières d'être réactives, faites principalement de secrets et de non-dits, développées depuis longtemps pour survivre à cette expérience traumatisante d'abus.

Je suis encore aujourd'hui impressionné par la cohérence et l'efficacité de cette démarche d'accompagnement au carrefour de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive qui m'a permis à la fois de devenir plus autonome face à mes difficultés et surtout de déployer une expression inespérée de mes potentialités. Par ailleurs, à travers ce processus de recherche, je constatais qu'il n'existait que peu de démarches alliant à la fois le corps et la parole pour accompagner les personnes vivant avec de telles problématiques. La maîtrise en étude des pratiques psychosociales m'a ainsi permis de mettre au monde un praticien psychosocial et une pratique d'accompagnement innovante s'inspirant sans prédominance de la psychopédagogie perceptive et de la psychosociologie.

Je prends encore difficilement la mesure de la chance incroyable que j'ai eue depuis mon arrivée à Rimouski. À travers mon processus de formation, de recherche et de soin, j'ai pu vivre des rencontres, faire des prises de conscience et bénéficier de lieux et de liens d'accompagnement qui m'ont permis de me libérer de mes secrets, de mon mal-être et de mon isolement. J'ai pu ainsi commencer à profiter d'une vie que jamais je n'aurais crue possible. Ma rencontre avec la psychopédagogie perceptive a été plus que formatrice, elle a été fondatrice, voire salvatrice. Elle m'a permis de soigner mon corps

et mon cœur meurtri et m'a donné accès à cette part intacte et inviolable de mon être que les abus n'avaient pas atteinte. J'ai trouvé dans cette discipline des outils redoutables pour me permettre de me stabiliser dans ces régions « sauvages » de moi, comme aime les nommer Danis Bois (2007, p. 129), et surtout pour habiter ma vie depuis ce lieu-là, source intarissable de nouveautés, d'inédits et de potentialités. Je ne pouvais donc pas envisager de continuer ma démarche de recherche et de formation en ne m'appuyant pas sur les cadres théoriques et pratiques de la psychopédagogie perceptive. J'en avais suffisamment expérimenté la pertinence et l'efficacité.

Au cours de mon parcours de formation comme praticien-chercheur à la maîtrise, je me suis initié avec passion et curiosité à la recherche et à la formation universitaire. J'enseignais donc, comme chargé de cours, depuis plusieurs années au département de psychosociologie et travail social de l'UQAR, plus précisément dans les programmes en psychosociologie, lorsque la question de me lancer dans les études doctorales m'est venue à l'esprit.

Dans mon travail de formateur de futurs accompagnateurs de changement, j'étais particulièrement interpellé par la question de l'accompagnement juste des personnes aux prises avec des crises, des ruptures dans le cours d'une vie, ou encore des expériences qui occasionnent des pertes de repères et des transitions qui imposent des traversées arides. De telles expériences, me semble-t-il, sont inhérentes à la condition humaine, bien que nous participions à une civilisation qui rêve de les éviter et, à défaut, les nie. À l'instar de Christine Singer (2001) :

J'ai gagné la certitude, en cours de route que les catastrophes sont là pour nous éviter le pire. Et le pire, comment pourrais-je exprimer ce qu'est le pire? Le pire, c'est bel et bien d'avoir traversé la vie sans naufrage, d'être resté à la surface des choses, d'avoir dansé au bal des ombres, d'avoir pataugé dans ce marécage des on-dit, des apparences, de n'avoir jamais été précipité dans une autre dimension. Les crises, dans la société où nous vivons, elles sont vraiment ce qu'on a encore trouvé de mieux, à défaut de maître, quand on n'en a pas à portée de main, pour entrer dans l'autre dimension (Singer, 2001, p.41).

Pour cette auteure, nous évoluons dans une société qui semble avoir l'ambition de détourner notre attention de tout ce qui est important. Une civilisation qui semble avoir

érigé un véritable système de croyances et d'idéologies qui, tels des murs, nous empêchent d'avoir accès à notre profondeur. Il n'est donc pas étonnant, à mon avis, de voir nos contemporains mourir d'ennui au bout d'une vie non vécue. Les métiers d'accompagnement ont alors comme défi d'offrir quelques repères, balises et voies de passage pour permettre aux personnes en crise d'apprendre à négocier avec justesse leur traversée. La crise devient alors une occasion de s'éveiller, de s'extraire de ses enfermements et d'aller à la rencontre de ses propres ressources, des possibilités insoupçonnées susceptibles de permettre l'avènement d'une tout autre manière d'être et de vivre. Dans cette perspective, Robert Misrahi (2011, p.65-66), dans son livre *Le bonheur : essai sur la joie*, rappelle avec force que la crise constitue « un lieu de naissance d'un nouveau désir, devenant ainsi, comme expérience douloureuse posée comme intolérable, l'origine et la source d'une reconstruction de la vie. [...] La crise est donc cette expérience dramatique fondamentale à partir de laquelle peut naître un nouveau désir ». Au moment où je pense à démarrer ce projet de thèse, je me sens sorti de la crise comme je le disais plus haut. J'avais eu le temps d'apprendre, comme le nomme avec éloquence Pierre Bertrand (2012), que la crise est vivante et vitale et qu'elle demande ainsi qu'on apprenne à ne pas la refouler pour mieux la rencontrer et en tirer un enseignement. J'avais appris ma leçon et, fort de mes apprentissages, je voulais soutenir mes étudiants dans leurs traversées existentielles comme dans leur apprentissage du métier d'accompagnateur.

Je ne savais pas encore qu'en termes d'accompagnement, un nouveau défi m'attendait. En effet, la crise, la désespérance avaient depuis toujours été mon principal moteur d'existence. Maintenant que j'allais mieux et que je n'étais plus mis en mouvement par un vif désir de sortir de ce qui me semblait intolérable, je ne savais plus comment m'engager vers mon devenir. Une expérience bouleversante de rencontre avec la joie allait me révéler cette nouvelle impasse tout en m'engageant sur une nouvelle voie d'accompagnement du devenir humain. C'est à la suite de cette prise de conscience que je me suis découvert prêt à entamer mon processus doctoral.

2. L'avènement de la joie ontologique⁵

*La joie est une façon de faire triompher la vie
envers et contre tout.*

Pierre Bertrand

Je me souviens... nous sommes au mois d'avril 2009, il y a déjà deux ans que j'ai terminé ma maîtrise et je me questionne encore à propos de l'orientation à donner au projet de doctorat dont je me savais porteur, telle une femme enceinte qui sait qu'elle porte un enfant dont elle ne connaît ni le sexe, ni le visage. Comme je le disais plus haut, j'étais encore en quête du lieu, de la discipline, tout comme de la faculté et du directeur de thèse qui pourraient accueillir mon thème de recherche.

C'est dans ce contexte que je me suis retrouvé, un bon matin comme bien d'autres, avec des amis rassemblés pour une séance d'introspection sensorielle⁶, avant de commencer notre journée. Je suis là, dans mon expérience, littéralement ancré dans ma profondeur incarnée, lorsqu'une phrase se fait entendre en moi : « Tu es une âme triste venue expérimenter la joie. » Peut-être suis-je au cœur de cette expérience dont témoigne Anne Barratin (1920, p. 213) lorsqu'elle dit : « Ne prépare ni la joie ni la peine : elles savent arriver seules. »

Totalement surpris par ce fait de connaissance⁷, je me rends compte que je n'avais jamais entrevu ma condition existentielle sous cet angle. Je mesure dans l'instant que je n'aurais jamais pu moi-même concevoir une telle proposition, car la joie ne fait aucunement partie de mes préoccupations habituelles. Plus encore, j'ai toujours ressenti une forme de doux mépris envers les gens trop joyeux que je jugeais incapables de faire face au « tragique » de l'existence.

⁵ La notion de joie ontologique est ici utilisée au sens où l'entend Jean-Yves Leloup (1990, p.82), c'est-à-dire « une joie qui surabonde au milieu des tribulations ». La joie ontologique renvoie alors à l'ouverture du cœur à un autre état de conscience.

⁶ Pour Ève Berger (2009b, p.47), « l'introspection sensorielle est la pratique qui consiste à se mettre en relation avec sa propre intériorité sensible dans une attitude d'écoute et d'observation intérieures profondes. » Il s'agit principalement d'une pratique méditative au contact du corps sensible.

⁷ Selon Danis Bois (2005, p.132), le fait de connaissance est une information chargée de sens qui jaillit à la suite de la perception d'un phénomène interne vécu consciemment par la personne.

Quelques secondes plus tard, toujours pendant cette introspection sensorielle, une image me happe et me surprend. Je réalise que je suis en train d'apercevoir sur le coin d'une table, juste-là à ma gauche, la couverture de ce qui m'apparaît avec évidence être ma future thèse de doctorat! Intrigué, je m'avance pour y lire le titre : *Au-delà du « persévérer dans la désespérance » : cheminer ensemble vers la joie ontologique dans l'expérience humaine*. Décidément, je me sens au cœur d'un mystère total. Une fois l'introspection terminée, je m'empresse de noter cette expérience qui me laisse perplexe.

Entre autres étonnements, la présence de la notion d'« ontologie »⁸ m'a interloqué, car à l'époque, je ne savais pas du tout ce qu'elle voulait dire. Comment est-il possible qu'un mot, dont je ne comprends même pas la signification, puisse apparaître dans mon expérience intime et prendre sa place dans une formulation aussi précise? Par ailleurs, ma plus grande surprise concernait cette apparition subite dans ma vie du thème de la joie. La joie... Ce mot avait pour moi un véritable goût d'étrangeté. Je ne pouvais pas encore soupçonner qu'André Gide (2012) avait raison d'affirmer avec force que conquérir sa joie valait bien mieux que s'abandonner à sa tristesse.

2.1. La joie : une expérience étonnante en manque de structure d'accueil

Seule la joie nous libère.

Alexandre Jollien

Si la joie me semblait être une réalité si étrange, pour ne pas dire indésirable, c'est que je me suis toujours perçu et senti plus vivant, depuis la tristesse, voire la désespérance. Ayant passé la majeure partie de ma vie prisonnier d'un secret dévastateur lié à une série d'abus sexuels, l'adolescent comme le jeune adulte que je devenais était contraint de vivre dans l'isolement, sous le signe du secret, du non-dit, de la honte, du dégoût de soi et parfois du monde. Ne sachant pas comment gérer ces expériences et leurs conséquences, un immense poids pesait sur ma vie et mon corps ne savait plus s'alléger.

⁸ L'ontologie est une branche de la philosophie qui concerne « l'étude de l'être en tant qu'être », définition donnée par Aristote pour désigner l'étude des modalités et des propriétés générales de tout ce qui est. (source : [fr.wikipedia.org/wiki/Ontologie_\(philosophie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Ontologie_(philosophie)) consulté le 2 janvier 2015)

Ce poids qu'il portait avait des répercussions considérables sur son rapport à lui-même, aux autres, au monde et à la vie⁹.

Du plus loin que je me souviens, je cherchais l'authenticité sans pour autant pouvoir la vivre. Souvent, il m'arrivait de me voir faire d'immenses efforts en vue de m'assurer que je ne serais pas démasqué dans ces parties souillées de ma vie. Ainsi, je vivais fréquemment de grandes périodes d'isolement et de désespérance. Je me sentais la plupart du temps à la périphérie de moi-même. J'avais le sentiment de n'avoir aucun pouvoir d'action sur ma vie, je ne me sentais pas sujet à part entière, ni acteur dans mon existence. Ce n'est pas étonnant que, dans une telle situation, je vive une profonde insatisfaction sur le plan relationnel. Enfermé dans mes stratégies d'adaptation, j'étais constamment aux prises avec le sentiment de trahir mon intégrité en donnant à voir une image de moi-même que je savais fausse.

Quelquefois, je me sentais proche de moi, par exemple lorsque j'écoutais de la musique. Je tombais alors dans une tristesse sans bords, que je vivais avec beaucoup d'intensité, ce qui me donnait un vif sentiment d'exister et une certitude de lucidité. J'ai ainsi commencé à croire que j'étais un être profondément triste. L'authenticité est alors devenue pour moi indissociable de cet état de tristesse pour ne pas dire de désespérance. Ainsi, devenu attaché à cet état, je le valorisais, je le recherchais et je pouvais y revenir aussi souvent que je le voulais, presque par habitude.

Je me reconnais bien dans ce que Christophe André (2011, p. 23) décrit en ces termes : « La nostalgie est suffisamment agréable pour qu'on ait envie de s'y adonner, qu'on y revienne si souvent malgré tout. En elle, la petite pointe de tristesse joue un rôle du sel dans un plat. » Il m'a fallu du temps avant de comprendre que c'est la tristesse qui donnait du poids et de la saveur à mon existence. Ainsi, tout un pan de mon identité s'est construit sur un rapport à la désespérance idéalisée, qui me poussait à percevoir la quête de la joie comme illusoire et insignifiante.

⁹ Un travail de recherche-formation-intervention a été consacré à mon processus de libération existentielle, de développement professionnel et intellectuel. Pour ceux que cela intéresse, voir mon mémoire de maîtrise : GAUTHIER, Jean-Philippe. 2007. « De l'interdit de dire au droit d'être : chemin de Trans-Formation. Vers une mise en forme de soi, de son expression et de sa pratique d'accompagnement à médiation du corps en mouvement ». Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en étude des pratiques psychosociales, Rimouski : Université du Québec à Rimouski.

Lors de l'introspection que j'ai évoquée, cette première rencontre tout à fait inconcevable avec la joie était pour moi tellement percutante que je l'ai d'abord considérée comme utopique, farfelue, voire négligeable. En effet, moi, l'éternel adepte de la profondeur des malheureux, je ne pouvais envisager qu'une vie vécue depuis la joie puisse véritablement être possible et, pire encore, intéressante. Je n'avais pas la structure interne pour accueillir une telle conception. Je ne soupçonnais pas encore à quel point j'étais en train de vivre une véritable rupture dans mon rapport au monde et à la vie, un revirement paradigmatique, une transformation radicale et inconcevable. En effet, la désespérance avait toujours été pour moi bien plus qu'un état, elle constituait bel et bien un ancrage identitaire qui structurait mes manières de vivre, de voir le monde, de m'exprimer et d'être avec les autres.

2.2. *Une expérience extra-quotidienne¹⁰ à l'épreuve de la vie quotidienne*

Il y a des passions qui augmentent ma puissance d'agir. Ce sont les passions de joie. Il y a des passions qui diminuent ma puissance d'agir. Ce sont les passions de tristesse.

Gilles Deleuze

Deux semaines après ce moment d'introspection sensorielle percutant, alors que je l'avais presque relégué à l'oubli, mais par chance l'avais confié à mes carnets de bords, la joie allait faire une entrée totalement inattendue dans ma vie quotidienne. En effet, ma compagne de l'époque et moi apprenions qu'elle était enceinte. Je désirais tant devenir père... Face à cette nouvelle, une joie immense de l'ordre du « jamais vécu » déferla dans tout mon corps. Jamais je n'aurais cru possible de ressentir une telle joie. C'est comme si mon univers basculait. D'un coup, je sentais la joie s'emparer de moi et devenir dans l'instant « le moteur premier » de mon existence. De toute évidence, je me retrouvais au cœur d'une expérience inconcevable, puissante et soudaine, qui m'entraînait dans un nouvel univers, dans une tout autre manière de concevoir et de vivre ma vie, une véritable mutation ou plus précisément une réelle conversion.

¹⁰ Pour Ève Berger (2009b, p.157), « l'extra-quotidieneté a pour vocation première de placer la personne en dehors des conditions quotidiennes, naturelles, de rapport à son corps. Elle lui permet aussi – en même temps qu'elle le lui demande – de prendre un temps à l'écart de son quotidien, d'accepter de le quitter un instant, de se mettre « ailleurs » pour construire, à partir de la perception du mouvement interne, un état de perception non relié aux conditions extérieures ».

Le lecteur aura compris que je suis habitué de vivre des expériences de transformation en plus d'être un accompagnateur de changement professionnel. C'est donc bien sciemment que je choisis d'utiliser ici la notion de *conversion*¹¹ – qui sera par ailleurs le concept-clé de cette thèse – pour nommer le type de changement dont il sera question. Comme le rappelle avec pertinence Hadot (2002, p. 223), la notion de conversion recèle l'idée ancienne de *metanoia*, dans le sens d'un violent arrachement à l'aliénation de l'inconscience, qui crée une rupture avec la manière habituelle de vivre, tout en produisant dans l'être même du sujet une radicale mutation, une renaissance. Ce concept comprend également chez Hadot l'idée d'*epistrophè*¹² qui nous vient de la Grèce antique. Une notion qui implique un changement radical d'orientation, mais aussi un retour à soi, à sa nature originelle en vue de gagner plus de liberté intérieure.

C'est dans une telle expérience que ma rencontre avec la fulgurance de la joie m'a propulsé. J'ai alors pu expérimenter ce que Pierre Bertrand (2003, p. 118) dit de la rencontre de l'homme avec la joie qui jusque-là, m'échappait totalement :

La joie est un affect [...] plus grand que l'homme. C'est un affect qui porte l'homme au bout de ses capacités, le mettant en relation avec la puissance infinie qui le constitue et le traverse. L'homme qui éprouve de la joie est comme emporté par un vent venu du large soufflant où il veut. Quand on éprouve de la joie, la question du sens ne se pose plus.

Je pouvais enfin prendre la mesure de façon tangible et avec évidence de la réalité indiscutable de l'expérience extra-quotidienne vécue précédemment. Celle-ci venait à ce moment même rejoindre ma vie dans son incarnation au quotidien. La force de cette expérience de joie vécue dans mon existence quotidienne m'amena à valider l'expérience vécue durant mon introspection, une expérience intérieure plutôt subtile, mais pas pour autant inaperçue, que j'avais reléguée au rang de fantasmagorie.

¹¹ Le choix de parler de conversion plutôt que de mutation, de transformation ou tout simplement de changement est d'une grande importance dans ce travail. Nous y reviendrons avec plus de clarté dans les parties qui vont suivre.

¹² Pour Pierre Hadot (2002, p.223), « le mot latin *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *epistrophè* qui signifie « changement d'orientation », et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part, *metanoia* qui signifie « changement de pensée », « repentir », et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance ».

Un évènement tragique allait cependant venir se poser sur cette toile de fond de joie nouvellement installée. Quelques semaines plus tard, nous avons perdu notre bébé. À ma grande surprise, même si une immense tristesse m'a secoué le cœur et l'être tout entier, quelque chose de cet état de joie, nouvellement découvert, restait inébranlable en moi. Pour la première fois de ma vie, je faisais au cœur de ce deuil l'expérience impressionnante de non-dualité. En effet, dans ce que je vivais, je voyais bien que l'un n'empêchait pas l'autre, et que vivre une peine d'une intensité extrême ne m'exilait pas forcément de ces lieux de moi depuis lesquels j'expérimentais un nouvel état de joie incarné et d'une constance étonnante, pour autant que je veuille bien lui accorder mon attention afin qu'elle puisse devenir un nouveau socle de mon existence.

Dans le sillon de cet enchaînement d'expériences pour le moins stupéfiantes, je prenais la mesure de la responsabilité qui m'incombait comme sujet en formation au sein de ma démarche de trans-formation¹³, ou plutôt de conversion au contact du Sensible¹⁴. Elle s'imposait avec une évidence plus que percutante. J'en étais remué. Ce choc me révélait par contraste la nonchalance invalidante avec laquelle il m'arrivait de traiter mes expériences sensibles et la nouveauté qui s'y donne, au risque de pouvoir saboter leur grande potentialité transformatrice, surtout lorsqu'elles sont d'une générosité qui dépasse de loin mon entendement. La question de la responsabilité du sujet concernant la valorisation de ses expériences sensibles, ainsi que celle des efforts à faire pour accueillir un élément inédit qui ne rentre pas encore dans les manières habituelles d'être et de percevoir, est centrale dans ce travail. Nous y reviendrons beaucoup plus en profondeur dans les parties suivantes.

Plusieurs mois après cette prise de conscience à laquelle j'étais confronté, je découvrais avec stupéfaction que ce nouvel état de joie n'était pas une chose éphémère. Que ce

¹³ Le concept de trans-formation possède ici deux sens distincts. Comme le dit si bien Basarab Nicolescu (1996) dans ses travaux sur la transdisciplinarité, le mot *Trans* dans *trans-formation* désigne ici ce qui *passé au travers et va au-delà* de toutes figures de formation, alors que dans une deuxième temps il réfère au processus de transformation comme il est habituellement compris.

¹⁴ Selon Hélène Bourhis (2012), le concept de « Sensible », introduit par D. Bois, désigne une modalité perceptive par laquelle la personne accède à sa vie subjective corporelle et à l'émergence de sens qui se donne au cœur de cette relation : « il s'agit de la modalité perceptive elle-même par laquelle le sujet peut accéder aux messages ainsi délivrés dans et par son corps. » (Berger, Bois, 2008, p. 97) Reprenant les propos de D. Bois, R. Barbier décrit ainsi le Sensible : « Cet état d'être est de l'ordre d'un processus vécu et producteur de sens, lieu d'articulation entre pensée et perception. » (Barbier, 2009, p. 11)

n'était pas un contenu insignifiant qui m'était tombé dessus par hasard. Ce n'était pas non plus un état de grâce passager qui avait bien voulu éclairer ma vie un certain matin pas comme les autres. La joie devenait progressivement, à ma grande surprise, la fondation de ma vie au quotidien et elle était en train de modifier ma manière de voir le monde et d'y vivre.

La joie se présentait à moi comme une nouvelle mesure déjà disponible, accomplie et pourtant toujours à conquérir dans mon existence. La plupart du temps, je me surprénais en état de joie avec une intensité surprenante, alors qu'aucune cause extérieure ne semblait justifier sa manifestation. Comme le précise André Gide (1931, p. 67) : « On appelle « bonheur » un concours de circonstances qui permettent la joie. Mais on appelle joie cet état de l'être qui n'a besoin de rien pour se sentir heureux. »

2.3. La responsabilité de soutenir ¹⁵ son corps de joie : un défi d'accompagnement

La joie c'est tout ce qui consiste à remplir une puissance. Vous éprouvez de la joie lorsque vous effectuez une œuvre puissante. Se réjouir, c'est se réjouir d'être ce qu'on est.

Gilles Deleuze

Cette expérience de joie gratuite se donnait à vivre de façon très incarnée, et ce, grâce aux compétences perceptives développées au contact de mon corps sensible. En effet, depuis près de quinze ans déjà, j'avais l'opportunité, à travers cette démarche pédagogique et somatique, d'éduquer mon attention et ma perception. Cette pratique assidue de la psychopédagogie perceptive m'aidait à entrevoir et ainsi à révéler un lieu du corps où, au plus profond d'une intériorité perçue, je me découvrais dans ma capacité d'être un véritable sujet de mon expérience. Bien que ce qui m'arrivait semblait dépasser mon entendement, je devais me rendre à l'évidence que c'était grâce à mon engagement dans la pratique de la psychopédagogie perceptive qu'il m'était possible non seulement de rencontrer, de percevoir et d'éprouver cette joie, mais aussi d'établir avec elle un rapport soutenu et évolutif. Ce nouveau rapport à la joie contribuait à modifier mes manières d'être au monde et avait des impacts réels sur mes activités

¹⁵ Ici la notion de soutenir renvoie à la capacité d'avoir assez de force, ou de souplesse, pour supporter, dans le sens d'endurer son corps de joie, mais aussi pour se laisser porter par lui.

professionnelles, sur ma vie relationnelle, comme sur ma manière de concevoir ma vie, la vie. Je découvrais ainsi de nouvelles dispositions à l'œuvre dans ma vie, qui influençaient de façon significative mes attitudes, mes comportements, mes gestes, ma parole et ma pensée.

Précisons par ailleurs que le fait de me découvrir dans une identité renouvelée ayant comme fondement ce nouvel état de joie ne m'a pas rendu automatiquement capable de rester en permanence à son contact. Même si je ne me vivais plus du tout de la même manière, je me surprénais parfois aux prises avec des habitudes, des attitudes, des mouvements de pensées et des comportements directement associés à mon rapport initial à la désespérance.

Je découvrais ainsi que le sujet que j'étais avait un effort à faire et une grande responsabilité à assumer. Dans un premier temps, il me semblait que j'avais à veiller dans le temps, afin d'entretenir une relation vivante avec le fond joyeux de mon être. Il me semblait que ce premier mouvement de responsabilisation avait comme effet de me permettre un enracinement réel dans cette identité émergente.

Le psychosociologue que je suis sait depuis longtemps que l'être humain résiste normalement au changement, tout comme il a peur de la nouveauté et de l'inconnu. Depuis Coch et French (1948), plusieurs chercheurs dans le domaine de l'intervention psychosociologique en général, et dans celui du développement personnel et organisationnel en particulier, se sont intéressés de près aux dynamiques du changement. Parmi ceux-ci, Collerette, Delisle et Perron (1997, p. 94), présentent la résistance au changement comme étant « l'expression implicite ou explicite de réactions de défense à l'endroit de l'intention de changement ».

J'avais ainsi l'habitude de croire qu'on résistait davantage à des changements non désirés et imposés de l'extérieur. Je n'avais pas conscience que l'on puisse résister avec la même force à un changement désiré, souhaité, qui émane de l'intériorité même du sujet, comme l'ont bien montré les travaux de Danis Bois :

On constate que le rendez-vous avec le corps est bouleversant, interpelant, non seulement en tant qu'éprouvé intense et sensations corporelles inédites,

mais également en tant qu'influence sur les schèmes cognitifs anciens.
(Bois, 2007, p. 312)

Ainsi s'est enclenchée une activité intense de négociation avec cette expérience étonnante de joie qui m'a été donnée de vivre. C'est ce qui m'a amené à vouloir observer de plus près mes manières singulières de m'accompagner ou de m'abandonner dans mes expériences sensibles déterminantes, surtout celles qui ont un grand potentiel de transformation. J'ai alors constaté que, malgré mes multiples efforts et mon engagement dans mon processus de « formativité », comme dirait Honoré (1992), il n'était pas évident, ni pour moi, ni pour les autres, de créer des conditions gagnantes pour demeurer fidèle, apprendre et me transformer au contact de mes expériences sensibles.

Le concept de formativité auquel je fais référence ici a été développé par Bernard Honoré (1990, 1992) sous l'inspiration des travaux de Heidegger. Pour cet auteur, l'homme existe en formation dans la mesure où, de sa naissance à sa mort, il entretient un rapport d'interformation avec le monde. Par ailleurs, Honoré (1992) précise que la formativité relève ultimement de l'initiative et de la responsabilité du sujet. Il va jusqu'à dire que c'est l'engagement du sujet dans son processus de formativité qui le fait homme. À la suite des recherches de Bernard Honoré et de Michel Fabre (1994), Sylvie Morais (2012) laisse entrevoir que c'est au sujet en formation de créer des conditions qui vont lui permettre de manifester et d'assumer ses possibilités formatives, en participant consciemment à la mise en forme de soi. Les travaux produits par les chercheurs qui œuvrent dans le champ de la formation des adultes nous apprennent que l'être humain est dans une constante expérience de lui et du monde. C'est dans ce sens qu'il est toujours responsable de sa formation.

Des chercheurs dans le domaine de l'accompagnement du changement dans les organisations nous rappellent cependant que l'engagement dans sa formativité ne met pas la personne à l'abri des défis que comporte la dynamique de changement. Dolan, Lamoureux et Gosselin (1996, p. 486) affirment à cet égard que la résistance au changement est une « attitude individuelle ou collective, consciente ou inconsciente, qui se manifeste dès lors que l'idée d'une transformation est évoquée ». Dans la même lignée, Estelle Morin (1996, p. 205) présente les résistances comme « des forces qui

s'opposent à la réorganisation des conduites et à l'acquisition des nouvelles compétences [...] ». Cette auteure avance par ailleurs que l'inconnu et l'incertitude qu'engendre le changement suscitent des craintes, des peurs et des appréhensions, qui semblent être le fait d'un sentiment de perte associé à l'abandon de ce qui était déjà là, jugé satisfaisant. Ainsi, je peux mieux percevoir, au moins partiellement, ce que sous-tendait cette forme d'invalidation, d'oubli, voire de banalisation avec laquelle j'ai accueilli mon expérience de joie dès son apparition, ainsi que la manière dont je l'ai traitée dans le temps.

2.4. *L'accompagnement du devenir humain au contact du corps sensible : un défi et une responsabilité formative.*

Ce que nous sommes déborde tout ce que nous pensons être. La réalité déborde la pensée. L'être vivant ne peut que s'ouvrir à ce qu'il est ou devient, de sorte à entrapercevoir ce qu'il ne peut penser. Cela implique de nous ouvrir à ce qu'il y a de plus simple en nous. Le plus simple est le plus énigmatique.

Pierre Bertrand

Avec le temps, j'ai progressivement pris la mesure du retournement radical auquel ma vie était invitée, si jamais j'avais l'audace de prendre au sérieux le sens de l'expérience de joie que je venais de vivre et de consentir à ses effets sur ma vie intérieure et relationnelle. Je désirais une vie neuve, mais je commençais à apercevoir que j'aurais besoin de courage, de persévérance, d'engagement et de discipline pour que vienne au monde dans toute son amplitude cette promesse dont je me sentais porteur. J'avais déjà aperçu son visage et j'avais l'intuition qu'il me faudrait en garder une souvenance permanente. Je me sentais béni, mais quand même démuni, je ne savais pas trop comment m'accompagner de manière judicieuse. Une série de questions se bousculaient alors dans mon esprit et commençaient à m'acheminer vers un éventuel projet de thèse, pour ne pas dire un véritable nouveau projet de vie.

- À quoi peut bien ressembler une existence vécue depuis la joie?
- Que pourrait devenir l'homme, le formateur, le praticien-chercheur que je suis, si j'envisageais ma vie depuis une posture qui tienne compte de cette expérience de joie?

- Que pourrait devenir ma vie si cette joie devenait véritablement le socle nouveau de mes nouvelles manières d’être au monde?
- Quelles seraient les conditions à créer pour m’accompagner avec rigueur afin d’apprendre à valider mes expériences sensibles, à y consentir et à demeurer fidèle à celui que je deviens à leur contact, qui porte les promesses de ma vie à venir?
- En quoi et comment ce praticien-chercheur que je deviens au contact de la joie et de ce processus formateur d’auto-accompagnement pourrait-il devenir un meilleur accompagnateur des processus de changement des autres, aussi bien en formation qu’en intervention?

C’est lorsque ces questions sont devenues persistantes dans ma conscience que le programme de doctorat en psychopédagogie perceptive de la Faculté des sciences humaines et sociales de l’Université Fernando Pessoa s’est imposé à moi comme le cadre idéal pour mener une recherche rigoureuse sur ces questions. Le laboratoire de recherche qu’est le Centre d’Étude et de Recherche Appliquée en Psychopédagogie Perceptive (CERAP), qui évolue sous la direction du professeur Danis Bois et de son équipe de chercheurs-formateurs, m’apparaissait comme le lieu idéal pour encadrer le praticien-chercheur que je devenais et pour accompagner ma démarche de recherche et de formation au contact du corps sensible. Étant donné que mes intérêts de recherche se situaient au carrefour de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive, ce programme de doctorat me semblait totalement accordé à mes aspirations.

Mon inscription au laboratoire de recherche dirigé par le professeur Danis Bois me semblait non seulement possible, mais aussi désirable, dans la mesure où il y avait historiquement des liens de collaboration universitaire entre ce laboratoire et le département de psychosociologie et travail social de l’UQAR, où je travaillais. Dans ce cadre, je savais que je pourrais être autorisé à tenir compte de mon contexte professionnel et culturel dans mon processus de formation et de recherche. Je m’apprêtais donc à m’engager dans ce processus doctoral, comme un praticien-chercheur métissé, qui part de son expérience personnelle et pratique pour réfléchir et participer à la production du sens et des connaissances utiles et transférables dans ces deux communautés d’appartenance. C’est donc aussi en ma qualité de formateur de

futurs accompagnateurs du changement humain que je me suis engagé dans cette démarche doctorale.

3. S'accompagner au contact d'une expérience sensible : se former à libérer la vie

Qu'est-ce qu'enseigner, aimer, sinon s'appliquer à ne rien faire d'autre que laisser le monde et les mots, les êtres et les choses surprendre et élargir le regard et la pensée? C'est pourquoi le cœur ne vieillit pas et qu'un professeur ne prend jamais vraiment sa retraite, qu'il se sent solidaire de cette communauté unique formée d'êtres que rassemble le désir de conquérir leur humanité.

Yvon Rivard

Si cette démarche de recherche a une pertinence qui prend racine dans mon parcours de vie singulier, il n'en demeure pas moins qu'elle trouve également sa pertinence du point de vue socioprofessionnel. Dans cette perspective, je tiens à préciser qu'elle vise autant à m'outiller pour mieux m'accompagner dans le processus de déploiement de mon devenir au contact du corps sensible, qu'à inspirer et à renouveler ma pratique de formateur de futurs accompagnateurs du changement dans les systèmes humains complexes. À la lumière des travaux de Bernard Honoré (1992), je conçois l'œuvre de formation comme un appel, une invitation au recueillement, pour que s'éveille le désir de grandir, d'apprendre, un désir du « plus-être ».

L'objectif majeur d'une véritable pratique de formation est de réveiller une formativité assoupie et non de transmettre des savoirs, d'entraîner à un code de la route, ni d'acquérir des moyens techniques entretenant l'illusion d'une maîtrise des situations. Toutes ces pratiques que j'appellerai plutôt des pratiques de non-formation, d'abandon de l'existence. Sans invitation au recueillement, des pratiques de formation deviennent insensées (Honoré, 1992, p.110).

Je vois bien ici des similitudes incontestables entre ma fonction de formateur et celle d'accompagnateur. Elles partagent toutes les deux la mission, pour ne pas dire la responsabilité d'éveiller, aussi bien en soi-même que chez les autres, le désir de grandir, de savoir piloter ses propres processus de changement, de se développer aussi bien personnellement que professionnellement, d'entrer dans sa vocation et de se transformer

tout au long de la vie. Cette thèse trouve donc une inscription pertinente autant dans le champ de la formation des adultes que dans celui de l'accompagnement du changement. Par ailleurs, rappelons que la nature de l'expérience initiale à la source de cette démarche de recherche s'est faite au contact du corps sensible. Ainsi, me fallait-il convoquer le paradigme du sensible, tout comme les théories et les pratiques développées dans le champ de la psychopédagogie perceptive, pour l'observer, l'interroger, la penser et la comprendre.

3.1. La question du changement dans l'histoire de l'humanité

Tout coule... On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. Si l'on y retourne, non seulement l'on n'est déjà plus le même, mais l'eau de naguère est déjà loin : c'est donc un nouveau fleuve, une autre eau que nous expérimentons.

Héraclite

La question du changement a toujours hanté l'humanité. C'est une question paradoxale qui est d'autant plus intéressante que tout être humain change constamment tout en restant reconnaissable, c'est donc dire qu'il y a de la permanence malgré le changement. « Les trois premières écoles prestigieuses de la philosophie grecque, celle de Thalès, puis celles d'Héraclite et de Parménide, avaient déjà posé ce problème du changement et de la permanence. » (Kourilsky, 2004, p.39) Cette auteure rappelle que le philosophe du mouvement qu'était Héraclite a été le premier à formuler la question fabuleuse de ce qui dans l'être humain persiste à travers le changement. Kourilsky nous dit par ailleurs que cela prendra plus d'une vingtaine de siècles pour qu'Hegel affirme que « nous ne pouvons penser le changement que par rapport à l'immobilité » (Kourilsky, 2004, p.40). Il rejoignait ainsi les philosophes du mouvement qui défendaient depuis bien longtemps l'existence d'un rapport dialectique entre le mouvement et l'immobilité. C'est dans ce sens qu'Héraclite avançait avec pertinence que « la réalité [...] devait son existence à cet affrontement, car le réel est un devenir qui résulte du combat entre ces deux forces » (Kourilsky, 2004, p.40). Penser le changement au contact du corps sensible demande alors de s'appuyer sans prédominance sur ces deux notions essentielles dans les théories et pratiques de la psychopédagogie perceptive, à savoir la discussion entre mouvement et immobilité tout au long du processus d'accompagnement.

Par ailleurs, dans le monde contemporain, le changement reste non seulement une réalité omniprésente, mais aussi une notion polysémique qui évoque différentes réalités complexes et mouvantes. Le spectre des réalités que tente de nommer ce concept réfère autant au domaine du changement collectif et social qu'à celui du changement organisationnel, groupal ou personnel. La présente recherche veut spécifiquement s'intéresser au changement personnel et à la rigueur au changement groupal, dans une perspective transformationnelle. Il s'agit donc d'une étude qui s'intéresse fondamentalement au devenir humain, dans une perspective à la fois expérientielle et sensible. Le processus de changement qui nous interpelle renvoie donc à l'idée « d'une évolution et parfois même d'une révolution radicale » (Mahy et Carle, 2012), qui donne lieu à des transformations fondamentales, à des reconfigurations des manières d'être au monde des sujets concernés, et qui leur offre une nouvelle mobilisation, un nouvel élan, une véritable chance de se recommencer. Comme dirait la poétesse québécoise Hélène Dorion (2014, p.92-93) :

Combien de fois ai-je secrètement espéré que ma vie bascule et que surgisse la possibilité de *tout recommencer*, de jeter par-dessus bord les bagages trop lourds accumulés au cours des ans? Combien de fois ai-je attendu l'occasion de me délester du poids d'une vie qui, après avoir été celle dont j'avais rêvé, ne me ressemblait plus? Combien de fois ai-je souhaité que tout se renverse pour ne garder que ce très peu qui procure la liberté de la dépossession véritable? Mais combien de fois ai-je baissé la tête et les bras, craignant d'avoir été entendue, que mes prières soient exaucées et que je sois bientôt contrainte à plonger dans l'obscurité de l'inconnu pour *tout recommencer*? Combien de fois ai-je tourné les talons devant la peur?

3.2. *Vers une conception du changement centrée sur le devenir humain*

Notre société ne dispose plus de rituels pour nous permettre de nous voir mourir à notre passé et renaître à notre devenir. Comme on ne se prépare plus collectivement aux transitions, c'est la responsabilité de chacun de nous, de faire un travail individuel et conscient pour s'y préparer.

William Bridges

En effet, il semble essentiel de préciser, ici, qu'en ce qui concerne les préoccupations qui ont motivé cette étude, nous sommes dans une dynamique de changement qui n'a rien à voir avec ce qu'on appelle communément *le changement planifié* dans le domaine

du développement des organisations. D'après Collerette, Delisle et Perron (1997, p. 41), un tel changement résulte d'un :

effort conscient en vue de changer une situation considérée comme insatisfaisante, au moyen d'une série d'actions dont le choix et l'orchestration découlent d'une analyse systématique de la situation.

Weick et Quinn (1999) parlent, quant à eux, de *changement épisodique*, pour désigner les initiatives de changement radicales, clairement définies, stratégiquement imaginées et habituellement volontaires, qui concernent la transformation du fonctionnement d'un système humain complexe dans un court délai. Le changement au contact du corps sensible évoque quant à lui une dynamique de renouvellement inhérente à la vie elle-même qui nous rappelle que le changement et la vie sont indissociables. Nous prétendons ainsi être plus proches de ce que Scharmer (2012) appelle « le changement émergent » pour désigner un processus de transformation dont on ne connaît pas déjà l'issue. Pour cet auteur, le changement émergent est a priori inconnu et non linéaire. Il résulte d'une expérience intime de changement de regard, de déplacement de posture intérieure et enclenche, par conséquent, une réflexion profonde, une intensification attentionnelle et un processus d'apprentissage qui vise l'intégration de l'expérience à l'origine du processus. Une telle démarche autorise un changement radical de perspective à partir du déplacement « d'un lieu intérieur » des personnes, source de toute créativité, innovation qui offre la capacité d'épouser de nouveaux possibles.

Les chercheurs en psychopédagogie perceptive, quant à eux, voient le changement au contact du corps sensible comme un processus particulier qui naît de la découverte d'une nouveauté dans le rapport que le sujet entretient avec son propre corps¹⁶. Celle-ci peut être de la nature d'une sensation, mais également d'un « fait de connaissance » tel celui qui est à l'origine du présent projet et qui portait sur la joie. La nouveauté émerge ainsi au-dedans du sujet, dans une relation intime, vivante et consciente entretenue avec lui-même. Elle peut être initiatrice d'un processus de transformation, de changement, de devenir. Comme le souligne Danis Bois (2007), la nature interne d'une telle nouveauté tout comme les processus de changement qui sont entrevus et qui s'amorcent à cette

¹⁶ Nous le développerons plus loin dans cette thèse.

occasion ne permettent pas pour autant à la personne de faire l'économie de difficultés de gestion. Le même auteur avance à ce propos que :

La rencontre avec la profondeur génère parfois et paradoxalement des tensions cognitives inconfortables. D'un côté, l'étudiant découvre au contact du sensible un nouvel univers qui le comble, et de l'autre, il prend conscience, des freins à son renouvellement. Ces tensions se trouvent majorées par le déploiement d'une connaissance par contraste qui met en relief les incohérences entre les vécus, les pensées, et les actions (Bois, 2007, p. 311).

Nous sommes donc toujours au cœur des enjeux de l'accompagnement du changement humain, celui naissant de l'intériorité du sujet et portant un élan de transformation pouvant potentiellement toucher de nombreuses sphères de la vie intra comme interpersonnelle du sujet. Bois (2007, p. 311-312) exprime ainsi la nature, les enjeux et les défis de l'accueil et de la négociation avec les effets d'une expérience sensible :

Nous constatons que *l'instantanéité de l'information interne* crée un effet « d'effroi » d'autant plus grand que l'information interne s'est livrée presque à l'insu de l'étudiant. La pensée se donne de manière spontanée, elle n'est pas construite par le sujet. On retrouve également une difficulté qui naît du contact avec une *nature de nouveauté* qui ne correspond à *aucune référence au sein des structures d'accueil*. L'information inédite et non concevable place transitoirement l'étudiant dans une incapacité de nommer le contenu de son expérience. On note également que *l'évidence du vécu* ne permet pas à l'étudiant de mettre en œuvre toute une stratégie cognitive d'évitement de l'information interne. Enfin, la *rapidité* de la transformation au contact du corps sensible place l'étudiant dans des difficultés d'adaptation, de mise en cohérence des vécus, des pensées et des actes.

À la lumière de ce que Bois exprime ici, je me suis demandé comment faire pour m'accompagner adéquatement dans ce processus qui me réservait des difficultés d'adaptation. Je me suis alors appuyé sur les travaux des chercheurs qui pensent l'enjeu de l'accompagnement du changement humain dans une perspective anthropologique de la formation existentielle, plus spécifiquement ceux qui s'inscrivent dans le champ de la formation tout au long de la vie (Barbier, 1991, 1997; Galvani, 2010 ; Josso, 1991; Lesourd, 2009; Pineau, 1991, 2012 ; Pineau & Marie, 1983). À la suite de Francis Lesourd, cette recherche constitue une quête de compréhension des transformations identitaires et existentielles. Elle tentera ainsi d'identifier des conditions ainsi que des

compétences et des connaissances indispensables à l'accompagnement de ce type de retournement identitaire au sein duquel la personne apprend à devenir un sujet cocréateur de son identité en refonte.

Rappelons que le surgissement de la joie dans mon parcours de vie a été pour moi une expérience inattendue et inconcevable. Une fois vécue, cette expérience avait déjà délivré son potentiel de transformation. Je devais cependant travailler fort pour apprendre à vivre depuis cette nouvelle posture qui m'avait été révélée par cette expérience. J'ai dû participer consciemment à intégrer cette nouveauté dans mon existence et ainsi lui permettre de transmuter plus en profondeur mes manières d'être et d'agir dans le monde. C'est dans ce sens qu'on peut dire que même s'il ne se transforme pas lui-même, le sujet reste quand même maître de son processus de transformation. Il participe activement et consciemment à sa conversion dans une dynamique dialogique et cocréatrice qui ne sépare plus la dynamique intérieure, propre au mouvement même de la vie de la personne, de ses différents contextes et environnements socioculturels et politiques.

Mon expérience personnelle et professionnelle d'accompagnement du changement humain au contact du corps sensible m'a démontré que si la personne participe à la création des conditions qui vont favoriser l'apparition de l'expérience transformatrice, elle n'est pas elle-même créatrice de cette expérience. Pour illustrer ce propos, précisons que dans le cas de mon expérience de rencontre avec la joie, j'ai décidé de me mettre dans les conditions d'une expérience d'introspection sensorielle sans pour autant savoir ce qui m'attendait dans cet espace. Une fois que l'expérience s'est donnée, il me fallait être attentif pour la percevoir, me laisser surprendre par elle et la laisser me délivrer son sens.

L'engagement du sujet dans son processus formatif est donc essentiel dans cette quête de liberté, qui consiste à apprendre à libérer la vie, habituellement prisonnière de nos mœurs, de nos stratégies de survie, et de nos visions étriquées de nous-mêmes et du monde.

La présente recherche veut donc interroger mon expérience de transformation au contact de la joie pour identifier les conditions susceptibles de favoriser et de soutenir ce type

d'accompagnement du changement propre au paradigme du sensible, en contexte de formation universitaire et dans les systèmes humains complexes. C'est donc dans un souci de réactualiser ma pratique professionnelle et d'enrichir le champ d'études propre aux domaines des métiers d'accompagnement du changement que je me suis engagé dans cette quête de sens et de connaissances.

4. Problème de recherche

Au bout de ce premier mouvement de problématisation, je peux dire que je suis parti du contexte particulier de mon expérience d'auto-accompagnement d'un processus de conversion¹⁷ au contact du corps sensible, pour cheminer progressivement vers la formulation de mon problème et de ma question de recherche. Pour ce faire, il me paraissait important et surtout cohérent de mener cette étude selon une démarche heuristique d'inspiration phénoménologique.

Ma démarche partira donc d'une expérience singulière vécue au contact du corps sensible et de l'accompagnement de ses effets dans l'existence du sujet chercheur que je suis. Au bout d'un premier mouvement *d'immersion* (Moustakas, 1990) dans l'expérience, je vais commencer un processus d'exploration et de compréhension en boucle (Craig, 1978) en vue de mettre en dialogue les découvertes émergentes avec des connaissances issues du champ de l'éducation des adultes (Galvani, 2008b, 2010, 2011; Josso, 1991, 2000, 2011; Lesourd, 2009, 2011; Pineau, 1983, 2012), des pratiques d'accompagnement (Bridges, 2006; Lhotellier, 2001, 2003; Louf, 1992; Nègre, 1999; Paul, 2002, 2004; Roberge, 1998), de la conduite du changement humain (Collerette, Delisle & Perron, 1997; Dolan, Lamoureux & Gosselin, 1996; Morin, 1996; Weick & Quinn, 1999, Scharmer, 2012, Mahy & Carle 2012) et enfin des théories et pratiques du sensible (Bois, 2006, 2007; Berger, 2009; Bourhis, 2012; Bois & Austry, 2007).

Ainsi, cette étude voudrait, d'une part, mieux comprendre de quoi est fait le phénomène de conversion au contact du corps sensible et d'autre part, mieux baliser les enjeux et les

¹⁷ Dans le cadre de cette thèse, c'est le concept que je choisis et ce choix sera argumenté plus loin dans ce texte.

défis du processus d'accompagnement d'une telle expérience. J'espère ainsi arriver au bout de cette démarche à une systématisation d'une manière d'accompagner un tel processus de conversion au contact du sensible. Cette recherche contribuera aussi à l'enrichissement des connaissances, aussi bien dans le domaine de l'éducation des adultes que dans celui de l'accompagnement du changement humain au contact du Sensible.

5. Question de recherche

En quoi et comment un chemin d'exploration et de compréhension d'une expérience de conversion au contact du corps sensible permet-il d'identifier et de systématiser les enjeux et les défis du processus d'accompagnement d'un tel phénomène?

6. Objectifs de recherche

- **Explorer** et **dévoiler** les stratégies utilisées dans mon processus de conversion au contact du corps sensible pour apprendre à soutenir mon processus de transformation.
- **Comprendre** avec plus de finesse le phénomène de conversion au contact du corps sensible.
- **Systematiser** les actes et les attitudes ainsi que les défis et les enjeux à l'œuvre dans le processus d'accompagnement d'une expérience de conversion au contact du Sensible.

CHAPITRE II – POSTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE ET CHOIX MÉTHODOLOGIQUES

Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas en face de lui, un sujet acosmique, [...] je ne déploie pas au-devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfoncé dans ce mystère, il se pense en moi, je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité.

Merleau-Ponty

1. Question d'épistémologie

Une science du comportement authentique existera quand ceux qui la pratiquent se rendront compte qu'une science réaliste de l'humanité ne peut être créée que par des hommes qui sont le plus conscients de leur propre humanité, précisément lorsqu'ils la mettent le plus totalement à l'œuvre dans leur travail scientifique.

Georges Devereux

L'entrée dans ce chapitre me demande de faire un premier effort afin de préciser ce que comprend la notion d'épistémologie telle qu'utilisée dans cette thèse. En Amérique du Nord, sous l'influence de la tradition anglo-saxonne, il arrive que le concept d'« épistémologie » soit présenté comme un synonyme de la théorie de la connaissance (Wagner, 2002, p.42). Cette vision renvoie directement à l'étude de la nature, de la genèse, des contenus, des moyens et des limites de la connaissance, sans pour autant distinguer la connaissance scientifique des autres formes de connaissance. Inspiré davantage par la tradition philosophique française, Legendre (1993) propose une

conception de l'épistémologie qui me semble fort éclairante. Pour cet auteur, l'épistémologie est une branche de la philosophie des sciences qui effectue une « étude critique de la connaissance, de ses fondements, de ses principes, de ses méthodes, de ses conclusions et des conditions d'admissibilité de ses propositions » (Legendre, 1993, p. 549). Dans la même lignée, Le Moigne (1995, p.4) avance que tout épistémologue pose en permanence trois questions essentielles, à savoir :

- Qu'est-ce que la connaissance?
- Comment est-elle constituée ou engendrée?
- Comment apprécier sa valeur et sa validité?

Ce questionnement critique des connaissances exhorte les chercheurs à interroger et à expliciter clairement la logique qui sous-tend la production des savoirs qu'ils construisent ou encore auxquels ils réfèrent, ainsi que leurs implications éthiques et pratiques. La clarification de ses orientations épistémologiques permet au chercheur de saisir les caractéristiques des différents paradigmes et ainsi de choisir celui qui convient le mieux à la cohérence de sa démarche de recherche. Aux fins de cette étude et pour les raisons que nous expliciterons dans les pages qui suivent, nous adopterons une épistémologie métisse au carrefour du paradigme compréhensif et interprétatif et du paradigme du Sensible.

2. La notion de paradigme

Le paradigme est un concept généralement employé pour distinguer des écoles de pensée et souligner leurs divergences, c'est-à-dire que, ne reposant pas sur les mêmes postulats, ces écoles ne peuvent être comparées : elles ne parlent pas « le même langage », elles « n'habitent pas le même monde ».

Kim Lien Do

Physicien et historien des sciences, Thomas S. Kuhn est à la source du concept de paradigme tel qu'utilisé dans la culture scientifique actuelle. Selon Kuhn (1972), l'avènement d'un paradigme est le fruit de découvertes significatives qui suscitent l'intérêt et mobilisent un groupe de chercheurs dans l'élaboration et l'exploration de nouveaux problèmes que donne à voir le nouveau paradigme. Celui-ci se distingue par

sa capacité à circonscrire « une loi, une théorie, une application et un dispositif expérimental » à partir desquels des modèles sont élaborés et ouvrent la voie à « des traditions particulières et cohérentes de recherche scientifique » (Kuhn, 1972, p. 26). Plus spécifiquement, le terme paradigme peut être entendu de deux façons :

D'une part, il représente l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné. D'autre part, il dénote un élément isolé de cet ensemble : les solutions d'énigmes concrètes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que base de solutions pour les énigmes qui subsistent dans la science normale¹⁸. (Kuhn, 1972, p. 207)

Si la première définition fait référence à « la vision du monde » commune à partir de laquelle un groupe de personnes voit, perçoit et pense le monde, la deuxième désigne la connaissance tacite commune et partagée par une communauté de chercheurs et qui leur permet d'appréhender d'une façon originale certains problèmes qui persistent dans « la science normale » et les manières d'y répondre. Pour Kuhn (2008), il y a crise de paradigme susceptible de produire une rupture, une mutation ou un changement paradigmatique, lorsque surgit un inattendu, une anomalie, c'est-à-dire un fait empirique qui n'obéit pas aux règles d'usages habituelles et ainsi les remet en question.

Le paradigme accompagne le chercheur dans toutes les étapes de sa recherche, que ce soit la problématisation, ses choix méthodologiques, ses outils de collecte et d'interprétation de données, ainsi que dans la manière de formuler et présenter ses résultats de recherche. Pour Kim Lien Do (2003), la notion de paradigme renvoie à un ensemble d'a priori et de croyances de base qu'une communauté tient comme fondement de ses pratiques de recherche. La même auteure précise (Do, 2003, p. 56), en citant Lincoln & Guba (1994, p. 107), que :

¹⁸ Selon Kuhn (2008, p. 29), la notion de science normale : « désigne la recherche solidement fondée sur un ou plusieurs accomplissements scientifiques passés, accomplissements que tel groupe scientifique considère comme suffisant pour fournir le point de départ d'autres travaux ». En effet, chez Kuhn, le terme de *science normale* ne doit en aucun cas être pris, dans le sens d'une *science-modèle*. Il renvoie plutôt au mode de fonctionnement des sciences dans *des conditions normales*, en dehors des périodes assez rares où le paradigme normalement dominant est remis en question. Kuhn propose alors le terme de *science extraordinaire*, par opposition à la *science normale*, pour désigner la science pratiquée dans cette période de transition jusqu'à ce que ces nouvelles pratiques s'imposent et deviennent à leur tour, non seulement capables de répondre aux défis qui ont occasionné la crise paradigmatique, mais aussi d'offrir de nouveaux repères pour une science à nouveau dite *normale*.

le terme paradigme réfère à un ensemble de croyances de base [...], représentant ainsi une vision-du-monde qui définit, pour le chercheur, « la nature du monde », la place de l'homme dans ce monde et l'ensemble des relations possibles à ce monde et à ses parties.

3. Le paradigme interprétatif et compréhensif : de l'herméneutique de l'existence à la phénoménologie pratique

La tâche d'une herméneutique de l'existence sera donc de reconquérir, « de réveiller » l'existence et son thème fondamental, l'être contre sa tendance à s'occulter soi-même. [...] Il s'agit ici de s'attaquer à un double oubli, mais qui fait système : l'oubli de l'existence elle-même (c'est-à-dire l'oubli de soi-même comme tâche et comme projet) et l'oubli de l'être comme thème fondamental de la philosophie.

Jean Grondin

En sciences humaines et sociales, s'inscrire dans un paradigme interprétatif et compréhensif c'est se reconnaître dans une filiation philosophique héritée du romantisme allemand, courant qui a influencé des théoriciens de l'herméneutique au XIX^e siècle, dont Schleiermacher (1768-1834). Philologue, théologien et théoricien de l'herméneutique, Schleiermacher sera le premier, comme nous le rappelle Grondin (2006, p.16), à nourrir l'espoir de développer « un véritable *art du comprendre* qui serait universel » (Schleiermacher, 1988).

Jusque-là, l'herméneutique se préoccupait de l'interprétation des textes et ne se souciait guère du phénomène de la compréhension lui-même. Dilthey (1947) sera le premier, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, à rêver d'inventer les sciences de l'esprit sur des catégories qui leur soient propres. Il a ainsi voulu fonder la spécificité épistémologique et méthodologique des sciences humaines. Selon Grondin (2006), Dilthey lutte à cette époque contre le paradigme du positivisme empirique d'Auguste Comte qui postulait que les sciences humaines devaient absolument reprendre la méthodologie des sciences de la nature, si elles voulaient prétendre au statut de sciences. Grondin (2006, p.23) présente ainsi l'unicité de la contribution de Dilthey :

Afin de fonder la spécificité méthodologique des sciences humaines, Dilthey s'inspire de la distinction de l'historien Droysen (1808-1884) entre

l'expliquer (*Erklären*) et le comprendre (*Verstehen*). Alors que les sciences pures cherchent à expliquer les phénomènes à partir d'hypothèses et de lois générales, les sciences humaines veulent comprendre une individualité historique à partir de ses manifestations extérieures. La méthodologie des sciences humaines sera ainsi une méthodologie de la compréhension.

Toujours selon Grondin (2006), l'un des projets de Dilthey consistait certes à faire en sorte que l'herméneutique puisse servir de base à une réflexion épistémologique et méthodologique sur le statut scientifique des sciences humaines. Cela a d'ailleurs participé à conférer à l'herméneutique une pertinence ainsi qu'un rayonnement qu'elle n'avait jamais eus auparavant. Il ne faudrait cependant pas oublier que le meilleur héritage de Dilthey, comme l'ont porté et prolongé ses principaux héritiers tels que Heidegger et Gadamer, dépasse de loin les considérations méthodologiques, car il est à la genèse du tournant existentiel de l'herméneutique :

Assise sur une philosophie universelle de la vie historique, l'intuition de fond de Dilthey, lourde de conséquences, est que la compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des « méthodes » propres aux sciences humaines, mais traduisent une recherche de sens et d'expression plus originelle encore de la vie elle-même. (Grondin, 2006, p.26)

C'est dans cette filiation que Heidegger (1889-1976), tout comme Dilthey, contribuera à une mutation philosophique, statutaire et fondamentale de l'herméneutique. L'herméneutique changera d'abord « *d'objet* en ne portant plus sur les textes ou les sciences interprétatives, mais sur l'existence elle-même » (Grondin, 2006, p.28). Plus tard, elle muera également sa *vocation*, puisque l'herméneutique ne se concevra plus « de manière technique, normative ou méthodologique. Elle aura une fonction plus phénoménologique [...] » (Grondin, 2006, p.29). C'est surtout grâce à cette dernière dimension que le paradigme compréhensif et interprétatif participe à ouvrir la voie aux initiatives innovantes de recherche en sciences humaines et sociales, mais aussi se présente incontestablement comme compatible, et entretient une relation de complémentarité réciproque, avec le paradigme du Sensible.

Selon Berger, Austry et Lieutaud (2014), c'est dans sa manière d'envisager le corps humain comme un véritable partenaire de recherche que le paradigme du Sensible rejoint cet arrière-plan phénoménologique avec ses notions de « corps propre » comme

chez Maurice Merleau-Ponty (1964) ou encore de « corps chair » comme chez Edmund Husserl (1982) ou Michel Henry (2000). Cette valeur ajoutée que constitue la prise en compte du « corps vivant » dans des processus de compréhension est bellement exprimée par Michel Henry en ces termes :

La chair, précise Henry, ne s'ajoute pas au moi comme un attribut contingent et incompréhensible, une sorte d'adjonction synthétique à notre être venant le scinder en deux instances opposées et inconciliables. Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, celui-ci est Soi unitaire. L'homme ignore le dualisme. Le Soi pense là où il agit, où il désire, où il souffre, là où il est un Soi : dans sa chair. « [...] Moi et Chair ne font qu'un. » (Henry, 2000, p. 173)

Grâce à la prise en compte par le sujet chercheur de son corps vivant dans les processus de compréhension du monde et de lui-même, il devient possible d'envisager l'étude d'une expérience humaine dans ses manifestations non seulement extérieures comme l'affirmait Dilthey au début de sa démarche, mais aussi dans ses manifestations résolument intérieures.

Une telle posture épistémologique nous place à l'abri des deux écueils que Merleau-Ponty reprochait au naturalisme et à l'intellectualisme philosophique. Ainsi, comme le rappelle Dupond (2007), Merleau-Ponty exhortait les naturalistes à reconnaître qu'il y a « du sens dans les êtres naturels » et les intellectualistes à cesser de « réduire le sens à une pure construction de l'esprit ». C'est pour ces différentes raisons qu'il était devenu impératif pour Merleau-Ponty d'affirmer avec force le primat de la perception. (Merleau-Ponty, 2014)

Adopter le point de vue de la perception, c'est reconnaître la part du sujet, ici du sujet percevant, dans l'apparition du sens (c'est reconnaître qu'il n'y a de sens que pour un sujet capable de le recueillir, de le comprendre), et c'est en même temps reconnaître que le sujet qui recueille et comprend le sens, qui permet au sens d'être sens, n'est pas l'auteur du sens, que le sens qu'il achève en le comprenant vient de la nature elle-même. (Dupond, 2007, p.9)

3.1. Pour une phénoménologie de la perception

La perception est donc notre ouverture au monde, notre « insertion » dans un monde, naturel et historique, elle est pour ainsi dire notre initiation à l'être.

Pascal Dupond

Comprendre la perception, nous rappelle Pascal Dupond comme Merleau-Ponty, c'est comprendre comment un événement individuel s'ouvre sur une vie universelle. C'est dans ce sens qu'au-delà de la dimension existentielle de la phénoménologie, son versant perceptif, à la manière de Merleau-Ponty, nous offre des repères fiables pour aborder cette recherche.

En effet, à l'instar du père de la phénoménologie de la perception, une telle étude est possible dans la mesure où on peut concevoir « qu'il y a des choses exactement au sens où je les vois dans mon histoire – à titre d'événement individuel – et hors d'elle – à titre d'objets intersubjectivement valables –, inséparables de cette double relation » (Merleau-Ponty, 1945, p.236). Cependant, comme l'indique Pascal Dupond (2007), même si la perception nous ouvre au monde tout en nous initiant à *l'être* – tel qu'il *se donne charnellement* au cœur de *l'expérience* du sujet – la perception est bien loin d'être transparente à elle-même. C'est dans ce sens que Merleau-Ponty, ici cité par Dupond (2007, p. 3) affirme que :

la perception ne livre pas son essence à une saisie immédiate : « elle est ensevelie sous les sédiments des connaissances ultérieures » (*Parcours II* 40) et elle doit être reconquise « par un travail comparable à celui de l'archéologue ».

Pour Dupond (2007, p. 19), ce type de travail doit être fait comme le préconisait à juste titre Merleau-Ponty, à l'aide d'une phénoménologie de la perception. En effet, il est clair que :

Pour donner la parole à la perception, une autre philosophie est nécessaire : le sensible n'est pas une chose étalée dans l'espace *partes extra partes*¹⁹

¹⁹ Cette note a été insérée par moi. Elle avait l'intention de définir l'expression « partes extra partes » qui veut que les parties sont extérieures les unes aux autres.

mais un sens faisant situation; le sentant n'est pas un *kosmothéoros*²⁰ désengagé du monde, un trou dans l'être, mais un sujet ayant un « poids terrestre », des pouvoirs dont il n'est pas l'auteur et qui sont en lui une nature.

D'après Dupond, dans la pensée merleau-pontienne, la conception de la perception a été évolutive. Si au début, la perception relevait de l'essence d'un sujet, d'un cogito ou d'une intentionnalité, elle est devenue à la fin des années cinquante « un évènement de l'être même, de la chair du monde » (Dupond, 2007, p.5).

La *phénoménologie de la perception* nous incite donc à admettre que « le sujet chercheur » en quête de sens, de connaissance et d'universalité, se déploie dans un corps phénoménal qui est consubstantiellement perception et motricité. La psychopédagogie perceptive, dans la mesure où elle s'intéresse à la fois à la pédagogie de la perception et du mouvement, entretient des liens intrinsèques avec la phénoménologie merleau-pontienne. La pertinence de ses protocoles pratiques et de ses cadres théoriques la situe à mon avis dans le voisinage de la phénoménologie pratique (Depraz, 1999, 2004; Depraz, Varela, Vermersch, 2003; Spiegelberg, 1997; Van Manen 2007).

3.2. Être en mouvement vers la vie : la phénoménologie de Jan Patočka

La vie est liée au mouvement, et le mouvement est toujours corporel. [...] Vie et mouvement sont pour ainsi dire co-impliqués par leur dimension corporelle.

Nathalie Frogneux

L'une des grandes particularités de la phénoménologie prônée par le philosophe tchèque Jan Patočka, qui me fait dire que la présente recherche s'inscrit dans la même filiation que ses travaux, est d'avoir placé de manière indissociable la question du corps vivant et celle du mouvement au cœur de l'existence et de la quête de la connaissance.

Notre existence est essentiellement corporelle, incarnée, et notre corps propre en tant que corps vivant, corps capable de se mouvoir, corps sur lequel nous

²⁰ La notion de *Kosmothéoros* renvoie au voyant qui oublie qu'il a un corps [...], qui se fait visionnaire, tel un sujet spectateur, extérieur, ontologiquement dominateur sur le champ de son expérience (Lucia Angelino, 2008, p.23)

avons pouvoir, est le fondement de toute vie d'expérience. (Patočka, 1995, p.107)

Il semble important de s'interroger ici sur le sens que cet auteur donne à ce qu'il dit être notre pouvoir sur le corps. Patočka tisse des liens essentiels entre « l'être » et ce qu'il dit être un pouvoir immédiat et non objectif sur la corporéité. Il parle alors de « pénétration à partir de soi – de l'être fini que l'on est – dans [...] ce qui *à la fois lui est accessible et lui échappe* » (1995, p.45). Dans l'œuvre de Patočka, ce type de pouvoir corporel implique « l'être » tout entier, compris dans sa globalité et dans la saisie de ses potentialités les plus décisives, sans lequel la vie d'expérience, qui se comprend elle-même, ne serait pas envisageable. Il s'agit ici d'une pure puissance d'être, d'un « plus-être » qui est corporellement situé et manifesté. Il dépend du choix du sujet chercheur de faire du rapport à son *corps vivant* un véritable lieu d'ancrage d'une pratique phénoménologique, susceptible de développer son potentiel d'attention, de perception et de présence : « L'intention originaire du mouvement corporel est de *saisir*, de *retenir*. [...] Saisir, c'est *tenir dans la présence* » (Patočka, 1995, p.45). Puisque le mouvement de l'existence est corporel, l'existence ne peut se concevoir que comme mouvement, comme un « devenir-corps » (p.93). Dans cette perspective, Patočka conçoit « la réalisation de la vie propre elle-même, c'est-à-dire son déroulement, son accomplissement progressif, [comme] quelque chose de corporel » (Patočka, 1995, p.107). Par ailleurs, il affirme avec force que notre existence est constituée de telle manière que non seulement, « le mouvement lui appartient par essence, mais [aussi], qu'elle *est*, par toute sa nature, mouvement ». (p.107)

À l'instar d'Aristote, Patočka envisage le mouvement qui anime l'existence humaine comme une pleine potentialité, qui sans être déjà une réalité accomplie est en voie de le devenir. Ce mouvement constitue donc une source inépuisable de possibilités à venir et un réel réservoir des accomplissements déjà réalisés. Il s'agit donc d'un mouvement :

essentiellement inachevé, articulé en étapes, un mouvement qui se tourne vers et revient à nous, car nous puisons derechef dans nos réalisations de nouvelles possibilités propres, et ce n'est que par ce cheminement dialectique, à travers l'autoréification, le devenir-corps, que nous nous développons et apparaissions à nous-mêmes en tant qu'être libre, historique, non achevé. (Patočka, 1995, p.93)

Patočka (1995) a par ailleurs eu l'audace créatrice d'opérer une inversion radicale de « l'être pour la mort » heideggérien, en « l'être vers la vie ». Il postulait ainsi que « la mort n'est pas la seule épreuve capable de nous ébranler et donc de nous amener à la dimension spirituelle de notre existence » (Frogneux, 2008, p.128).

L'œuvre de Patočka pense l'existence dans un triple mouvement. Pour lui, alors que dans ces deux premières valse les sujets sont préoccupés principalement par la continuité de la vie, voire sa préservation, le plongeon ou encore le saut ultime dans le vide auquel ils sont invités, en est un de liberté. Il nous ouvre – non sans en payer le prix – à une liberté authentiquement humaine. On peut alors parler de conversion dans le sens de ce qui opère une véritable rupture dans la continuité d'une vie, au risque de devenir libre et de gagner l'audace de devoir soutenir, au besoin, le regard de la nuit, ou du soleil, hors de toute échappatoire.

Sans forcément disparaître, le sens modeste et rassurant change de face – il devient problématique, aussi énigmatique que tout le reste. [...] La vie s'est renouvelée, et c'est tout dès lors qui apparaît sous un jour nouveau. Les écailles tombent des yeux de l'homme libre, non pour qu'il voie de nouvelles choses, mais pour qu'il voie les choses d'une manière nouvelle. (Frogneux, 2008, p.134)

C'est le besoin de réaliser une étude phénoménologique d'une telle expérience au contact du Sensible qui a motivé cette recherche. Il me fallait donc une méthode efficace et une praxis phénoménologique pour entrer dans un véritable processus compréhensif de mon expérience de conversion.

3.3. Vers une phénoménologie pratique

La phénoménologie pratique met en avant un retour à l'expérience interne, directe et intuitive du sujet, à sa conscience intime, et en fait une condition de l'accès à l'expérience externe. D'autre part, elle promeut une démarche descriptive des différents actes de conscience par lesquels je me rapporte au monde.

Nathalie Depraz

La perspective que défend la phénoménologie pratique consiste à dire que même si les sujets chercheurs ne sont pas forcément des spécialistes de la phénoménologie, il reste

essentiel qu'ils soient en mesure d'accéder à leur propre expérience, de pratiquer une *epochè* phénoménologique de leurs a priori, représentations et croyances préétablies afin d'être en mesure de décrire l'expérience qui se donne, telle qu'elle se présente et sur un mode intelligible, conscient et organisé. En effet, comme le dit fort justement Nathalie Depraz (2004, p.149), « l'expérience phénoménologique n'est pas un mythe spéculatif : elle s'éprouve et s'exerce à la mesure de notre capacité à suspendre nos préjugés ».

La psychopédagogie perceptive s'acquitte à mon avis de cette tâche de manière exemplaire en habilitant les personnes qu'elle forme à aiguïser leur attention et à développer leurs compétences perceptives en vue de leur permettre de saisir avec acuité l'expérience qu'ils font de leur corps, d'eux-mêmes, des autres et du monde. Comme l'affirme Nathalie Depraz :

Il est nécessaire que les sujets/chercheurs soient entraînés afin d'être capables de saisir de façon plus satisfaisante la complexité surprenante de l'expérience. Les sujets sont effectivement capables de développer une compétence à observer de plus près leur propre expérience. Cela signifie que l'expérience n'est pas un donné mais contient de multiples niveaux qui peuvent être dépliés (Depraz, 2004, p.157).

La pratique de la psychopédagogie perceptive m'a permis d'expérimenter une forme de pratique phénoménologique à la fois sensible, méthodique et rigoureuse. J'ai alors pu expérimenter, grâce à la pratique du « point d'appui corporel » (Marty, 2012) et à ce que Bois & Austry (2007) appellent *la neutralité active*, « un non-agir agissant qui redéfinit la phénoménologie comme éthique de l'observation de soi et de l'accueil réceptif de l'autre » (Depraz, 2004, p.154). L'accès à ce type d'expérience sensible implique un travail, un entraînement rigoureux, une réelle praxis au terme de laquelle le sujet en formation gagne en compétences attentionnelles, perceptives et compréhensives.

Il importe de préciser par ailleurs que le sens, comme la forme de connaissance qui émerge de ce type de relation attentive à son corps sensible, à son intériorité « corporéisée » et aux événements implique une éthique relationnelle approfondie avec soi-même, les autres et le monde. Une telle éthique ne peut pas faire l'économie d'une observation patiente et bienveillante de soi, des autres et du réel.

4. Le paradigme du Sensible

Un paradigme est ce que les membres d'un groupe scientifique possèdent en commun, et, réciproquement, un groupe scientifique se compose d'hommes qui se réfèrent au même paradigme.

Thomas S. Kuhn

Le Sensible est la voie de passage unifiant le corps et l'esprit.

Danis Bois et Didier Austry

Le projet de faire mon doctorat en psychopédagogie perceptive constituait pour moi une occasion de m'inscrire dans un paradigme et un groupe de praticiens-chercheurs qui œuvre au CERAP. Cette équipe travaille depuis les années 1980 au développement des modèles théoriques et des protocoles pratiques en vue de valoriser la place du corps vivant, de l'attention et de la perception dans les processus de soin, de formation et d'accompagnement du changement humain.

Pour Bois & Austry (2009), faire une recherche au sein du paradigme du Sensible implique de consentir, avant toute autre considération à « réhabiliter le corps sensible en tant que dimension expérientielle et en tant que créateur de connaissance » (Bois & Austry, 2009, p.105). Il y a effectivement moyen de se demander si dans l'univers de la recherche en sciences humaines et sociales, le rapport au corps peut être envisagé comme un partenaire fiable qui participe à l'émergence d'une question de recherche et à toutes les étapes du processus de production de connaissances. Les praticiens-chercheurs inscrits dans le paradigme du Sensible s'entendent pour dire que la dimension du Sensible naît d'un contact direct, intime et conscient d'un sujet avec son propre corps.

Pour Danis Bois (2007), appréhender la dimension du Sensible revient à expérimenter un rapport conscient à une certaine qualité de manifestations vivantes de l'intériorité du corps. Il ne parle plus alors « de perception sensible, dévouée à la saisie du monde, mais de perception du Sensible, émergeant d'une relation de soi à soi » (Bois, 2007, p.14).

« C'est à partir de cette expérience que se construisent progressivement [...] une nouvelle nature de rapport à soi, aux autres et au monde, et la mise en lumière d'une nouvelle forme de connaissance. » (Bois & Austry, 2009, p.105)

Si dans le paradigme du Sensible le chercheur s'appuie principalement sur le rapport à son corps sensible dans toutes les étapes de sa démarche de recherche, il devient important de préciser ici ce que nous entendons par « corps sensible ». Selon Ève Berger (2006, p.52), la notion de corps sensible doit être comprise :

au sens du corps de l'expérience, du corps considéré comme étant la caisse de résonance de toute expérience, qu'elle soit perceptive, affective, cognitive ou imaginaire. Une caisse de résonance capable tout à la fois de recevoir l'expérience et de la renvoyer au sujet qui la vit, la lui rendant palpable et donc accessible ; capable aussi, par des voies dépassant les outils quotidiens de l'attention à soi, de dévoiler des facettes de l'expérience inapprochables par le retour purement réflexif : subtilités, nuances, états, significations, que l'on ne peut rejoindre que par un rapport perceptif intime avec cette subjectivité corporelle, et qui pourront ensuite nourrir les représentations de significations et de valeurs renouvelées.

Si la place du corps vivant et de l'expérience vécue au contact du corps est au fondement de cette recherche et de sa cohérence épistémologique, il importe également de dire avant tout que pour la psychopédagogie perceptive, le rapport perceptif au corps est éduicable. L'originalité et la pertinence de cette discipline sont d'avoir mis en place de nombreux protocoles et outils permettant de développer ses potentialités perceptives et ainsi mettre à jour de nouvelles compétences, autant dans le rapport à soi, aux autres qu'au monde. Apprendre à percevoir et à se percevoir permet d'être attentif à soi, c'est-à-dire à ses états, à ses tensions, à ses pensées, à ses émotions, etc., mais aussi aux différents processus de changements qui s'opèrent à l'intérieur de soi :

C'est ainsi que l'apprenant parvient à accéder successivement à la perception consciente du changement de ses états émotionnels, de la transformation de son équilibre tension/relâchement, voire même du mouvement d'assouplissement de ses certitudes, de ses représentations, croyances et idées (Humpich, 2011, p.43).

Cette approche perceptive de soi, de son corps et des processus de changements internes permet de faire l'expérience d'une notion centrale pour la psychopédagogie perceptive,

à savoir celle du « mouvement interne ». En se référant aux travaux de Bois, Humpich (2011, p.43) souligne la possibilité pour le sujet en formation et en recherche de se rendre présent aux phénomènes souvent subtils qui se jouent dans son intériorité :

Au travers de cet art d'entrer en relation perceptive avec les nuances de sa réalité dynamique somatique et psychique, la personne approche une première nature de ce que nous appelons des « mouvements internes », concept développé par Danis Bois et qui désigne tout d'abord les changements d'états intérieurs, les nuances [...] qui d'ordinaire passent inaperçues.

En plus du rapport perceptif au corps, c'est également la capacité du sujet de tirer du sens de ses expériences sensibles qui est éduicable. Tandis que certaines approches d'accompagnement privilégient l'expérience de la relation, de la discussion et de la réflexion pour accompagner une personne, la psychopédagogie perceptive opte pour une autre proposition :

Dans un premier temps, enrichir le rapport perceptif au corps vivant, à l'élan créateur qui habite la personne, et, au travers de l'accès à la nouveauté, par contraste, accompagner la mise à jour de ses habitudes comportementales et de pensée; dans un deuxième temps, aider la personne à transformer le regard qu'elle pose sur elle-même, sur les autres et sur son contexte d'existence » (Humpich, 2012, pp.49-50).

L'expérience de soi au contact de ses mouvements internes établit les bases d'une véritable subjectivité corporéifiée (Bourhis, 2012; Berger, 2009b; Bois & Austray, 2007). Appliquée au domaine de l'accompagnement du changement, la psychopédagogie perceptive guide et forme la personne à entrer en relation avec un univers de sensations vécues et perçues en elle. Que ce soit dans l'accompagnement de soi, de l'autre ou des groupes, c'est depuis cette subjectivité corporelle et dans un contact immédiat avec elle que l'accompagnateur apprend à lire les situations et à bâtir ses actions et ses réflexions :

Dans cette perspective, le praticien expert commence à sentir avant d'apercevoir et de connaître. Le processus d'émergence concerne d'abord le mode du sentir, le Sensible se donnant sous la forme d'une subjectivité corporelle, mouvante, interne, incarnée dans la chair et aperçue par le praticien dans l'immédiation de l'expérience. (Bourhis, 2012, p. 365)

Cette possibilité d'entretenir un nouveau type de rapport avec son corps trace les contours d'une subjectivité incorporisée et établit les fondements de ce qu'on appelle en psychopédagogie perceptive, un sujet sensible :

Pour nous, une personne prend le statut de sujet [sensible] quand elle soigne sa présence à elle-même et qu'elle découvre, en pleine conscience, les vécus internes liés à la présence intérieure du Sensible [...] Est considéré comme vécu tout phénomène ressenti, perçu et conscientisé par le sujet en temps réel. (Bois & Austray, 2007, pp.10-11)

Le sujet sensible, par l'expertise qu'il développe en lien avec ses vécus internes, tend à accéder à un nouveau type de connaissance que Bois & Austray nomment « connaissance immanente ». La raison de cette appellation trouve sa source dans le fait que celle-ci provient d'une mise en relation du sujet – et éventuellement du chercheur – avec son corps sensible et les mouvements qui animent son intériorité corporelle. Cultiver une relation stable avec les nuances de sa réalité somatique permet au sujet sensible d'entrer dans une plus grande proximité avec lui-même et de saisir ensemble subjectivité et organicité comme le disent les experts de ce vécu intime du corps humain. C'est donc une fois que cette unité somato-psychique est réalisée qu'il devient possible de voir émerger ce type de connaissance immanente. Si cette proximité à soi et à son corps sensible constitue un élément fondamental du paradigme du Sensible, c'est au contact des multiples expériences et défis de l'existence, toujours inscrits dans des contextes et en interaction avec les autres et le monde qu'émerge la connaissance immanente. Comme le dit avec justesse Marie Beauchesne, entretenir une relation consciente avec son corps sensible permet au corps d'entrer « dans sa dimension potentielle, d'être le lieu de l'expérience humaine et de la renvoyer, avec ses significations intrinsèques, à l'individu qui la vit » (Beauchesne, 2013, p.235).

Le renouvellement du rapport au corps permet au chercheur inscrit dans le paradigme du Sensible de transformer de fond en comble le rapport à lui et à son expérience. Cette relation particulière que le chercheur développe alors permet l'émergence d'un nouveau « rapport qui devient aussi la source de compréhensions nouvelles, d'une nouvelle nature de connaissance » (Berger & Austray, 2009, p. 3). Précisons que ce renouvellement de soi au contact du corps sensible ne s'effectue pas sans effort, il nécessite du temps, de l'entraînement et parfois même de l'audace. En effet, comme l'a

constaté Danis Bois (2007), les personnes qui désirent enrichir leur rapport au corps sensible rencontrent un certain nombre de difficultés, telles que la peur de la nouveauté, la peur de l'inconnu, le sentiment de perte de contrôle face à l'inédit, à l'imprévu, à l'inconcevable, etc. Ils rencontrent ainsi des aléas qui sont propres à tout processus de transformation humaine.

En plus des défis liés à ses compétences perceptives, le chercheur sensible devra apprendre à dialoguer avec son expérience intime afin de pouvoir mieux la décrire, mieux nommer ses prises de conscience, ses questionnements et organiser les connaissances qui en émergeront. Il assistera ainsi tout au long de son processus de recherche à la transformation du rapport à lui-même, à son corps, à ses perceptions, mais aussi à ses représentations, ses croyances, ses comportements, ses actions et ses relations.

Il semble important de préciser à cette étape de cet argumentaire que pour rester cohérent avec mon thème de recherche, qui porte sur une expérience vécue au contact du corps sensible, ainsi qu'avec la logique interne de ma démarche, il me faut reconnaître l'inscription naturelle de cette étude dans le paradigme du Sensible et ainsi assumer la posture de chercheur du Sensible (Berger & Austray, 2009).

4.1. Le chercheur du Sensible : un chercheur incarné et impliqué

Ce qui est suspect, ce n'est pas tant une subjectivité qui se pose et s'analyse comme telle mais bien ce qui se prétend objectivité en fonctionnant sur la négation de sa propre subjectivité.

Claude Pujade-Renaud

Cette recherche porte sur une expérience de conversion vécue au contact du corps sensible. Elle a comme ambition d'étudier une expérience singulière et intime qui exige une immersion totale dans celle-ci de la part du sujet qui la vit. Il en ira de même pour le chercheur qui devient ici à la fois sujet, objet et terrain de cette recherche, ce qui rehausse encore le niveau d'implication. Il est important, pour des raisons éthiques, épistémologiques et pratiques, de commencer par assumer la place centrale du rapport au corps sensible du chercheur dans la conduite de sa recherche. Nous sommes ici dans

le voisinage de ce que Jean-Louis Le Grand (2006) appelle la recherche impliquée. Dans le résumé de son texte fondateur sur les liens indissociables qui existent entre l'implication et la complexité en recherche, cet auteur explique que :

Dans un souci épistémologique, il apparaît impossible de séparer radicalement le produit d'une connaissance des conditions de cette production de connaissance. Une première conception de l'implication, je la vois, de prime abord, comme un engagement, une manière d'exposer, voire de s'exposer, en rendant compte de ce travail dans l'écriture. Avec J. Ardoino on peut parler ici plutôt du fait de « s'impliquer » et marquer ceci par le néologisme « implicationnel ». (Le Grand, 2006, p.1)

Parler d'implication dans le contexte de cette thèse c'est reconnaître que faire de la recherche dans le paradigme du sensible, comme c'est le cas pour les anthropologues, c'est vivre une mobilisation en acte du corps dans ses dimensions non seulement motrices, mais aussi pratiques et sensorielles. C'est « apporter son corps » (Merleau-Ponty, 1964) dans le processus d'immersion (Moustakas, 1990) nécessaire à la démarche d'appréhension du monde et de production de connaissances. Dans le même sens, Cefai (2003, p.545) affirme que « le corps est cet organe d'exploration du monde ». Dans cette perspective, Berger, Austray et Lieutaud (2014), pour suivre Schwartz (1993), rappellent qu'il y a un lien direct entre implication et émergence, entre imprégnation et compréhension. En prolongeant la pensée de Schwartz, ceux-ci avancent que :

Le corps n'est pas seulement médium de compréhension, mais que sa mise en jeu offre au chercheur un nouveau partenaire, un partenaire dans la mise en sens. Le corps n'est plus seulement un médium, mais devient acteur, partenaire de la recherche, parce que, lui-même porteur de sens. (Berger, Austray & Lieutaud, 2014, p.143)

Le corps du chercheur devient d'autant plus partenaire de la recherche et du processus de compréhension que toute sa sensibilité est sollicitée. Il ne s'agit plus ici d'un simple support de présence au monde et aux autres, car il devient carrément présent à la conscience du sujet chercheur comme organe vivant, percevant et ressentant, susceptible d'être affecté par une situation, le surgissement d'un événement, une ambiance ou un changement d'atmosphère (Cefai, 2003).

4.2. *La posture du chercheur du Sensible*

L'expérience du Sensible ne pouvant s'étudier de l'extérieur, la cohérence de notre posture de recherche nous oblige non seulement à ne pas exclure le sujet de la recherche de sa recherche, mais aussi à définir et spécifier le mode de participation du chercheur au processus de sa recherche.

Berger et Austray

Adopter la posture de chercheur du Sensible, comme le soutiennent les praticiens-chercheurs du CERAP (Berger, Austray & Lieutaud, 2014), c'est participer à un paradigme de recherche et à un courant de pédagogie universitaire qui place intentionnellement et explicitement *le rapport au corps du chercheur* au centre de sa pratique de recherche comme de la formation à la recherche. Pour ces trois auteurs, il s'agit non seulement de faire de la recherche *avec* et *depuis* son corps, mais aussi de s'ouvrir à *l'émergence de la nouveauté*, que ce soit à travers les sensations corporelles, les états d'âme, les sentiments, l'imaginaire ou encore à travers l'entendement et les autres idéations du chercheur. Il s'agit donc de :

Faire de la recherche *avec* son corps, de manière assumée et épistémologiquement située; mener son activité de chercheur en affirmant dans les procédures de recherche la place de son propre corps non seulement comme ancrage évident de son incarnation et indiscutable outil de l'activité, mais aussi comme appui actif et conscientisé de la production de savoirs; plus encore, mener ses recherches *depuis* son corps, dans un rapport ouvert et créateur optimisant l'accès au sens... (Berger, Austray & Lieutaud, 2014, p.135)

Ainsi, faire de la recherche en sciences humaines et sociales sur le thème d'une expérience sensible nécessite non seulement d'adopter une posture qui autorise l'implication et l'intimité avec soi-même, mais aussi un ancrage réel dans son corps sensible tout au long du processus de recherche. Une telle posture permet d'accéder à une nouvelle manière d'appréhender le réel et de produire des connaissances.

Précisons cependant à la suite Sunmi Kim (2009) qu'assumer une posture incarnée et impliquée ne préserve pas le chercheur de la nécessité de se prononcer avec clarté sur la

question de la distance épistémique, sans pour autant nier la nécessaire implication du chercheur dans sa démarche.

4.2.1. Le chercheur du sensible et la question de la distance épistémique

Dans le paradigme du sensible comme dans d'autres paradigmes, c'est au chercheur qu'incombe la responsabilité de préciser les manières dont il s'y prend pour assurer une juste distance épistémique, tout en assumant totalement son implication. C'est précisément pour répondre à cette question que Berger et Austray avancent que tout chercheur du Sensible doit pouvoir adopter une posture à la fois d'implication et de distanciation. Ils prônent ainsi une posture que Danis Bois nomme « une distance de proximité » (Berger & Austray, 2009, p. 5). Pour ces auteurs, ce concept-clé décrit une caractéristique de la posture du chercheur du Sensible qui cherche à « tenir ensemble à la fois l'implication incontournable [...] et la nécessaire objectivation » (Berger & Austray, 2009, p. 6).

Précisons que la notion d'objectivation mentionnée ici n'a rien à voir avec le concept d'objectivité comme on peut le concevoir dans un paradigme positiviste. Elle est plus proche de ce que Bourdieu (2003) dit à propos de la validité et de la fiabilité du travail des ethnologues qui font de la recherche participante. Pour lui, l'objectivation du sujet ne peut se résumer à la description ou à la narration de l'expérience vécue. Elle doit nécessairement préciser aussi les conditions de possibilité de cette expérience. Bourdieu parle alors « d'objectivation participante » pour désigner une posture de dédoublement indispensable à la recherche ethnologique. L'objectivation participante tient à la posture d'implication et d'engagement du sujet chercheur dans la situation étudiée, tout en lui demandant de veiller aux conditions de fiabilité, d'authenticité et de validité des connaissances produites, selon les règles de la communauté académique auquel il appartient.

Dans le paradigme du Sensible, le chercheur est nécessairement invité à situer sa conscience « ni trop dedans, ni trop dehors » par rapport à l'expérience sensible qui se déroule, ou encore par rapport à l'activité qui l'occupe, où qu'il soit placé dans sa démarche de recherche. Cela lui permet alors : « de n'être ni fusionné avec son expérience, ni distant d'elle » (Berger, Austray & Lieutaud, 2014).

Pour les mêmes auteurs, la distance de proximité est ce positionnement où le chercheur peut sentir ce qui vient sans en influencer l'émergence. On assiste ainsi au déploiement d'une sorte de conscience témoin qui agit comme un dédoublement attentionnel et qui, tout en étant avec l'instance d'effectuation, devient capable de prendre note de ce qui se passe. C'est là qu'apparaît le sujet percevant en même temps que l'objet perçu. On peut alors parler de la juste distance :

La distance juste d'un esprit à la fois présent aux phénomènes et réflexivement présent à lui-même [...], au cours même de l'expérience [...]. Dans cette posture, le chercheur peut en temps réel, prendre acte à la fois *qu'il sent* et *de ce qu'il sent*, *qu'il perçoit* et *de ce qu'il perçoit*, *qu'il pense* et *de ce qu'il pense*. (Berger, Austray & Lieutaud, 2014, p.153)

Cette distance de proximité devient possible grâce à un entraînement préalable du chercheur dans des conditions spécifiques mises en place par les protocoles de la psychopédagogie perceptive. Premièrement, il est important de noter que l'expérience du Sensible se donne la plupart du temps dans des conditions extra-quotidiennes. Comme les compétences perceptives sont éducatives, on comprendra que les débutants auront besoin bien plus que les experts de ce type de conditions pour avoir accès à leur corps sensible. Pour Danis Bois (2007, pp.77-78) :

Une situation extraquotidienne implique d'abord qu'elle se déroule dans des conditions qui ne sont pas les conditions usuelles d'une expérience. [...] Les conditions extraquotidiennes servent à produire des perceptions inédites. [...] Ces perceptions, nous l'avons vu, ne sont pas accessibles par la perception de tous les jours (la perception naturaliste) et demandent, pour être appréhendées, une attention et une intention particulières. [...] C'est ce mode de perception extraquotidien qui offrira un « ressenti signifiant », un ressenti qui porte un sens.

Lorsqu'elle accepte de se glisser dans des situations extraquotidiennes, la personne s'offre l'opportunité de vivre une expérience corporelle qu'elle n'a jamais connue, mais surtout de faire une expérience nouvelle de soi, qui permet au sujet de s'ouvrir à une potentialité de sens et de connaissances inédites :

En effet, ces conditions non usuelles, en modifiant les cadres habituels de notre rapport au corps (dans le type d'usage que l'on en fait, mais aussi et surtout dans l'attitude attentionnelle habituelle), placent le sujet dans une

expérience de lui-même qui le sort de l'expérience première. (Berger & Austray, 2009, p.6)

Une deuxième condition nécessaire à l'obtention de cette *distance de proximité* est cette attitude fondatrice en psychopédagogie perceptive qui se nomme « la neutralité active ». Toujours selon Berger et Austray, la *neutralité* consiste en une attitude qui cherche à « laisser venir à soi » les phénomènes internes, sans jugement ni interprétation. D'après Bois & Austray (2007), ce *laisser venir à soi* est aussi *un savoir attendre* qui sait ne pas anticiper ce qui va advenir.

Ancrée dans une mise en relation avec le mouvement interne à l'intérieur du corps, cette attitude permet de ne pas anticiper ce qui pourrait surgir de l'expérience. Sans juger ce qui vient à lui, le sujet chercheur reste *actif* dans la mesure où il est outillé pour :

Procéder à des réajustements perceptifs permanents en relation avec la mouvance [que cette attitude] accueille. La posture de neutralité active procède d'une infinité de précautions afin de ne pas peser sur les phénomènes qui émergent de la relation au Sensible. (Berger & Austray, 2009, p. 7)

La neutralité active est donc une attitude intérieure qu'il faut développer en soi, qui permet d'être capable d'accueillir les phénomènes qui se donnent à la conscience du sujet chercheur depuis le rapport au corps sensible. Une fois que ces informations neuves auront émergé, c'est la neutralité active qui permettra au chercheur de rester en relation avec elles, tout en les laissant se déployer, sans influencer sur leur évolution par sa propre volonté.

Une autre attitude éduicable chez les praticiens-chercheurs en psychopédagogie perceptive est celle du *point d'appui*. Véritable acte en présence, faire un point d'appui amène le praticien-chercheur, expert des outils d'accompagnement de cette discipline, à se mettre dans une attitude globale de suspension afin de laisser émerger du neuf. Dans le domaine de la recherche, cette attitude donne au chercheur une qualité d'ouverture, une véritable disponibilité afin d'accueillir ce qui lui est inconnu. Pour Ève Berger (2009b, p.212), le *point d'appui* appliqué à la recherche sur le mode du Sensible est un « geste intellectuel global comprenant deux versants indissociables, l'un perceptif

corporel et l'autre attentionnel et conscientiel ». Il s'agit d'une suspension qui agit à la fois sur le corps et sur la pensée, faisant œuvre de ce que les phénoménologues appellent la « réduction phénoménologique », permettant au chercheur de laisser émerger des éléments qui dépassent ses cadres de pensée et de perception habituels :

La réduction phénoménologique consiste à opérer une conversion du regard partant du phénomène et allant vers le sujet. Le mot d'ordre de Husserl du « retour aux choses mêmes » participe à cette conversion. Elle postule une « mise en suspens » de tout jugement et de tout préjugé. Ce qui consiste à se détourner de notre attitude naturelle pour porter une attention particulière au sujet en acte dans le concret de son expérience du monde. Finalement, vers celui qui vit le monde et qui en fait l'expérience dans sa quotidienneté. (Sylvie Morais, 2012, p.66)

Cette pratique à laquelle s'est entraîné le chercheur du Sensible aussi bien dans les conditions extra-quotidiennes, que dans ses activités quotidiennes, ouvre ainsi pour lui des possibilités de création plus fécondes :

Le point d'appui de conscience est ainsi, en lui-même, un acte de rupture, d'arrêt, touchant à la fois le rapport naturel que j'entretiens avec le monde ou avec moi-même et, par là même, le flux de l'exercice habituel et machinal de la pensée. C'est toute l'activité de l'esprit qui se trouve en suspension de ses élans premiers, automatiques, laissant ainsi la place à une deuxième couche d'activité, plus profonde, plus libre, plus créatrice [...]. (Berger, 2009b, p.212)

C'est la réunion de toutes ces conditions (extra-quotidienneté, neutralité active et point d'appui) participant à l'avènement de la posture du chercheur du Sensible qui est employée dans cette recherche; elles sont autant d'outils indispensables dans mon processus de problématisation, d'immersion, d'exploration, de collecte et d'interprétation de mes données de recherche, ainsi que dans la rédaction de la thèse elle-même. Ce sont toutes ces conditions rassemblées dans les différentes phases de ma démarche qui me permettent de m'engager dans une activité créatrice de connaissance à partir d'une relation intime et continue avec mon corps sensible.

Formé lors des quinze dernières années à l'art de l'accompagnement tel qu'enseigné par la psychopédagogie perceptive ainsi qu'à la recherche menée depuis le paradigme du Sensible, j'ai développé la passion, la curiosité et la capacité d'entrer en relation avec

les expériences vécues au contact de mon corps sensible. J'ai appris également à accompagner les effets de ces expériences à l'intérieur de mes projets de formation et de recherche (Gauthier, Beauchesne, Bergeron & Cousin, 2013; Gauthier, Lapointe, Léger & Rugira, 2009, 2012, 2013; Gauthier, Lapointe, Pilon & Rugira, 2007), ainsi que dans ceux des personnes que j'accompagne. Ces habiletés et ces compétences constituent un appui fondamental dans mon processus de recherche et permettent d'habiter en permanence un double mouvement. D'une part, m'immerger profondément dans ma propre expérience sensible et, en même temps, en saisir le sens, tenter de le décrire ou de le symboliser avant de pouvoir déployer un quelconque exercice réflexif ou interprétatif autour de cette expérience. Comme le disent si bien les phénoménologues, la préréflexivité doit précéder la réflexivité et l'orienter.

5. Une recherche en première personne

Il m'apparaît important de dire d'emblée que le choix d'une posture de recherche en première personne s'est imposé à moi, dès le début de cette thèse, puisque ma vie intime et particulière constituait le terrain sur lequel s'expérimentait le phénomène que je souhaitais comprendre. Précisons pour commencer que la recherche en première personne vise l'accès au point de vue unique et singulier du sujet chercheur lui-même, sur son expérience subjectivement vécue (Vermersch, 2000). Une telle démarche de recherche porte principalement sur *ce qui fait sens* pour le sujet en recherche, dans son rapport avec les choses, les êtres et les événements. Pour Morais (2015), sur le plan grammatical, une telle recherche s'exprime au « je », un « je » perceptif, « un corps-je » (Morais, 1999).

Pour faire suite aux propos de Vermersch (2000, p.26), il convient de rappeler que « prise de manière stricte, la recherche selon un point de vue en première personne est celle qu'un chercheur conduit en saisissant, décrivant, analysant son propre vécu ». Le chercheur fait donc un choix délibéré et réfléchi de s'interroger exclusivement sur sa propre expérience au regard de la question qui l'intéresse. Habité de la conviction que celle-ci regorge d'une connaissance tacite à découvrir, il s'engage à participer à son élaboration dans la mesure où il semble être le seul à pouvoir y accéder. Il est ainsi invité à déployer de manière itérative des compétences attentionnelles, introspectives, perceptives, descriptives, dialogiques et réflexives. Il découvre ainsi comme Vermersch

(2000) que conduire une recherche en première personne c'est devenir lui-même progressivement une personne qui sait de mieux en mieux prendre conscience de sa propre expérience, l'observer, la décrire et la réfléchir en vue de mieux la comprendre et la communiquer. Cela va lui permettre d'aller à la rencontre de son expérience telle qu'elle lui apparaît et non *telle qu'il se l'imagine* et d'en dégager une connaissance inédite, valable pour lui et partageable aux autres. En effet, comme le précise Berger (2009b, p. 206), parler de son expérience ne va pas de soi et commande une rigueur particulière renvoyant à la description de l'expérience vécue :

Ce n'est pas parce qu'une personne parle sur son expérience, ou à propos de son expérience, qu'elle parle de son expérience. L'idée est donc que le recueil de données radicalement en première personne, s'il veut fournir des informations ayant réellement trait à l'expérience que je cherche à étudier, doit nécessairement renvoyer à ce que je vis ou à ce que j'ai vécu de ce phénomène, et non pas à ce que j'en pense, à ce que je crois ou à ce que je sais de cette expérience.

Dans toute recherche, il est impératif pour le chercheur d'élucider les a priori, les présupposés et les croyances dont il est porteur et qui pourraient lui nuire dans son effort d'accéder à la compréhension renouvelée du phénomène qui l'intéresse. On pourrait penser que, dans le cadre d'une recherche menée selon le point de vue en première personne, il y aurait davantage le danger, pour le chercheur qui s'y engage, d'être aveuglé par ses idées préconçues; or il semble que ce soit plutôt l'inverse. En effet, ce type de démarche donne au chercheur une occasion supplémentaire de prendre conscience des éléments personnels qui pourraient interférer avec l'étude de l'objet de recherche. Il n'est donc pas possible de faire une recherche en première personne sans développer un rapport extrêmement lucide avec soi-même et aussi avec le phénomène à l'étude. À ce propos, Berger (2009b, p.205) témoigne de son expérience de chercheure en ces termes :

Décrire dans le détail mon expérience dans une optique de production de données m'a en effet obligée à me pencher explicitement et profondément sur mon rapport à mon objet de recherche, me constituant ainsi un moyen supplémentaire de prendre conscience de l'intervention de mes points de vue personnels et, par là même, de les réguler.

Une autre question qui s'impose à cette étape de mon argumentaire consiste à interroger la pertinence de ne remettre en question qu'une seule expérience dans le cadre d'une recherche doctorale. Évidemment, vouloir faire de la recherche en première personne implique que le chercheur puisse assumer le rapport privilégié et intime qu'il entretient avec son expérience, qui ouvre la voie à une série d'informations qui ne peuvent pas se donner autrement. C'est dans ce sens que Berger (2009b, p.206) précise que sa démarche de recherche lui a permis de produire des données « que je ne pouvais obtenir que de cette façon, parce qu'elles renvoient à des zones expérientielles connues de moi seule, et que je pense ne pouvoir confronter à l'expérience d'autrui qu'après les avoir pleinement identifiées et analysées ».

Par ailleurs, il me semble que *le point de vue en première personne* était non seulement cohérent avec ma démarche de recherche, mais aussi le seul qui soit réellement pertinent, puisque mon projet n'était pas de documenter une expérience passée telle que je l'avais vécue ou que je la vivais au présent, mais d'abord et surtout de créer des conditions pour accompagner le plus loin possible « le déploiement à venir de ce processus de conversion », né de cette étonnante expérience de joie qu'il m'avait été donné de vivre et qui est l'objet de ma recherche. Cette démarche m'a ainsi offert une occasion de reconnaître l'avènement de la joie pour ensuite être en mesure d'observer et de documenter, d'explicitier et de comprendre le devenir de ce processus à la fois soudain et continu de conversion qui en découlait. Je visais donc « la saisie du processus d'anticipation du futur depuis l'advenir²¹ » (Bois, 2009, p.7), une étude qui ne peut se faire que si le chercheur parvient à habiter une posture résolument située dans une présence au présent, à la bordure du futur comme le dit avec justesse Danis Bois.

Il me fallait donc expérimenter et documenter ce *processus d'accompagnement de la conversion au contact du corps sensible* pour moi-même, en vue de pouvoir bien le baliser, en découvrir les subtilités, les richesses, les pièges et les enjeux avant de le confronter à l'expérience d'autrui et aux modèles déjà existants et, éventuellement, de le proposer à d'autres comme voie d'accompagnement. En tant que chercheur, mais aussi formateur et accompagnateur du changement en relations humaines, il y avait pour moi

²¹ L'advenir est le lieu d'une rencontre entre le présent, le passé et le futur, habité par un sujet qui le vit et l'observe. (Bois, 2009, p.2)

un impératif éthique et pratique à me mettre moi-même au défi de l'épreuve de la transformation humaine telle que je l'enseignais.

Finalement, la posture en première personne telle que préconisée dans cette recherche est en adéquation avec la démarche de recherche de type heuristique et d'inspiration phénoménologique. L'heuristique est une méthode de recherche qui invite le chercheur à se laisser interpeler par un objet de recherche qui le rejoint profondément et personnellement tout en étant pertinent pour son époque, sa société et son champ de recherche scientifique.

6. Une logique méthodologique de type heuristique

L'heuristique est la position de recherche où l'ontologie (je suis) est la plus associée à l'épistémologie (je connais).

Claude Carrier

6.1. Introduction

M'inscrire ainsi dans une démarche heuristique m'apparaît être en cohérence avec mon inscription épistémologique dans le paradigme du Sensible. En effet, il est intéressant de constater comment la place du corps, notamment à l'intérieur des concepts de connaissance tacite et de focalisation, est centrale dans la recherche heuristique telle que développée par Moustakas (1990) et Craig (1978) et reprise par Carrier (1997). La relation entre le corps du sujet chercheur et la connaissance nouvelle, qui tente d'émerger à travers sa propre expérience ainsi que ses stratégies de formalisation et de rédaction, jouent là un rôle de premier plan. Mais si le corps « connaît » ce que la pensée ne sait pas encore formuler et si le corps est cette caisse de résonance qui donne le sentiment de justesse entre mon expérience intime et les mots que je découvre pour la nommer, comment m'outiller pour habiter ce corps et déployer toutes ses capacités heuristiques? C'est à cette question que le paradigme du Sensible tente de répondre. En effet, par ses théories et surtout par ses protocoles pratiques, la psychopédagogie perceptive offre la possibilité de construire et d'établir avec son corps une relation stable et riche à partir de laquelle la personne apprend à mieux (se) percevoir, à se rapprocher de la subtilité de son intériorité, à mieux discerner ses multiples vécus intérieurs et ainsi être à l'écoute de ce qui s'exprime à travers son corps. Aussi, en

raison du fait que les connaissances qui émergent de ce processus sont immanentes et d'abord implicites, le sujet chercheur a besoin de son corps percevant, pensant et agissant pour produire ses données de recherche, les interpréter et enfin systématiser ses découvertes dans une synthèse créatrice cohérente. Dans toutes ces étapes, son corps sensible est un partenaire fiable. Je vois ainsi une adéquation évidente entre le processus de recherche heuristique et le paradigme du Sensible.

6.2. Une méthode de recherche d'inspiration phénoménologique

Il me semble essentiel à cette étape de ma démarche de recherche de préciser qu'à l'instar des autres grandes décisions qui ont balisé ce processus, choisir cette méthode de recherche s'est imposé à moi, comme une évidence, avant que je ne puisse entrer dans un quelconque processus réflexif complexe à ce propos. En effet, comme le suggère avec force Andrée Condamine (1994) :

L'engagement dans une démarche heuristique se fait d'abord et avant tout parce que confronté à une donnée de l'existence qui lui pose question, le chercheur n'a d'autre choix que de prendre cette question à bras le corps et de ne pas lâcher prise jusqu'à ce qu'émerge une compréhension nouvelle. (Condamine, 1994, p. 42)

La méthode heuristique a été instaurée au siècle dernier, autour des années soixante, par les pionniers de ce courant de recherche en sciences humaines que sont Moustakas (1968) et Polanyi (1969). En tant que forme organisée et systématique de faire de la recherche, cette méthodologie a pris son essor plus précisément à partir de la publication de *Loneliness* de Moustakas en 1961. La méthode heuristique part « du principe qu'un individu peut vivre profondément et passionnément le moment présent, être complètement captivé par les miracles et les mystères tout en étant engagé dans une expérience de recherche significative » (Craig, 1978, p. 1). Cette méthode est tout à fait adaptée pour faire face à l'inconnu et à l'imprévisible et elle autorise la participation directe du chercheur au processus de sa recherche. Elle constitue une méthodologie de recherche d'inspiration phénoménologique particulièrement adaptée à l'étude d'une expérience intime d'un phénomène vécu par le chercheur.

Pour Carrier (1997), la méthode de recherche heuristique permet au chercheur de comprendre le phénomène qu'il étudie sans chercher à prouver ni à rejeter aucune hypothèse. Sa recherche pourra ainsi lui permettre de trouver autre chose que ce qu'il s'attendait à trouver, de rencontrer bien plus qu'il n'aurait pu prédire, voire de découvrir ce qu'il n'aurait jamais pu concevoir. Dans le même ordre d'idées, Polanyi défend que, dans la recherche heuristique, « la participation du *sujet connaissant* dans l'élaboration de la connaissance n'est pas seulement tolérée, mais elle est ici reconnue comme étant le véritable guide et maître de nos pouvoirs et dynamiques cognitives » (1959, p. 26).

À l'instar de la recherche phénoménologique, la démarche heuristique autorise le chercheur à s'engager de tout son être dans son processus de recherche et à s'intéresser à l'aspect holistique du phénomène à l'étude. Craig présente en ces termes la nécessité de l'engagement total du chercheur dans son processus de production de sens et de connaissance en affirmant que l'investigation heuristique met :

[...] la personne au défi de croire en elle-même, en ses propres ressources et potentialités au point qu'elle soit prête à tout risquer et qu'elle investisse ouvertement et directement les qualités les plus riches de l'expérience humaine dans une aventure imprévisible, une quête personnelle de croissance et de découverte, vers une nouvelle connaissance et une meilleure compréhension. (1978, p. 43)

La compréhension de l'expérience intime que le chercheur fait du phénomène qu'il vit, selon son point de vue singulier, nécessite alors de rentrer dans une quête intérieure qui a ses propres exigences²². Ainsi, à la suite de l'étude de Moustakas (1990), Carrier, (1997, p. 17) précise que « le processus heuristique implique pour le chercheur un retour à lui-même, la reconnaissance de sa conscience personnelle et la valorisation de sa propre expérience ». La recherche heuristique reconnaît comme fondamental tout ce qui émerge de la conscience du sujet chercheur à propos du phénomène qu'il vit et qu'il étudie.

Le même auteur précise par ailleurs qu'une telle recherche ne se fait pas sans difficulté. La connaissance explicite de sa propre expérience est révélée progressivement et

²² Nous avons eu l'occasion de préciser un certain nombre de ces conditions dans les pages précédentes.

seulement en partie, un peu comme les différents morceaux d'un casse-tête. Il faut donc du temps pour pénétrer sa propre expérience. Il faut également du temps et des conditions spécifiques pour que s'effritent les couches de défense empêchant de mieux accéder à sa propre expérience. C'est la perspicacité du chercheur, son engagement, sa rigueur et sa capacité de veiller sur les conditions d'accès à son expérience qui lui permettront de découvrir ce qui est souvent voilé par son regard naturaliste premier.

Selon Moustakas (1990), le chercheur doit rester dans une réelle proximité avec son expérience, se regarder lui-même et être honnête avec lui, tout comme avec son expérience qui lui sert d'objet de recherche. Si le chercheur va à fond dans l'étude de sa propre expérience, il accédera à des éléments qui rejoindront celles des autres; en transcendant le particulier, en étant le plus subjectif possible, en assumant ce qui lui est propre et singulier, il pourra ainsi accéder à l'universel (Rogers, 1972).

Une telle méthode de recherche exige de mettre l'accent sur les cadres de référence du chercheur lui-même, sur son intuition et sa sensibilité propres. L'intérêt de la démarche heuristique serait donc cette possibilité de produire de la connaissance unique et originale par l'expérience d'un être singulier qui s'engage dans ce processus riche d'apprentissage expérientiel et de production de savoirs contextuels mais partageables. Comme le dit Jung (1962), cité par Claude Carrier (1997, p. 21) : « Plus l'objet individuel est au centre du champ d'examen, plus les connaissances que l'on pourra obtenir seront vivantes, pratiques et de portée universelle. »

6.3. Principes et attitudes intrinsèques à la méthode heuristique

Dans un premier temps, Moustakas (1990) argumente dans son livre phare sur la recherche heuristique la nécessité de *s'identifier à l'objet de sa recherche*. Dans ce type de recherche, l'attention du chercheur n'est pas mise sur des objets à l'étude qui seraient objectifs et observables, à l'extérieur ou en dehors du sujet qu'il est et de sa vie subjective. Le chercheur fait de son expérience le lieu central de son investigation. Il devient l'objet de sa recherche. Pour reprendre les mots de Carrier (1997, p. 27), « ...le sujet (le chercheur) et l'objet d'étude deviennent confondus ». Moustakas insiste en ces termes sur l'importance d'être en mesure de « faire un » avec sa question de recherche : « *Through exploratory open-ended inquiry, self-directed search, and immersion in*

active experience, one is able to get inside the question, become one with it, and thus achieve an understanding of it. »²³ (Moustakas, 1990, p. 15)

Par la suite, le même auteur insiste sur l'importance du « dialogue avec soi ». Si le chercheur s'ouvre à son expérience au point de *faire un* avec le questionnement profond qui l'habite et le guide, il est primordial pour lui d'être en mesure d'établir une relation avec « ce soi-même qui vit l'expérience ». Il importe donc pour le chercheur d'être en mesure de nourrir un rapport à soi profond qui vise à accéder à la richesse des expériences vécues. Ce dialogue avec soi, comme nous le dit Carrier (1997, p. 28), « ...ne réfère pas à l'acte de se parler intérieurement, mais à laisser parler la partie de soi qui sait de façon tacite ». Celui qui mène une recherche heuristique passe sans cesse de l'immersion dans son expérience à l'effort de nommer et mettre en mots son vécu. Il importe donc pour le chercheur de ne jamais oublier que c'est l'expérience corporelle, sensorielle et pré-réfléchie qui est le guide, le maître ou l'enseignant. Le sujet impliqué dans une telle démarche s'installe de façon quotidienne dans un rapport d'ouverture et de curiosité face à son expérience. Ainsi permet-il au phénomène à l'étude de s'exprimer à travers sa propre expérience; il pourra, en questionnant ce qu'il vit, interroger et dialoguer avec ce qu'il cherche à mieux comprendre.

La connaissance tacite constitue un autre pilier fondateur de la recherche heuristique. Celle-ci suppose la présence, dans l'être humain, de connaissances non encore conscientisées et, par conséquent, difficiles à mettre en lumière et à nommer. En se référant aux travaux de Polanyi, Carrier (1997, p. 22) présente la connaissance tacite comme :

[...] une connaissance que le chercheur a acquise à partir de l'expérience concrète, mais qu'il ne peut encore décrire par des mots. Cette connaissance est alors « inscrite » dans son être, dans son corps, mais elle n'a pas encore été désincorporée et conceptualisée. Ainsi, le corps qui a vécu l'expérience connaît davantage que ce que la tête comprend, c'est-à-dire ce qu'il peut actuellement verbaliser.

²³ À travers une enquête exploratoire et ouverte, autodirigée de même que par l'immersion active dans l'expérience, le chercheur arrive à pénétrer sa question, à devenir un avec elle et ainsi à en tirer une compréhension [traduction libre].

Cette manière d'envisager la connaissance comme étant d'abord inscrite dans le vécu sans être automatiquement conscientisée par le sujet et nécessitant un travail de sa part avant d'être explicitée a été bien décrite par Pierre Vermersch (2006, p.73) : « Il n'y a pas de nécessité intrinsèque à ce qu'elle [la connaissance] soit conscientisée et sa conscientisation n'est pas le produit d'un automatisme mais d'un véritable travail cognitif. » Chaque expérience que nous vivons laisse des traces et nous sommes en rapport conscient avec certains des éléments qui constituent la richesse et la complexité du vécu, alors que d'autres nous échappent. S'ouvrir à la connaissance tacite implique pour le sujet la possibilité d'aller à la rencontre de ses manières singulières et pas toujours conscientes de vivre ses expériences, de gérer en lui-même les effets de celles-ci, de prendre des décisions, de passer à l'action, etc. En approfondissant sa compréhension et en accédant aux détails de ce qu'il vit, le chercheur peut s'exposer à ce que Moustakas (1990, p. 20) nomme « la puissance de révélation²⁴ » contenue dans la connaissance tacite qui lui permet de voir sous un nouveau jour ses thèmes et ses questions et d'accéder à des découvertes inattendues en lien avec le sujet de sa recherche.

Faire une démarche heuristique consiste donc à accéder à une forme de connaissance tacite pour ensuite la rendre explicite, c'est-à-dire la mettre en forme et donner à voir en quoi elle nous permet de mieux comprendre le sujet à l'étude. Immersé totalement dans ses expériences, investi tout entier à ressentir, écouter, observer et à tenter de mettre en mots et en forme son vécu, le chercheur s'appuie tout au long de sa démarche sur ses intuitions, ses compétences attentionnelles, perceptives, réflexives et dialogiques afin de découvrir les pistes d'exploration et de compréhension qui sont dignes d'intérêt ainsi que les informations qui méritent son attention.

Faire une recherche heuristique implique de la part du chercheur un investissement sans réserve dans son expérience ainsi qu'une qualité de présence à la globalité de sa personne. L'importance de la présence à soi est essentielle afin d'être ouvert, sensible et à l'écoute de ce qui se vit au contact de l'expérience qui porte en elle les réponses aux questions qui habitent le chercheur. Ce processus indispensable amène Moustakas à

²⁴ Traduction libre de l'expression anglaise : « *the power of revelation* ».

formuler cette autre attitude indispensable qui est celle de « s’habiter de l’intérieur²⁵ ». Si des points de vue nouveaux peuvent émerger depuis le rapport à l’expérience qu’il vit, il importe pour le chercheur de développer et déployer des aptitudes introspectives afin qu’il puisse être témoin de lui-même et de ce qui se vit en lui. Plus il parvient à s’ouvrir et à percevoir les subtilités et les nuances au cœur de son intériorité, plus ses chances d’accéder à une compréhension de plus en plus complète de l’objet à l’étude seront augmentées. Pour Moustakas (1990, p. 24), s’habiter de l’intérieur « *involves a willingness to gaze with unwavering attention and concentration into some facet of human experience in order to understand its constituent qualities and its wholeness*²⁶ ». Même si le chercheur est engagé avec intensité et détermination dans son enquête, il se doit de rester ouvert et vigilant car les indices, les vécus signifiants et les pistes prometteuses pouvant le conduire vers un regard neuf sur lui-même et sur l’expérience qu’il vit peuvent apparaître là où il ne s’y attend pas.

S’il importe d’être présent à soi et de s’habiter de l’intérieur afin de s’ouvrir à la richesse et aux détails de ce qui est vécu, il est indispensable également de pouvoir capter ce qui se démarque dans son expérience et qui mérite une attention approfondie. Pour Moustakas, c’est en usant de sa capacité de *focalisation* que le chercheur se laisse attirer par certains éléments qui se démarquent dans son expérience et qui portent en eux les signes d’un *insight* ou d’un changement intérieur. Le processus de focalisation s’appuie sur un rapport au corps vivant et conscient, car c’est à travers ce dernier que le sujet perçoit et capte des signes et des informations sensorielles qui guident son chemin et le portent vers d’éventuelles prises de conscience signifiantes. Carrier insiste sur cette indispensable présence aux ressentis de son corps qui sont une voie vers la découverte de connaissances tacites :

La focalisation est un processus qui demande au chercheur de se laisser guider par les réactions de son corps, d’être attentif à l’écoute du corps, de son ressenti, de ses réactions psychocorporelles. C’est ce qui permet de mieux se connaître, de mieux comprendre ses réactions intérieures, de

²⁵ Traduction libre de l’expression anglaise *indwelling*.

²⁶ Implique d’être prêt à observer avec une attention et une concentration inébranlables certaines facettes de l’expérience humaine afin d’en comprendre les qualités intrinsèques de même que la globalité [traduction libre].

découvrir ses connaissances tacites après avoir exprimé librement ce qu'il ressentait intérieurement. (Carrier, 1997, p. 25)

Carrier, à l'instar de Moustakas, insiste sur le fait qu'il y a dans la personne, dans la richesse et la profondeur de son corps, une multitude de degrés, de détails et de nuances concernant ce qu'elle vit au contact de ses expériences, mais qu'elle ne peut mettre en mots dans un premier temps : « ...le corps connaît davantage que ce que l'on peut dire avec des mots » (Carrier, 1997, p. 25). Inspiré et fidèle le plus possible à ce qu'il écoute et perçoit dans les ressentis de son corps, le chercheur engagé dans une démarche heuristique tente de mettre en mots son vécu dans le but d'accéder à une plus grande compréhension de son expérience et, à travers elle, de ce qu'il cherche à mieux cerner et découvrir. Dans cette activité d'écriture et de réflexion, la relation au corps est fondamentale, car c'est à travers elle que le chercheur percevra la justesse des connaissances qu'il tente d'extraire de son expérience. Il cherchera ainsi « une confirmation ressentie corporellement, jusqu'à ce que son corps fasse sentir que les mots correspondent aux connaissances auparavant tacites ou implicites de l'expérience vécue » (Carrier, 1997, p. 25).

Enfin, Moustakas avance que c'est « le cadre de référence intérieur du chercheur », qu'il définit comme l'expérience de ses perceptions, pensées, sentiments et ressentis (1990, p. 26), qui est tout indiqué pour valider les données de la recherche. Ce fondement déterminant repose sur l'idée que « c'est la personne qui a vécu l'expérience qui est la mieux placée pour évaluer la compréhension de son expérience » (Carrier, 1997, p. 26). Le chercheur, tout occupé à pénétrer le vécu de ses expériences à l'étude, peut s'appuyer sur la somme de ses expériences passées, qui constituent son *cadre de référence intérieur*, afin de juger de la véracité et de l'authenticité des compréhensions auxquelles il aboutit.

Dans le schéma de la page suivante sont présentés l'ensemble des principes et attitudes intrinsèques à la recherche heuristique.

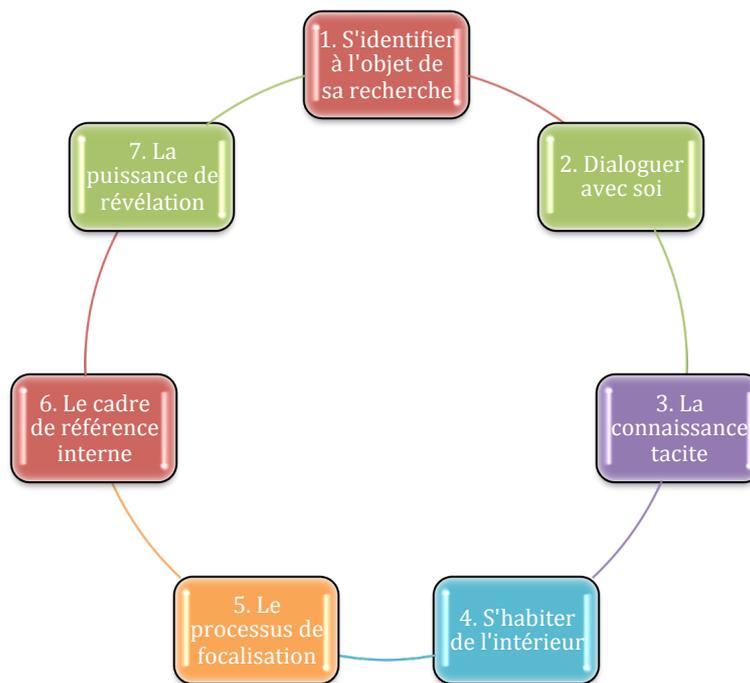


Figure 1 : Principes et attitudes essentiels à la recherche heuristique

Moustakas a élaboré par ailleurs une méthodologie déclinée en six étapes pour la recherche heuristique à savoir : l'engagement initial, l'immersion, l'incubation, l'illumination, l'explication et la synthèse créative, que je décrirai brièvement dans la section suivante.

6.4. Les étapes de la démarche heuristique

Toute recherche heuristique débute par ce que Moustakas appelle *l'engagement initial*, période au cours de laquelle la personne s'ouvre à l'existence, en elle, d'un thème fondamental, d'un problème qui nécessite réflexion, d'une question vitale ou d'un intérêt profond. L'enjeu de cette première étape, qui nécessite parfois un certain temps, consiste à plonger en soi-même afin de trouver un sujet de recherche qui passionnera suffisamment le chercheur pour lui permettre de cheminer intensément, à travers toutes les étapes subséquentes de la recherche, dans l'espoir que celle-ci lui permette d'affronter les défis personnels, professionnels et scientifique que lui pose son existence. Alors qu'il laissera émerger en lui une problématique profondément singulière, le chercheur, dans cet effort de formuler avec clarté ce qui s'impose à lui intimement, parviendra à nommer un phénomène ou une réalité qui concerne d'autres

personnes, qui s'inscrit dans un contexte social plus large, et qui pose question à son champ de recherche.

Une fois sa question de recherche bien clarifiée et structurée, le chercheur passe à l'étape suivante qui est celle de *l'immersion*. En alliance avec son sujet de recherche, et littéralement guidé par sa question, le chercheur laisse tout dans sa vie devenir une occasion d'explorer et d'approfondir sa recherche. Il importe pour lui, à partir de ce moment, d'être ouvert et alerte aux expériences qui lui permettraient de mieux comprendre le phénomène à l'étude. La capacité de maintenir un dialogue avec soi et de suivre ses intuitions et ses pressentiments sont autant de ressources internes et fondatrices de la recherche heuristique qui facilitent *le processus d'immersion* du chercheur dans son thème d'étude. Celui-ci peut alors rencontrer et exprimer ce qu'il vit et ressent au contact de ses expériences et s'accompagner pas à pas vers la découverte des connaissances tacites (Moustakas, 1990, p. 28).

S'il y a un temps nécessaire d'immersion totale et complète avec sa question et son thème de recherche afin de s'en imprégner le plus possible, de multiplier les expériences, d'ouvrir des horizons nouveaux et de documenter son vécu, il vient aussi un temps *d'incubation* où il est pertinent pour le chercheur de prendre du recul afin de laisser le processus faire son œuvre. Pour Carrier (1997, p. 35) :

L'incubation, c'est le retrait plus ou moins planifié par le chercheur de sa concentration intense sur sa question de recherche. C'est un processus par lequel il prend un recul afin de mieux voir, de mieux comprendre ce qu'il cherche à approfondir. Si le temps d'une attention soutenue est nécessaire, il est tout aussi nécessaire de laisser mijoter le travail qui a exigé de la concentration.

Carrier poursuit en rappelant que, dans la recherche heuristique, la découverte n'est pas le fruit d'un cheminement logique, car celle-ci peut émerger sans qu'on s'y attende. En ce sens, il est payant pour le chercheur lors de cette étape de relâcher sa concentration et ses efforts de recherche afin que le processus passe à un autre niveau, en apparence moins actif, mais qui, par sa nature plus ouverte et détendue, peut laisser émerger des percées inattendues venant féconder la démarche.

L'étape suivante est l'*illumination*. Ce moment clé, qui est attendu et souhaité par le chercheur, ne peut cependant se produire sans déployer une qualité de confiance, de lâcher-prise voire d'abandon face à ce qui pourrait surgir comme découverte lors du processus de recherche en cours. Dans une démarche heuristique, par-delà la rigueur avec laquelle la recherche est menée, c'est lorsque la concentration du chercheur se relâche que des éléments inattendus peuvent se manifester et permettre une compréhension nouvelle de l'objet à l'étude. L'enjeu pour le chercheur à cette étape consiste à cultiver des attitudes de réception et d'ouverture afin, d'une part, de laisser émerger des éléments cachés ou tacites et, d'autre part, d'être en mesure d'apercevoir ces éléments furtifs afin de pouvoir en rendre compte par la suite. Pour Carrier (1997, p. 36) s'inspirant ici de Craig et de Moustakas, ces moments précieux d'illumination :

permettent de découvrir les éléments et les thèmes de l'expérience à l'étude, ouvrir la porte à de nouvelles prises de conscience, à une modification de la compréhension antérieure, à une meilleure synthèse d'une connaissance partielle, à une compréhension de l'expérience dans sa globalité, ou à la découverte d'une particularité qui était toujours présente, mais en deçà de la conscience immédiate du chercheur.

Ensuite, l'étape *de compréhension* vient permettre au chercheur d'entrer dans un processus de description et de compréhension de ce qu'il a découvert dans la phase précédente d'illumination. Alors qu'il est investi tout entier dans sa propre expérience, cherchant ainsi à mieux comprendre le phénomène qu'il expérimente au cœur de son existence, ce temps de clarification et de conceptualisation permet au chercheur de revenir sur son propre vécu de manière réflexive dans le but d'explorer toute l'étendue et la potentialité des informations nouvelles qui se sont manifestées à lui. Cette étape peut permettre au chercheur de déboucher sur de nouveaux thèmes qui lui permettront d'approfondir sa compréhension de ce qu'il cherche à découvrir. Ce travail de conceptualisation dans lequel sont agencées expériences, découvertes et réflexions, notamment par l'écriture et la réécriture, permet au chercheur de dégager les composantes majeures de sa compréhension renouvelée du phénomène qu'il cherche à élucider.

Finalement, après ce cheminement compréhensif rigoureux, vient le moment pour le chercheur de réaliser une *synthèse créatrice* de son travail. Fort de nouvelles

expériences lui ayant permis de cheminer vers de nouvelles connaissances sur son objet d'étude, le chercheur doit dans cette phase rendre partageables et communicables les fruits et les découvertes réalisés tout au long de la recherche. Aux fins d'une recherche doctorale, cette synthèse peut prendre la forme d'une description narrative dans laquelle le chercheur s'inspire des données qu'il a recueillies ou d'une conceptualisation structurée.

Fidèle à l'ensemble de la démarche heuristique, l'aspect créatif de cette synthèse repose sur le fait que le chercheur est invité à faire appel à son cadre de référence et ainsi à s'appuyer sur ses expériences, sa sensibilité, ses points de vue, ses croyances, ses jugements – sa manière singulière d'explorer et de comprendre le phénomène étudié – en vue de donner forme unique et originale à l'aboutissement de son entreprise.

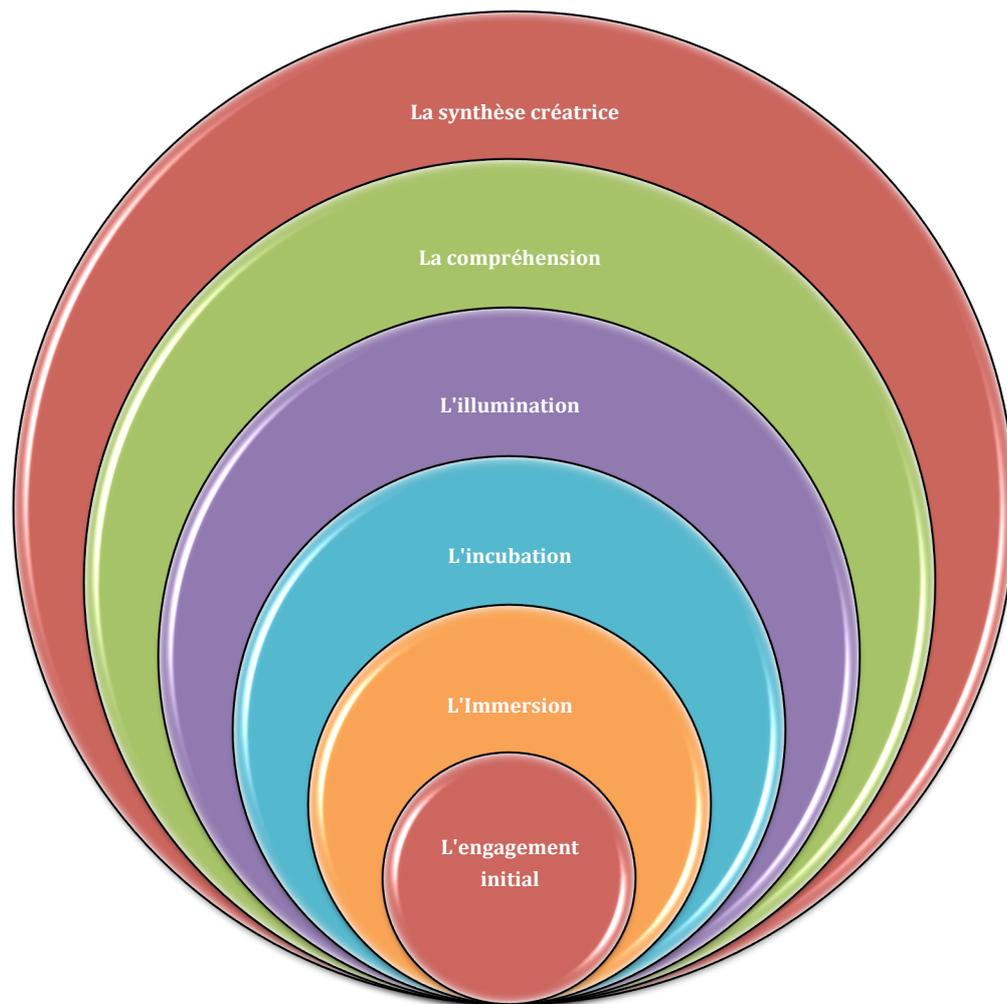


Figure 2 : Les étapes de la méthode de recherche heuristique selon Moustakas (1990)

7. Terrain de recherche

Personne n'éduque autrui, personne ne s'éduque seul, les hommes s'éduquent ensemble, par l'intermédiaire du monde.

Paolo Freire

Rappelons que nous sommes dans une pratique phénoménologique. Il n'est donc pas possible de désigner correctement la constitution de ce qui fonde le terrain de cette recherche sans revenir sur cet arrière-fond phénoménologique qui précède et structure toute ma démarche de recherche. Il me faut donc à cet égard rappeler avec Catherine Mayor (2007) que le sujet de la recherche phénoménologique ne peut pas être appréhendé comme le sujet de la science. Pour cette auteure, le sujet de la recherche phénoménologique :

N'est pas le sujet que pense et formule la science, mais celui qui *vit* le monde, qui *en fait l'expérience dans sa quotidienneté*, ce qui inclut toute la texture, l'épaisseur et la densité que cette expérience comporte. Avant toute formalisation scientifique, voire pour pouvoir accéder à toute formalisation scientifique, il y a cette subjectivité toujours déjà active, toujours déjà située dans le monde, toujours déjà en relation avec le monde : c'est le sens du monde de la vie [...]. (Mayor, 2007, p.105-106)

Dans la lignée de ce que préconisait Husserl (1992), c'est moi-même comme sujet en acte dans la réalité, la concrétude et la complexité de mon expérience du monde qui constitue le terrain de cette recherche. Dans cette optique, tout ce qui se donne à vivre dans mon expérience du monde, que ce soit dans les secteurs personnel, relationnel et professionnel de ma vie, dans les dimensions pragmatiques ou encore esthétiques de celle-ci, devient *occasion* d'exploration de ma question de recherche et m'invite à l'habiter en situation et en relation. Pour autant que je ne perde pas mon axe et que je puisse garder une attention ouverte, tous les espaces de ma vie me renvoient à ma recherche. Même quand je m'en éloigne, tout m'informe sur ce que je cherche à découvrir. Cette manière d'investir ce terrain de recherche est en parfaite filiation avec l'attitude phénoménologique et la démarche heuristique comme en parle notamment Craig : « Au moment où je vis ce processus d'immersion, j'utilise toutes les ressources disponibles. J'écoute et j'observe. Je réagis selon mes intuitions. » (Craig, 1978, p. 24)

8. Les outils de production de données

Un tel terrain de recherche demande des outils de production de données adaptés qui permettent au chercheur d’embrasser la complexité, la largesse et la profondeur de son expérience en lui offrant un espace de liberté, tout en menant éventuellement à une compréhension et à une conceptualisation plus élaborées. Tout au long de ma démarche, j’ai consigné mon expérience à travers plusieurs mouvements d’écriture, qui seront décrits dans la section suivante.

8.1. Le journal de bord du chercheur

L’objectif du journal est de garder une trace d’évènements internes ou externes qui, sans une mise à l’écrit, disparaîtraient du champ de la conscience, emportés par le flot des réflexions et observations qui se déroulent au fil du temps dans nos vies. Pour Rémi Hess (1998, p.1), le journal offre une occasion en or de « garder une mémoire pour soi-même ou pour les autres, une pensée qui se forme au quotidien dans la succession des observations et des réflexions. [...] C’est un outil efficace pour celui qui veut comprendre sa pratique, la réfléchir et l’organiser ».

Mener une recherche en première personne de type heuristique et sur le mode du Sensible demande au chercheur d’entretenir un rapport assidu, rigoureux et quotidien avec son expérience subjective. En ce sens, l’écriture est une voie privilégiée pour à la fois déposer le vécu et permettre son dévoilement. En effet, l’écriture, par le travail descriptif et réflexif qu’elle permet et par le retour à soi qu’elle impose, encourage le déploiement de l’expérience et favorise ainsi sa pleine révélation.

La tenue d’un « journal de bord du chercheur » s’est donc avérée tout à fait appropriée et judicieuse pour amorcer un premier mouvement de production des données relatives à cette thèse qui, rappelons-le, cherche à mieux appréhender le phénomène de conversion au contact du corps sensible, ainsi que les enjeux et les défis inhérents à ce processus.

Dans un article qui tente de cerner les diverses influences théoriques, méthodologiques, et transdisciplinaires qui sont à l’origine du journal de bord du chercheur, tout en cherchant à préciser ses spécificités scientifiques, Colette Baribeau (2005, p. 108) définit ainsi ce mode de production de données :

Le journal de bord est constitué de traces écrites, laissées par un chercheur, dont le contenu concerne la narration [ou la description] d'évènements (au sens très large; les évènements peuvent concerner des idées, des émotions, des pensées, des décisions, des faits, des citations ou des extraits de lecture, des descriptions de choses vues ou de paroles entendues) contextualisés (le temps, les personnes, les lieux, l'argumentation) dont le but est de se souvenir des évènements, d'établir un dialogue entre les données et le chercheur à la fois comme observateur et comme analyste, de se regarder soi-même comme un autre.

Toujours selon Baribeau (2005, p. 102), le journal de bord du chercheur se caractérise par ses fonctions de description riche et continue des évènements, de mise en relation entre les données colligées et de théorisation formelle et informelle qui se déroulent au fil de l'écriture pour éventuellement tendre vers une compréhension plus élaborée. Il peut aussi permettre au chercheur, par ses propriétés introspectives et le jeu réflexif qu'il ouvre, d'examiner plus en profondeur les cadres de références internes selon lesquels il perçoit et comprend ses expériences. On retrouve donc dans ce journal deux types de données : les données *descriptives* et les données *interprétatives*. Toute la richesse de ce mode d'instrumentation des données tient dans la relation et le dialogue féconds que le chercheur instaure entre lui, son expérience du monde et les données qu'il produit.

Avec le recul qu'un tel outil permet, il est possible de mieux dégager les incidents critiques et de comprendre les messages subtils qui ont pu nous échapper dans l'immédiat de nos interactions. Ce journal offre également l'opportunité de retracer les influences théoriques, philosophiques, poétiques ou conceptuelles qui ont habité le chercheur pendant tout son processus de la recherche : de la problématisation à l'interprétation du corpus.

8.2. *Du journal de bord du chercheur au journal d'itinérance*

Le journal d'itinérance constitue un véritable carnet de route dans lequel le sujet chercheur note ce qu'il sent, ce qu'il pense, ce qu'il médite, ce qu'il poétise, ce qu'il retient d'une lecture, d'une théorie, d'une conversation ou encore d'une correspondance. Il y consigne ainsi tout ce qu'il investit pour donner du sens à sa vie.

Jeanne-Marie Rugira

Le premier temps de collecte de données dans ce projet doctoral fut donc l'écriture d'un journal de bord du chercheur qui avait, en plus des fonctions déjà énumérées, celle de m'accompagner à apprendre à rester fidèle à mon expérience fondatrice de la joie pour ainsi espérer vivre ma vie depuis elle et déployer les possibilités inédites d'être et d'agir dans le monde que je presentais possible.

En plus de m'aider à me rappeler mon expérience fondatrice par un acte de souvenance permanente, il m'apparaissait incontournable que ce journal puisse aussi m'aider à me fidéliser, à m'identifier, profondément, à cette nouvelle expérience, jusqu'à sa manifestation concrète dans mon « être-au-monde » et dans la durée. J'avais confiance qu'en arpentant mon propre chemin pour découvrir, assumer et enraciner cet autre que je rencontrais au contact de cette expérience de joie, j'allais pouvoir mieux comprendre le phénomène que je tentais d'éclairer dans ma recherche doctorale, à savoir le processus de conversion au contact du corps sensible.

Cependant, devant les défis de mon existence, je me savais enclin à retomber dans mes manières anciennes de gérer ma vie; non pas qu'elles fussent à ce point indésirables, mais je craignais que l'emprise de mes habitudes me fasse perdre de vue ce rapport à la joie porteur de nouvelles potentialités pour ma vie. Je m'apercevais progressivement dans une dynamique qui devenait facilement systématique et semblait perdre la cohérence et la rigueur que je recherchais.

Je me suis alors souvenu des travaux inspirants de René Barbier (1997, p.253) qui portent sur ce qu'il appelle avec audace « la recherche-action existentielle ». Me replonger dans les travaux de Barbier m'a reconnecté avec un outil que je trouvais

efficace et pertinent pour m'accompagner dans ma démarche. Celui-ci conseille de tenir ce qu'il appelle *un journal d'itinérance*, pour accompagner ces moments de perte, des moments d'errance ou de bifurcation.

Le journal d'itinérance est un journal de recherche dans la mesure où il représente bien un instrument méthodologique d'investigation exprimant, de jour en jour, l'appropriation et la mise en œuvre d'une problématique centrale : celle de l'approche transversale. Le journal d'itinérance, concrètement, se compose de trois phases : *un journal-brouillon; un journal élaboré; et un journal commenté*. (Barbier, 1997, p.270)

8.2.1. *Premier mouvement : le journal brouillon*

*Il ne faut pas toujours écrire ni toujours lire,
[...] Il faut tempérer la lecture par l'écriture, et
réciproquement, de telle sorte que la
composition écrite mette en corps (corpus) ce
que la lecture a recueilli.*

Michel Foucault

Compte tenu de la tournure singulière qu'a prise pour moi l'écriture de ce journal de bord du chercheur, j'ai eu besoin d'en tracer les contours de façon plus spécifique, afin de donner à voir comment je m'y suis pris concrètement, dans l'écriture, pour accompagner mon expérience de conversion au contact du corps sensible. Comme le suggère Barbier, tout se passe comme si le chercheur du Sensible « parcourait sa vie et la vie d'autrui avec le même esprit d'implication et de curiosité heuristique que le chercheur en anthropologie visitant une société primitive en voie de disparition » (Barbier, 1997, p.269).

C'est dans ce sens que le cadre du journal d'itinérance que proposait Barbier me semblait bien adapté à ma démarche :

Le chercheur tient son journal d'itinérance quotidiennement sous la forme d'un journal-brouillon dans lequel il écrit tout ce qu'il a envie de noter dans le feu de l'action ou dans la sérénité de la contemplation. [...] Il s'efforce de consigner ce qui lui semble important dans sa vie reliée à celle d'autrui. (Barbier, 1997, p.270)

J'ai écrit ce *journal brouillon* sur une période de six mois, au cours de ma deuxième année doctorale. Ces journaux se sont déclinés en cinq sous-journaux, articulés chacun

autour des thèmes importants qui émergeaient de l'expérience que je faisais du monde, dans ce temps précis du premier mouvement de production de mes données. Lorsque j'étais confronté à une épreuve intense dans ma vie quotidienne par exemple, l'occasion devenait idéale pour moi, par l'écriture, de m'observer, de me renseigner et de documenter mes manières habituelles de me gérer. Par la même occasion, il devenait possible d'être témoin de mes efforts pour apprivoiser et découvrir de nouvelles possibilités d'être et d'agir inspirées de ce nouveau rapport à moi et au monde procuré par cette expérience fondatrice de joie au contact du corps sensible. Je me suivais au jour le jour, d'une manière chaotique, improvisée, mais engagée. Mon journal brouillon rassemblait un amas d'évènements non reliés entre eux, qui me servaient de traces de mon expérience et d'aide-mémoire :

Le journal-brouillon est un fouillis de références multiples à des évènements, des réflexions, des commentaires scientifiques ou philosophiques, des rêveries et des rêves, des désirs, des poèmes, des lectures, des paroles entendues, des réactions affectives (colère, haine, amour, envie, crainte, angoisse, solitude etc.). Il est écrit quotidiennement et chronologiquement, mais il comprend déjà des évènements, des souvenirs, qui peuvent remonter à plusieurs mois ou à plusieurs années, par des phénomènes d'échos, de retentissements avec les faits du présent. (Barbier, 1997, p.271)

Au bout de mon premier mouvement d'exploration de mon thème de recherche, j'avais écrit un journal brouillon d'une centaine de pages. Compte tenu de son volume et du caractère intime des informations qui y sont exprimées, ce journal n'apparaît pas dans cette thèse, comme le conseille Barbier lorsqu'il affirme que le journal brouillon « constitue la partie la plus intime du journal d'itinérance, qui plus souvent qu'autrement, n'est lue que par son auteur dans son intégralité » (1997, p.270).

8.2.2. *Deuxième mouvement : le journal élaboré*

Durant la phase du journal élaboré, je suis en contact imaginaire avec un lecteur potentiel. J'écris pour moi et pour autrui.

René Barbier

C'est à partir du journal brouillon que le sujet chercheur entre dans un processus itératif de lecture de son journal, de découverte et de réécriture dans une première boucle

interprétative pour rendre son propos partageable. Il entre alors en relation avec ses données dans une attitude d'ouverture et avec une attention presque flottante, habité du désir de saisir les moments les plus signifiants, de les déplier, de les déployer et de les laisser l'informer. Pendant son processus de lecture, le chercheur est totalement immergé dans l'expérience qu'il fait au contact de ses données. Il se laisse altérer tout comme il se laisse aller aux résonances, à l'écho créateur, jusqu'à la dérive analogique. Il accueille également tout autre fait qui se présente à lui ou encore ceux qui lui reviennent à la mémoire (Barbier, 1997). Cette deuxième phase est donc faite de séquences consécutives de lecture, de résonances, d'écriture et de réécriture. Le chercheur est conscient qu'il devra partager son texte avec d'autres. Il organise alors la structure de son texte librement, il peut changer la chronologie des faits, faire de la place à son imaginaire comme aux auteurs qui l'inspirent et qui l'éclairent dans sa démarche. Barbier (1997, p.271) décrit ainsi son travail de chercheur qui œuvre à la production de ses données dans cette séquence :

J'organise la structure de mon écrit comme je l'entends et je peux modifier complètement la chronologie des faits. Je n'hésite jamais à insérer, à ce moment, des commentaires scientifiques, philosophiques ou poétiques trouvés dans des ouvrages ou improvisés par moi-même. J'ai envie que mon lecteur ressente à la fois l'ordre et le désordre, le silence et le bruit, la nuit et le jour, la haine et l'amour, l'action et la contemplation, la rationalité et l'irrationalité, la naissance et la mort de toute existence.

Dans cette séquence, le chercheur réalise un travail interprétatif. Il reste proche de ses propres cadres de références sans pour autant nier ses connaissances, sa culture ou encore sa sensibilité propre ou toute autre expression affective. Dans cet « œuvrement » à la fois heuristique et compréhensif, le chercheur se fait « philosophe clinicien » dans le sens où l'entend Barbier (1997). Faire œuvre de philosophie revient ici à inclure d'une manière dynamique le corps, l'âme et l'esprit, la nature et la culture, l'imaginaire et le symbolique, la modernité et la tradition, dans une élucidation du *rapport d'un sujet à « son monde »*, dans le sens où l'entendait Husserl (1992).

8.2.3. *Troisième mouvement : le journal commenté*

L'homme restera déchiré entre le silence et la parole. Le poète résout ce dilemme par la création symbolique dont le Dire est tissé de silences heuristiques.

René Barbier

Dans le journal d'itinérance, la *phase du journal commenté* est cruciale dans la mesure où elle assure la condition dialogique et intersubjective à l'ensemble de la démarche de recherche. Elle confirme en effet notre appartenance au monde phénoménologique étant donné que celui-ci est un monde tissé de relations du sujet aux autres et au monde. Aussi, le potentiel d'émergence de sens et de connaissance est tributaire non seulement d'expériences subjectives, mais également de dialogues intersubjectifs.

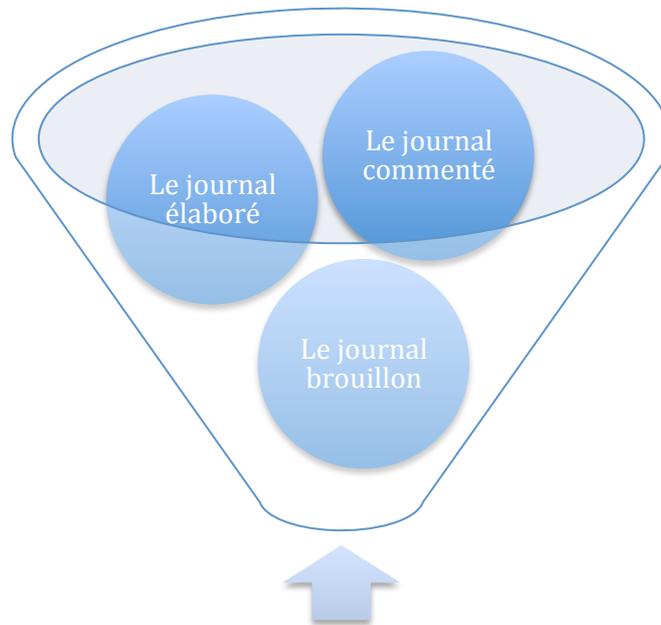
Cette phase est d'autant plus décisive qu'elle constitue une mise à l'épreuve. C'est le moment pour le chercheur de sortir de sa tanière de partager avec d'autres les traces issues de son processus initial d'exploration qui lui semblent signifiantes. Ainsi le chercheur doit finir par exposer, présenter ou donner à lire des fragments de son journal élaboré à un groupe d'alliés qui deviennent à cette occasion des participants actifs à sa « recherche-action existentielle », pour reprendre la belle notion de Barbier. Il pourra juger de la pertinence de son travail selon qu'il trouve écho ou non chez ses interlocuteurs. Il accueille ses invités, leur présente une partie de son travail et anime les discussions qui s'en suivent. Il anime la rencontre dans le sens « d'une ouverture au jeu de la poéticité du monde » (Barbier, 1997, p.272).

Le travail d'écriture et d'interprétation d'inspiration phénoménologique qui se fait ici nécessite alors un langage qui réverbère le monde, comme le dit Merleau-Ponty (1945), un langage qui chante le monde. Nous devons poétiser, façonner le langage pour qu'il soit l'expression d'une incantation initiale et ainsi donner à entendre le silence originel d'où émergent les paroles que nous échangeons.

Cette démarche nous invite à nous ouvrir à la source qui anime la plus infime partie de notre propre être. Il faut comprendre que les activités d'interprétation et de compréhension se font à travers l'effort de documenter l'expérience, par des boucles continues de description et de compréhension, tout au long de la démarche d'écriture. Il

me semble important de rappeler que dans ce type de démarche, il n'y a pas un temps de production de données qui serait suivi d'un temps d'interprétation.

Les différentes étapes de la démarche compréhensive se font de manière étroitement imbriquées, simultanément et de façon continue tout au long du processus de recherche. Néanmoins, pour les besoins qu'impose la forme du présent travail, je fais ici l'effort de les distinguer pour mieux les présenter, ne pas les confondre, sans toutefois jamais les disjoindre complètement. La figure qui suit tente de présenter ce processus spiralé qui se fait par des allées et venues dans les différents journaux qui structurent la démarche de recherche de type heuristique.



La démarche heuristique : une itinérance

Figure 3 : Le journal d'itinérance au cœur de la démarche de recherche heuristique

Il nous semble important par ailleurs de préciser ici que la structure du journal d'itinérance telle que nous la présente Barbier épouse de manière exemplaire les différentes phases de la démarche heuristique telle que modélisées par Moustakas. Le Tableau 1 tente de représenter cette correspondance. Aussi, comme dans le cas du

journal d'itinérance, les différents cycles du processus heuristique ne s'effectuent pas de manière linéaire et séparée; ils sont plutôt inscrits dans une dynamique circulaire, reliée et surtout portés par une réciprocité et une cohérence remarquables.

Tableau 1 : La correspondance entre le journal d'itinérance et la démarche de recherche heuristique

Démarche de recherche heuristique selon Moustakas (1990)	Journal d'itinérance (Barbier, 1997)
Engagement initial	Journal brouillon
Immersion	
Incubation	Journal élaboré
Illumination	
Compréhension	Journal commenté
Synthèse créatrice	

8.2.4. Cercles dialogiques et herméneutiques en communauté de chercheurs

L'herméneutique philosophique est un phénomène d'interprétation en tant que processus existentiel de compréhension de quelque chose avec d'autres.

Fernand Couturier

C'est non seulement dans une quête de distanciation au cœur de ma démarche interprétative, mais aussi dans un désir d'élargir mon regard et de bonifier cette étape de production et d'interprétation des données que j'ai pensé mettre sur pied des temps de rencontre avec des collègues praticiens-chercheurs de l'UQAR, membres du groupe de recherche en approche somato-pédagogique de l'accompagnement (GRASPA). Ils étaient invités à venir réfléchir avec moi à propos de ma démarche et de mon objet de recherche. Nous avons eu trois rencontres, d'une durée de quatre heures chacune, durant ma scolarité doctorale : une en janvier 2011, une deuxième en octobre 2011 et une dernière en juillet 2012. Lors de ces réunions, nous étions un minimum de quatre personnes et un maximum de huit, selon les disponibilités des uns et des autres.

Le choix des participants s'est opéré autour des critères suivants :

- une sensibilité ainsi qu'une expertise au niveau de mes postures épistémologiques et méthodologiques;
- une connaissance de mon itinéraire de chercheur couplée d'un intérêt pour mon sujet de recherche;
- un lien de confiance solidement ancré entre nous, afin de nous appuyer sur notre complicité et pour explorer en toute liberté de nouvelles pistes, oser sortir du confort, des sentiers battus et des habitudes cognitives, affectives et relationnelles sans menacer nos liens.

Chaque rencontre se déroulait selon le protocole suivant : dans une ambiance rigoureuse, mais relâchée, je commençais par partager l'état d'avancement de ma recherche, des extraits de mon journal élaboré, mes découvertes, mes doutes et mes questions. Ensuite, les participants m'offraient tour à tour leurs regards, leurs réflexions, leurs questions, leur guidance, leurs intuitions. Leurs connaissances, leur expérience de la recherche et leur sensibilité ont significativement fécondé plus d'une fois, parfois de façon déterminante, les suites de ma démarche.

Ces rencontres bonifiaient considérablement mon processus, surtout qu'elles étaient complétées par les échanges porteurs que j'avais déjà avec mon directeur de recherche et mon codirecteur, autour de mon thème, de mes lectures et de mes écrits. D'ailleurs, ceux-ci étaient présents à ces rencontres. Ce groupe d'alliés constituait pour moi bien plus qu'un comité chargé de m'accompagner intellectuellement ou existentiellement. Nous étions une véritable communauté apprenante, habitée du souci partagé de réaliser ensemble une démarche compréhensive de sens, productrice de liens et de connaissances, utiles en premier lieu pour moi et mon projet, mais permettant aussi à chacun de syntoniser le meilleur de lui-même et de le partager, tout en s'exposant à la possibilité d'apprendre de cette expérience de rencontre.

Le format de ces rencontres était un alliage entre le « tenir conseil » tel que l'a défini Lhotelier (2001) et la « coopérative de création de savoirs » telle que préconisée dans la maîtrise en étude des pratiques psychosociales à l'UQAR et définie par Galvani (2008a). En effet, ces rencontres étaient des temps privilégiés pour confronter les idées

naissantes et les intuitions de chacun au service de l'ambition partagée de construire du sens et des connaissances :

Tenir conseil est acte de confrontation avec soi, avec autrui, avec une situation, avec des institutions au présent. Confrontation n'est pas affrontement mais lutte pour le sens (dialogue), reconnaissance des différences et un vrai travail de production de soi, de construction identitaire. (Lhotellier, 2003, pp.14-15)

Cette confrontation créatrice demandait à toutes les personnes présentes d'offrir une présence humaine attentive à ce qui cherchait à advenir à travers un dialogue empreint de sollicitude. « La démarche s'ancre dans une présence fondatrice, réelle et constitutive d'une relation humaine. Et non une simple apparence de présence. Elle demande un investissement subjectif pour offrir une présence, pour « *être auprès* de l'autre. » (Gautier, 2003, p.165)

Quant à elle, la coopérative de création de savoirs propose un cadre qui encourage également la confrontation et le dialogue, mais vise de plus la construction d'un travail théorique construit collectivement par l'élaboration d'une réflexivité partagée :

L'accompagnement propose donc une alternance de réflexivité sur l'expérience, de formalisation théorique et de confrontation dans le groupe de formation. La coopérative de production de savoirs devient ainsi une réplique miniature de la communauté scientifique, avec ses critères de débats et son éthique. (Galvani, 2008a, p. 7)

Dans ces moments débutait pour moi un véritable processus « d'incubation », au sens où l'entend Moustakas lorsqu'il en parle comme d'un retrait, par le chercheur, de sa concentration intense sur sa question de recherche et d'un processus par lequel il prend un recul afin de mieux voir, de mieux comprendre ce qu'il cherche à approfondir (Carrier, 1997, p. 35). C'était l'occasion, entre les moments assidus d'immersion que représentait pour moi l'écriture des journaux, de m'ouvrir, de lâcher prise, de me laisser féconder par la pensée des autres. Je pouvais confier à un groupe d'alliés la tâche de voir ce que moi je ne voyais pas encore, ce qui échappait à mon attention, que ce soit mes angles morts, mes manques de précision ou encore la beauté, les fruits et les forces qui émanaient de mon chemin et dont je n'avais jusqu'ici pas pris la mesure. Le plus

extraordinaire pour moi dans ces rencontres était ces moments où, par-delà mes apports et les rétroactions de mes collègues, *quelque chose d'autre* se donnait : un processus de cocréation était à l'œuvre et débouchait sur des inédits que ni eux ni moi n'aurions pu déployer seuls.

Le chercheur que je suis est ici habité par une éthique d'ouverture et d'écoute. Il écoute avec attention et discernement toutes les réactions, les meilleures comme les pires et il ne cherche surtout pas la polémique. L'enjeu ici étant de se laisser altérer, de se laisser augmenter et non de défendre ses points de vue à tout prix. L'autre en face a de la valeur à ses yeux, le chercheur reste alors à l'affût des moments où il devient concerné, impliqué ou encore en réaction, en désaccord. Le plus important à cette étape, pour le chercheur, consiste à saisir avec clarté ce que ses interlocuteurs veulent dire autant par leurs critiques que par l'expression de leur enthousiasme.

Le sujet chercheur est situé alors dans un espace qui doit être habité avec une posture de « neutralité active », ce qui lui permet de prendre du recul par rapport à son travail, de créer de « l'écart et de l'entre », comme dirait François Jullien (2012), pour laisser de la place à l'autre. C'est cette distance juste qui va permettre une expérience de résonance qui donnera au chercheur ses nouveaux contours. Ainsi, dans ce que l'autre dit, le chercheur pourra distinguer ce que Barbier (1997, p.272) appelle « des retentissements analyseurs de sa propre condition humaine »; il pourra également entrer lui-même en résonance avec ces derniers. Il est alors entièrement libre d'en prendre ou d'en laisser, de se laisser aller à des associations d'idées, à des analogies poétiques qu'il pourra exposer ou non selon les circonstances, mais qu'il consignera à nouveau dans son journal brouillon pour nourrir les phases suivantes d'élaboration et d'interprétation.

À cette étape de notre argumentation, j'aimerais préciser, comme l'expriment Rugira (2004), Gadamer (1976) et Couturier (1990), qu'il nous faut reconnaître le caractère communautaire, c'est-à-dire relationnel, dialogique et intersubjectif de la démarche compréhensive et interprétative. En effet :

La question de l'interprète est toujours une question posée avec d'autres, pour d'autres ou les concernant de quelque façon. À ce titre, la question

surgit toujours au sein d'une communauté d'interprétation et implique celle-ci de différentes manières. (Couturier, 1990, p.190)

Ces rencontres ont toutes été enregistrées de façon audio et j'en ai par la suite rédigé le *compte rendu* intégral dans le journal brouillon. Le travail de retranscrire, de relire et de réfléchir après-coup sur ces rencontres m'aidait à en intégrer l'intensité, la richesse, ainsi qu'à apprivoiser les nouveautés qui s'y étaient données. Le corpus produit dans le cadre de ces rencontres est constitué de la description détaillée des échanges verbaux de même que des commentaires que j'y apposais après-coup, à la suite des séquences variées de retranscription et de relectures. Comme dans le cas du journal élaboré, on y retrouve donc des données descriptives ainsi que des données interprétatives. Finalement, le travail fait autour de ces rencontres constitue déjà un effort d'interprétation, dans la plus fidèle cohérence herméneutique préconisée dans cette recherche. Il s'agit ultimement d'une « praxis philosophique » au sens où en parle Barbier (1993)²⁷.

Pour moi l'activité philosophique [...] est d'abord une praxis existentielle complètement incarnée, phénoménologique, débouchant, d'une manière imprévue, par le truchement de « flashs existentiels », sur un sens intime de l'unité et d'une « relation d'inconnu » avec le fond du réel qui opère une véritable mutation de l'être-au-monde. L'expression philosophique, écrite ou orale, n'est qu'une tentative créatrice.

C'est ce type d'aventure créatrice qui a fait émerger la vision d'une organisation interprétative et compréhensive de mon processus de recherche sous forme de métaphore.

9. La métaphore comme évènement de la compréhension

Le vieux sage venu d'Orient pense peut-être par Figure, tandis que le philosophe invente et pense le Concept.

René Barbier

²⁷ Cette citation est issue d'un texte une première version datant de 1993, qui porte sur le journal d'itinérance qu'on trouve sur le web en suivant ce lien : www.barbier-rd.nom.fr/journald'itinérance.htm (consulté le 20 octobre 2014)

Si la métaphore est ici abordée en tant que modalité de compréhension, c'est parce que, au cours de la démarche de recherche, dans un dialogue lors d'une rencontre en communauté de chercheurs, une telle métaphore a surgi. Ce moment dialogique constitue un tournant dans le processus de compréhension de l'expérience de la conversion au contact du corps sensible. C'est d'ailleurs à cette occasion que le choix de qualifier mon expérience de « conversion » s'est imposé.

La métaphore, telle que je l'ai expérimentée dans son surgissement, est plus qu'une image qui se serait imposée à moi pour évoquer la force d'un phénomène que j'aurais déjà compris rationnellement. Elle est plutôt le point départ d'un chemin de compréhension radicalement renouvelé. L'image est antérieure à la pleine compréhension qui en découlera par ailleurs dans le temps : elle émerge et s'impose par la justesse et l'emboîtement qu'elle fait naître, d'autant qu'à travers elle, je sens que l'expérience que je tente de comprendre est toute entière et contenue. Wunenberger (2000, p.41) évoque ici cette faculté de la métaphore d'attraper une réalité à sa source : « certains linguistes d'abord, certains épistémologues des sciences humaines ensuite, proposent de réévaluer la métaphore, en y voyant la marque, la trace d'une saisie originale d'informations complexes, et non le détour gratuit, par une ressemblance approximative ».

Quel étonnement que d'être sur la trace d'une expérience fondatrice qui me dépasse et, soudainement, tout en demeurant en son mystère, de vivre l'étrange expérience d'être tout entier tenu et contenu par une image, en l'occurrence une métaphore. Cette expérience n'est pas sans rappeler la tendance gadamérienne à faire des liens entre l'expérience compréhensive et l'expérience esthétique. Ainsi, Grondin évoque, inspiré par Gadamer, le rapport à l'art d'une manière qui me permet de me reconnaître dans cette expérience de surgissement de la métaphore qui sert de pilier à mon activité de compréhension dans le cadre de cette recherche :

C'est que l'art nous permet de retrouver le monde que l'on habite toujours déjà, mais comme si c'était pour la première fois. On découvre ce que l'on savait toujours déjà (« c'est ainsi »), mais à la faveur d'une révélation qui nous tire de notre sommeil ontique, car l'être s'y rappelle en quelque sorte dans toute sa fulgurante évidence. (Grondin, 1999, p. 71)

C'est dans le dialogue intersubjectif entouré de mes amis et cochercheurs que la métaphore suivante nous est apparue dans un fulgurant sentiment d'éclairement.

9.1. Sur le chemin de Damas : une histoire de conversion

L'œuvre d'art me dit toujours : « Tu dois changer ta vie! »

Jean Grondin

Je me souviens, nous sommes le 12 octobre 2011 et je suis bien plongé dans ma démarche de recherche. Je me sens presque noyé dans l'immensité de mon corpus et dans la complexité de mes données. J'ai alors convoqué pour la deuxième fois quelques alliés de ma communauté de praticiens-chercheurs. Je souhaitais m'obliger à faire un travail de synthèse, afin de pouvoir leur présenter l'état d'avancement de mes travaux. J'avais l'espoir que cette rencontre et le dialogue qui s'en suivrait me permettraient d'en sortir plus éclairé. Cette pratique de coaccompagnement est courante au département de psychosociologie et travail social à l'UQAR. Nous créons régulièrement des espaces réflexifs et dialogiques pour nous accompagner ou encore pour accompagner nos étudiants.

Quelques collègues ont répondu positivement à mon appel et m'ont ainsi offert l'opportunité de faire un pas de plus dans mon processus. C'est au bout de la présentation du document que j'avais préparé pour exposer ma démarche et mes dernières compréhensions que nous avons ouvert la période des échanges. C'est dans ce contexte qu'un d'entre nous a évoqué la similitude qu'il entrevoyait entre la démarche que j'exposais et l'histoire de Saul de Tarse²⁸. Il voyait et nous a permis de voir une ressemblance certaine entre ce *mythe chrétien*, dans la dynamique qui le sous-tend, et mon expérience telle que je venais de la raconter. Mon expérience, vue à travers le prisme de l'expérience de conversion de Saul, telle que racontée dans la Bible, prenait tout à coup une dimension inédite, jusque-là insoupçonnée.

²⁸ Saul de Tarse est surtout connu sous son nom romain de Paul, ou de Saint Paul. Il est l'auteur des « Actes des Apôtres » et de plusieurs autres épîtres figurants dans le nouveau testament.

Dans le but d'amener le lecteur à saisir l'éclairage inattendu sur mon objet de recherche apporté par le recours à la métaphore, il me semble important de rapporter ici le récit de Saul, qui prendra le nom de Paul après sa conversion. Il sera alors plus aisé d'isoler, au travers de ce récit, la figure qui a « fait métaphore » lors de cette rencontre de travail avec mes collègues professeurs chercheurs. Ce récit est évoqué dans plusieurs passages du Nouveau Testament : *Les Actes des apôtres* (Ac 9. 3-19; 22. 6-16; 26. 12-18), *La Première lettre aux Corinthiens* (1 Co 15. 3-8) et la *Lettre aux Galates* (Ga 1. 11-16). Il s'agit du récit de Saul de Tarse, né vers l'an 8 dans l'ancienne Cilicie (aujourd'hui Tarsus en Turquie) et mort vers 64-68 de notre ère à Rome. Alors qu'il était un persécuteur des chrétiens de l'époque, il raconte avoir eu une révélation du Christ sur le chemin de Damas qui initia sa conversion et fit de lui l'une des figures les plus importantes du christianisme. Cette histoire porte une puissance heuristique forte en ce qui concerne la saisie de mon propre parcours au contact de l'expérience de la joie ontologique.

La conversion de Saul (Ac 9. 1-19)

Pendant ce temps, Saul ne cessait de menacer de mort les disciples du Seigneur. Il alla trouver le grand-prêtre et lui demanda des lettres d'introduction pour les Synagogues de Damas, afin que, s'il y trouvait des personnes, hommes ou femmes, qui suivaient le chemin du Seigneur, il puisse les arrêter et les amener à Jérusalem. Il était en route pour Damas et approchait de cette ville, quand, tout à coup, une lumière qui venait du ciel brilla autour de lui. Il tomba à terre et entendit une voix qui lui disait : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Il demanda : « Qui es-tu Seigneur? » Et la voix répondit : « Je suis Jésus que tu persécutes. Mais relève-toi, entre dans la ville, et là on te dira ce que tu dois faire. » Les compagnons de voyage de Saul s'étaient arrêtés sans pouvoir dire un mot; ils entendaient la voix, mais ne voyaient personne. Saul se releva de terre et ouvrit les yeux, mais il ne voyait plus rien²⁹. On le prit par la main pour le conduire à Damas. Pendant trois jours, il fut incapable de voir et il resta sans rien manger ni boire. Il y avait à Damas un disciple appelé Ananias.

²⁹ Souligné par l'étudiant chercheur.

Le Seigneur lui apparut dans une vision et lui dit : « Ananias! » Il répondit : « Me voici, Seigneur. » Le Seigneur lui dit : « Tu vas te rendre tout de suite dans la rue Droite et, dans la maison de Judas, demande un homme de Tarse appelé Saul. Il prie en ce moment et, dans une vision, il a vu un homme appelé Ananias qui entrait et posait les mains sur lui afin qu'il puisse voir de nouveau. » Ananias répondit : « Seigneur, de nombreuses personnes m'ont parlé de cet homme et m'ont dit tout le mal qu'il a fait à tes fidèles à Jérusalem. Et il est venu ici avec le pouvoir que lui ont accordé les chefs des prêtres d'arrêter tous ceux qui font appel à ton nom. » Mais le Seigneur lui dit : « Va, car j'ai choisi cet homme et je l'utiliserai pour faire connaître mon nom aux autres nations et à leurs rois, ainsi qu'au peuple d'Israël. Je lui montrerai moi-même tout ce qu'il devra souffrir pour moi. » Alors Ananias partit. Il entra dans la maison, posa les mains sur Saul et lui dit : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus qui t'est apparu sur le chemin par lequel tu venais m'a envoyé pour que tu puisses voir de nouveau et que tu sois rempli du Saint-Esprit. » Aussitôt, des sortes d'écailles tombèrent des yeux de Saul et il put voir de nouveau. Il se leva et fut baptisé; puis il mangea et les forces lui revinrent.

L'émergence de ce mythe à l'intérieur de mon processus heuristique de recherche – mythe que j'ai alors décidé d'utiliser comme une métaphore – me donna à vivre un fort sentiment d'illumination. En effet, l'étonnante apparition du thème de la joie au cœur de mon expérience sensible qui m'a mis en marche et a donné naissance à la présente recherche est suivie par une sorte d'aveuglement traduit par un oubli ou un déni de cette même expérience. Ainsi, les différents mouvements de la conversion de Saul m'apparaissaient comme une métaphore puissante qui venait éclairer cet aveuglement que je reconnaissais dans ma propre expérience. D'un coup, tout en sachant qu'il me faudrait du temps pour déplier, comprendre et approfondir cette intuition, je commençais à entrevoir que l'aveuglement pouvait être *une étape immanente* au processus de conversion.

L'évocation de l'histoire de Saul et de sa conversion m'a amené à faire dialoguer cette métaphore avec les moments signifiants du parcours de transformation que je tentais d'éclairer. Cet exercice a fait émerger un séquençement qui a eu la force de révéler de manière nouvelle et riche le mouvement de conversion qui était l'objet de ma recherche.

Le travail et les fruits de ce mouvement premier de compréhension seront présentés en détail dans les prochains chapitres de cette thèse. Voici cependant un aperçu des sept étapes qui sont apparues à l'occasion de cette entrée dans la dynamique de la métaphore, dans les suites de la présentation de ma première esquisse de compréhension ainsi que des échanges qui en ont émergé.

Tableau 2 : La conversion au contact du corps sensible à la lumière de la métaphore

Les extraits du récit de la conversion de Saul	Les étapes de mon processus de conversion au contact du corps sensible
Saul persécute les chrétiens	La désespérance
Saul a une vision de Jésus sur le chemin de Damas	La révélation
Saul perd la vue	L'aveuglement
Ananias rencontre Saul et lui redonne la vue	Le passeur
Saul se fait baptiser et change de nom	La transmutation
Paul prêche la Bonne Nouvelle	Le devoir de transmission
Paul devient une figure importante du christianisme	Le ministère

Les différentes étapes évoquées dans le tableau précédent seront mieux explicitées dans mon chapitre de présentation et d'interprétation des données.

9.2. La métaphore comme œuvre qui augmente l'être et ouvre un monde

Ce qu'on éprouve devant une œuvre d'art et ce qui attire notre attention, c'est bien plutôt son degré de vérité, la mesure dans laquelle on y appréhende quelque chose et on s'y reconnaît soi-même.

Hans-Georg Gadamer

On l'aura compris, la métaphore, dans cette thèse, devient un « outil », une lunette d'interprétation, qui offre au chercheur un nouvel horizon de compréhension pour cheminer vers le sens et la connaissance. Bien plus qu'un simple jeu de langage, elle permet, par son enracinement dans l'imaginaire et sa force d'évocation, de déployer une intelligibilité qui n'est pas dépourvue de rationalité, mais qui ouvre des dimensions auxquelles la rationalité pure ne donne pas accès :

La métaphore est un des outils les plus importants pour essayer de comprendre partiellement ce qui ne peut être compris totalement : nos sentiments, nos expériences esthétiques, nos pratiques morales et notre conscience spirituelle. Ces efforts de l'imagination ne sont pas dénués de rationalité : puisqu'ils utilisent la métaphore, ils emploient une rationalité imaginative. (Lakoff & Johnson, 1985, p.204)

Les images, les symboles, les mythes, sont autant de métaphores qui offrent à l'esprit humain un bassin profond, une richesse, une multitude de possibilités de se comprendre, de comprendre le monde :

Comme le montrent quelques images symboliques fondamentales, des archétypes universels, des formes prégnantes, la pensée peut y trouver des vecteurs d'intelligibilité, des types de discours, des logiques d'interprétation, sans concurrence possible. (Wunenburger, 2000, p. 45)

L'histoire de Saul, telle que présentée dans le cadre de cette recherche, est non seulement un texte biblique, mais peut aussi être considérée, de par sa longévité et sa prégnance dans la culture occidentale, comme un mythe, voire un mythe fondateur, ayant force d'image métaphorique, tout comme les mythes grecs qui jalonnent le langage et qui, de façon archétypale, sont au fondement de notre compréhension du monde, de notre être-au-monde. Elle peut enfin être considérée comme un texte, une œuvre littéraire, une œuvre d'art faisant partie du patrimoine culturel de l'humanité.

La manière dont cette histoire s'est imposée, sa force d'impact, la façon dont elle m'a accompagné et a transformé mon regard sur mon expérience et la transmutation qu'elle a opérée en moi sont, selon moi, une mise en écho de l'herméneutique de Gadamer, et plus précisément de son « modèle de l'art comme événement de la compréhension » (Gadamer, 1976). C'est dans ce sens que je présenterai ici cette histoire de la conversion

de comme un mythe, un texte littéraire ou une œuvre d'art au sens gadamérien comme pivot dans l'activité compréhensive du chercheur.

Pour Gadamer (1976, p. 28), l'œuvre d'art est plus qu'un objet esthétique, elle possède en elle-même une force de transformation à l'égard de celui qui en fait l'épreuve : « [...] l'œuvre d'art n'est pas un objet placé en face du sujet existant pour lui-même. L'œuvre d'art trouve son être véritable quand elle accède à une expérience qui transforme celui qui la fait. » Faire profondément l'épreuve d'une œuvre, c'est ainsi prendre le risque d'en être à jamais altéré, c'est se soumettre à une puissance extérieure qui a le potentiel de nous révéler à plus de nous-mêmes. Depuis cet espace augmenté de soi, un regard agrandi et une présence plus profonde peuvent être donnés et ainsi élargir l'horizon de compréhension.

Pour rendre compte de ce phénomène propre à la rencontre entre un sujet et une œuvre d'art, Gadamer fonde le concept de « jeu ». Pour lui, comprendre une œuvre d'art, c'est se laisser emporter dans son jeu, dans lequel nous sommes moins ceux qui mènent que ceux qui sont menés. Nous sommes plutôt transportés par l'œuvre qui nous « amène à participer à une vérité supérieure » (Grondin, 2006, p.52) qui n'émerge que si le sujet parvient, face à la force de l'œuvre, à s'effacer, à faire de la place. « En effet le jeu ne remplit son but que lorsque le joueur s'oublie dans le jeu. » (Gadamer, 1976, p.28)

Dans cette danse s'ouvre pour le sujet la possibilité de se métamorphoser, de se transmuter au contact de cette vérité supérieure contenue dans l'œuvre, le faisant accéder à de nouvelles perspectives :

L'expérience de vérité ne relève pas pour autant de ma perspective à moi, elle relève avant tout de l'œuvre elle-même qui m'ouvre les yeux sur ce qui est. [...] ce n'est pas l'œuvre qui doit se plier à ma perspective, mais, au contraire, ma perspective qui doit s'amplifier, voire se métamorphoser, en présence de l'œuvre. (Grondin, 2006, p. 53)

S'investir dans une modalité de compréhension inspirée de la métaphore et du rapport gadamérien à l'art, c'est se laisser choisir par une œuvre qui nous bouleverse par sa force d'évocation et par la justesse qu'elle instaure en soi, pour ensuite laisser se

transfigurer notre regard et observer notre conception de l'objet de recherche être radicalement renouvelé.

La force de l'œuvre réside enfin dans sa capacité à nous rappeler à l'essentiel, à nous offrir un surcroît d'être depuis lequel une intelligence augmentée et neuve nous est donnée. C'est là, plein de cette révélation, que le chercheur peut approfondir sa quête et amener au jour des compréhensifs jusqu'ici insoupçonnés.

9.3. Comprendre et interpréter en mode d'écriture

Nous écrivons comme nous sommes. L'écriture ne saurait se résumer à une technicité, elle est une forme de notre être-au-monde.

Ève Berger et Pierre Paillé

Compte tenu des choix épistémologiques et méthodologiques effectués dans le cadre de cette thèse et que je viens de présenter amplement, l'écriture, comme processus et comme modalité de production de données et de création de connaissances, s'est imposée à moi comme voie royale pour répondre aux objectifs de ma recherche. En effet, « par l'écriture, le sens trouve à se révéler dans des conditions qui comptent parmi les plus optimales en termes de fluidité, précision, complexité, accessibilité » (Paillé & Mucchielli, 2012, p.190). Ces auteurs affirment qu'il est possible d'envisager que l'écriture puisse tenir lieu de chemin d'interprétation suffisant en soi, dès le tout début du processus, et tout au long de la démarche compréhensive » (Paillé & Mucchielli, 2012, p.183).

Pour marcher le chemin de compréhension et d'interprétation sur lequel cette recherche m'avait invité, j'ai constitué un corpus qui, rappelons-le, était rassemblé dans ce que nous avons désigné, à l'instar de Barbier, un *journal d'itinérance*. Je me suis alors appuyé sur mon processus d'écriture pour entrer dans mon itinéraire d'interprétation, que je souhaitais créateur pour autoriser « l'émergence du neuf », aussi bien dans moi que dans mon processus de découvertes. Je n'écris donc pas pour écrire, j'écris pour me réinventer, me remettre au monde, m'accoucher autre. À la suite des propos de Bertrand (2000, p. 60), je constate que l'expérience que je vis, à travers les événements qui

m'arrivent, les actes que je pose ou encore les épreuves que je traverse, participe à me façonner. Ainsi :

Je suis ce qui m'arrive, ce qui arrive fait partie de ma définition, en tant que je suis en cours – et l'écriture est une forme de parcours – je me déroule, me dévoile, me construis et m'invente sans que je puisse savoir qui je suis, car je le deviens. (Bertrand, 2000, p. 60)

Nous sommes ici dans la logique de ce que Luis Gomez (2014, p.7) appelle : « l'écriture performative ». Il tente ainsi de nommer le processus d'écriture en recherche de type autobiographique, qu'il conçoit comme une manière agissante de révéler, par un exercice de type narratif, le sens en train d'advenir. Pour Gomez (2014, p.15), le sujet participe à sa réinvention, à sa construction dans le geste et le processus d'écriture :

L'acte d'écriture performative transcende ainsi l'intention purement descriptive pour se trans-muter en récit narratif d'un processus de connaissance, dans la mouvance même de la dynamique transformatrice d'une interprétation agissante, d'une per-formativité de l'écrit qui dans sa forme, devient analogie [...].

La modalité d'écriture performative, créatrice et interprétative me semblait ainsi tout indiquée étant donné sa capacité à embrasser l'expérience à l'étude dans sa globalité au lieu de la disséquer et de la compartimenter au risque de la trahir :

Ainsi, au lieu de créer des entités conceptuelles, de générer des codes ou tout autre moyen de réduction ou d'étiquetage des données, [l'interprète] va s'engager dans un travail d'écriture et de réécriture, sans autre moyen technique, qui va tenir lieu de reformulation, d'explicitation, d'interprétation ou de théorisation du matériau à l'étude. L'écriture devient ainsi le champ de l'exercice [interprétatif] en action, à la fois le moyen et la fin [de son processus de compréhension et de systématisation]. (Paillé & Mucchielli, 2012, pp. 183-184)

Comme le précisent Paillé et Mucchielli (2012, p. 184), ce type d'interprétation est particulièrement adapté pour appréhender des matériaux autobiographiques. Les vertus de l'écriture dans une telle approche interprétative tiennent dans leur capacité à laisser place à la libre expression et à la créativité, lui permettant d'épouser la complexité et la mouvance de la réalité de laquelle elle cherche à rendre compte. Ainsi le chercheur peut plus facilement s'abandonner, se laisser aller, oser, ouvrir large, tâtonner, esquisser des

réponses incertaines jusqu'à ce qu'il parvienne à une compréhension valide et pertinente :

Puisqu'elle se déploie sous la forme d'un flux, elle favorise l'épanchement et donne lieu à une [interprétation] très vivante [...] Par la forme ouverte qui la caractérise, elle permet d'être fidèle à la continuité de l'action ou de la réflexion, au temps à l'intérieur duquel s'inscrit l'évènement, au tissage et au métissage de la toile de fond de la réalité. (Paillé & Mucchielli, 2012, p. 188)

L'ensemble des réflexions qui précèdent donne à comprendre ce que peut être la force de l'écriture comme outil de recherche; celle-ci est alors animée d'une ferme volonté de faire émerger le sens, de dévoiler ce qui est caché, de nommer ce qui n'arrive pas à s'énoncer clairement, d'explicitier ce qui est implicite, d'articuler ce qui ne l'est pas et de tracer les grandes orientations de ce qui se donnait à voir au fur et à mesure que j'avais dans ma recherche.

En conclusion, j'aimerais insister de nouveau sur la justesse et la dimension herméneutique d'une pratique rigoureuse et régulière d'écriture dans la présente recherche puisque celle-ci cherche à la fois humblement et rigoureusement à pénétrer l'expérience humaine pour mieux la comprendre et ainsi générer de nouvelles avenues de réflexion et d'action gorgées de sens :

Elle est [l'écriture], de toutes les approches, celle qui incarne le mieux une herméneutique, dans le sens où la tâche essentielle [du chercheur] se limite à opérer une compréhension des phénomènes à l'étude. (Paillé & Mucchielli, 2012, p. 189)

Enfin, puisque cette thèse cherche à amener à comprendre les enjeux et les défis, les points forts et les tournants du phénomène de conversion au contact du corps sensible, il me semblait que la meilleure manière d'en rendre compte devait passer par une écriture qui tente d'en épouser le plus fidèlement possible les subtilités et la complexité, autant dans l'exploration et l'interprétation que dans la systématisation.

PARTIE II

Une aventure apprenante : *Immersion, Incubation, Illumination*

INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE

La seconde partie de cette thèse s'inscrit au même titre que la précédente dans la cohérence de la recherche heuristique (Craig, 1978; Moustakas, 1990). Elle a été à juste titre intitulée *Une aventure apprenante*. Cette partie renvoie à trois étapes spécifiques de la démarche heuristique que Moustakas nomme *immersion, incubation et illumination*. Ces étapes constituent à la fois un processus de recherche, de formation et de découverte qui balisent un chemin d'apprentissage et renvoient à une manière particulière de chercher, qui fait penser aux travaux de Jorge Larrosa (1998, p. 48) lorsqu'il envisage la formation comme un voyage intérieur :

[...] un voyage ouvert qui ne peut être anticipé, un voyage où l'on se laisse affecter dans ce qui nous est propre, où l'on se laisse séduire et requérir par ce qui advient. L'enjeu ici c'est soi-même, la constitution de ce que l'on est, la déstabilisation et l'éventuelle transformation de soi-même.

Pour Moustakas, la recherche heuristique implique de consentir à se laisser guider par sa question de recherche et à s'immerger complètement dans toute expérience proposée afin de faire alliance avec son sujet de recherche. C'est une dialectique de proximité et de distanciation qui porte le chercheur et facilite son processus de découverte à travers des moments d'illumination qui permettent le surgissement de l'inattendu. Des processus introspectifs, réflexifs et dialogiques traversent des moments de lecture, d'écriture et de latence garante de la fécondité heuristique de cette démarche.

La mise en dialogue au sein de ma communauté de chercheurs de mon expérience et des différents éléments de la culture qui m'ont inspiré a soutenu avec efficacité ce deuxième mouvement de ma recherche. Le chapitre des référents théoriques a été construit dans cette dynamique heuristique d'une très grande efficacité formative. Les auteurs

rencontrés sur ce vaste chemin de découverte m'ont accompagné avec pertinence jusqu'au cœur de ma propre expérience de conversion. Cette partie comprend donc un chapitre théorique qui éclaire ce travail.

CHAPITRE III – RÉFÉRENTS THÉORIQUES

Introduction

J'ai déjà mentionné au premier chapitre de cette thèse que la présente recherche trouve son ancrage à la croisée de deux champs d'études distincts, bien que complémentaires, que sont la psychopédagogie perceptive et la psychosociologie. Elle ne pourra donc pas faire l'économie d'aborder les différentes manières d'appréhender la question des processus de changement humain dans le monde contemporain en général et dans les sciences humaines et sociales en particulier.

De manière spécifique, rappelons que le psychosociologue de formation initiale que je suis, est non seulement spécialisé en psychopédagogie perceptive, mais aussi un formateur d'accompagnateurs du changement. Dans ce contexte, il s'avère important d'interroger ici le regard singulier que chacune de ces deux disciplines pose sur les processus de transformations humaines et ainsi avancer progressivement vers la nécessité de recourir au concept de conversion tel qu'il s'est imposé à moi au cours de mon itinéraire heuristique.

Dans un premier temps, et dans un souci d'éclairer les articulations entre ces deux disciplines, ce chapitre présentera la notion de *corps sensible* qui sera appréhendée ici comme un creuset par excellence des expériences de conversion qui sont au cœur de cette démarche de recherche. Au-delà du souci de procéder à une clarification notionnelle, c'est sous le regard du paradigme du Sensible que sont interrogés les processus d'accompagnement du changement humain au contact du corps sensible.

Il m'apparaît important par ailleurs, bien avant d'aborder la question de la conversion, de revenir sur la complexité du concept d'identité. En effet, parler de changement humain me plaçait d'emblée devant la question suivante : Qui change? Ce qui renvoie aux mécanismes de construction et de transformation identitaire et à la place du corps et du ressenti dans ces processus.

La dernière section de ce chapitre sera consacrée à traverser l'évolution du sens donné à la notion de conversion dans une perspective à la fois historique et transdisciplinaire. Dans mon parcours de chercheur, approcher le concept de conversion par la porte historique a constitué une voie de passage porteuse. Dès le début de ma démarche, je ne savais pas comment appréhender dans une optique non religieuse et de surcroît dans une thèse de doctorat en sciences sociales une notion aussi complexe.

1. La question du changement humain au carrefour de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive

La première question qui m'est posée est la suivante : les humains peuvent-ils changer? Cette question, pour moi, est semblable à celle qu'on pourrait se poser devant un être vivant : est-ce que la vie est possible? La réponse est dans la question elle-même : le changement est là, comme la vie est là.

Yves St-Arnaud

Compte tenu de l'abondance des écrits concernant la question de la conduite du changement humain en psychosociologie, il ne semble pas pertinent ici de les présenter tous, autant dans leurs nuances que dans leur évolutivité. Ce n'est pas le but de cet exercice. Il semble important cependant de revenir sur la complémentarité de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive et de voir comment ma fréquentation des théories et des pratiques de ces deux disciplines m'a conduit à la nécessité de faire une étude sur la question de la conversion au contact du corps sensible.

Je voudrais rappeler qu'au premier chapitre de cette thèse, j'ai traité de la dynamique du changement en général comme l'envisagent différentes disciplines en sciences humaines et sociales. Je voudrais ici revenir de manière plus spécifique à la conception

du changement humain telle que je l'ai rencontrée dans ma formation initiale en psychosociologie à l'UQAR. La psychosociologie rimouskoise est héritière de ce qu'on appelle communément « l'école de psychologie des relations humaines de Sherbrooke », fondée par le professeur Yves St-Arnaud et ses collaborateurs au tout début des années 1970. La psychosociologie rimouskoise est fondamentalement d'inspiration phénoménologique, humaniste et existentielle. Dans la lignée de l'approche rogérienne, elle s'intéresse au processus d'actualisation des personnes.

Dans sa compréhension et dans son action sur les dynamiques de changement, le psychosociologue reste centré sur la personne, sa subjectivité, son expérience singulière, son processus intime et ses interactions avec les autres et le monde. Comme le propose Yves St-Arnaud (1999), la vision du changement qui guide notre pensée et notre action s'articule en trois axes, à savoir la capacité pour le sujet de *s'approprier son expérience*, de *choisir* de manière intègre et autonome *l'orientation* à donner à son existence afin de pouvoir *se mettre en action* de manière cohérente.

Je prends pour acquis qu'une personne humaine est en changement continu. Celui-ci se fait de façon harmonieuse lorsque la personne s'applique à s'approprier, sans la déformer, l'information qui vient de son propre organisme et de son environnement (disponibilité), à choisir sa propre ligne de conduite (autonomie) et à agir de façon à répondre aux besoins de son organisme (efficacité) (St-Arnaud, 1999, p.102-103).

Dans cette perspective, accompagner une personne ou un système humain complexe dans son processus de changement implique que l'accompagnateur et l'accompagné s'engagent à partager le projet de créer des conditions susceptibles de contribuer à la libération du mouvement d'actualisation de ce dernier. Pour St-Arnaud (1999, p.103), le processus d'actualisation ou encore le processus d'autodéveloppement, se déploie en trois mouvements majeurs imbriqués les uns dans les autres à savoir l'autosignifiante, l'autodétermination et l'autogestion.

L'autosignifiante désigne le processus qui consiste à recevoir et à s'approprier son expérience; l'autodétermination nomme la capacité de considérer des options, de vivre ses ambivalences et de faire des choix personnels; l'autogestion caractérise la capacité d'identifier ses besoins et d'y répondre en testant dans l'action différentes stratégies.



Figure 4 : Les trois mouvements du processus d'actualisation
(selon St-Arnaud, 1999)

Envisager la dynamique de changement dans ce contexte implique de consentir à voir l'être humain en perpétuel mouvement de croissance. Accompagner le changement passe également par l'hypothèse que des circonstances liées au parcours d'une personne – ou d'un système humain – ont pu d'une manière ou d'une autre troubler le cheminement naturel de sa croissance et ainsi brimer son processus d'actualisation. L'enjeu devient alors de lui offrir des conditions pour qu'elle puisse reconquérir un rythme sain dans son processus de développement. Cette conception de la vie et du changement nous place devant la question de la primauté de la liberté humaine. Ainsi, la vision psychosociologique de l'accompagnement du changement humain suppose, comme l'indique Yves St-Arnaud (1999, p. 112), de tenter autant que possible de diriger l'attention de l'accompagné « vers cette zone de lui-même où s'exerce sa liberté ». Le psychosociologue devient selon le même auteur « un rogérien directif ». Ce type de directivité ne porte pas sur le contenu des choix à faire, ou encore des actions à poser, mais sur la création des conditions, la conduite des processus, la clarté des intentions qui veille toujours sur la relation de coopération ainsi que la direction de l'attention.

Nous sommes ici très proches de ce que Danis Bois (2007, p. 78) appelle « la directivité informative » pour nommer une posture d'accompagnement spécifique à la psychopédagogie perceptive. Pour Danis Bois, la directivité informative invite l'accompagnateur à s'appuyer sur les conditions spécifiques qu'autorisent les protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive pour guider l'accompagné « de manière active, voire parfois interventionniste, vers l'accueil d'informations nouvelles ». Dans le même ordre d'idées, Hélène Bourhis (2012, p.233), ajoute que la directivité informative

consiste à donner à la personne accompagnée des consignes susceptibles de lui permettre « de poser son attention sur elle-même et sur son ressenti ».

La psychopédagogie perceptive rejoint ici la psychosociologie dans la mesure où elle mise sur l'accompagnement des personnes en changement en mettant l'accent sur les conditions, les processus, mais surtout sur l'éducabilité perceptive et attentionnelle des personnes en changement. Les théories et les pratiques de la psychopédagogie perceptive intéressent le psychosociologue que je suis par leur centration sur le rapport au corps et sur la perception qui permet à la personne accompagnée de devenir sujet de son expérience, acteur, auteur et créateur de sa vie. C'est dans ce sens que Lefloch (2008) affirme qu'en psychopédagogie perceptive :

...le corps est central, à la fois terrain d'interaction, lieu de perception et moyen d'accès à la connaissance. Les cadres d'accompagnement [...] font délibérément appel à la médiation corporelle, que ce soit par la thérapie manuelle, la médiation gestuelle ou encore le travail introspectif. Dans les trois cas, le corps entre en scène. (Lefloch, 2008, p.54)

En effet, pour la psychopédagogie perceptive, la question de l'accompagnement du changement, comme celle de la pratique de la recherche au contact du corps sensible, mobilise la dialectique du sensible et de l'intelligible. Ainsi, la première relation à construire chez le sujet adulte en formation concernera d'abord l'enrichissement du rapport au corps et de la perception de soi à partir desquelles pourra se déployer non seulement une relation de plus en plus riche à son corps, mais aussi une activité réflexive et une interactivité avec soi, les autres et le monde, ancrée dans le sentir.

À l'instar de Bois & Austry (2007), précisons que le corps sensible déploie et actualise sa sensibilité potentielle au-delà même des capacités de perception habituelles du sujet : « Le Sensible ne se limite donc pas à l'univers cinétique interne que celui-ci nous dévoile, mais renvoie plus généralement à la notion de rapport que le sujet entretient avec son mouvement interne, avec son corps, enfin avec toute son expérience. » (Bois & Austry, 2007, p.7) Le Sensible constitue donc à la fois un univers et un contenu d'expériences immanentes qui se donnent à la personne qui fait l'expérience du mouvement interne et dont la conscience est en mesure de ressentir les multiples effets.

Accompagner le changement humain au carrefour de la psychosociologie et de la psychopédagogie perceptive consiste pour le psychosociologue à orienter l'attention de la personne sur son propre mouvement d'actualisation qu'elle peut appréhender grâce à des informations de différentes natures, qu'elles viennent de son organisme ou de son environnement. L'ancrage des processus de changement dans le corps humain, comme le rendent possible les protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive, offre au psychosociologue une voie de passage inédite et pleine de promesses pour orienter la perception, la réflexion et l'action d'accompagnement.

Il s'agit ici de tenter, comme nous le pouvons, de nous mettre « à l'abri d'une tendance somatophobe héritée, d'une part, de la philosophie grecque et, d'autre part, d'un moralisme d'origine judéo-chrétienne, qui constituent les deux clefs de voûte de la conscience collective occidentale », comme l'indiquent avec pertinence Jeanne-Marie Rugira et Diane Léger (2015, p.70).

En effet, ces deux chercheuses en psychosociologie affirment à la suite des penseurs pionniers en phénoménologie tels que Husserl, Heidegger ou Merleau-Ponty, que « le corps, comme la sensibilité humaine, doivent retrouver leurs lettres de noblesse dans la pensée occidentale » (Rugira & Léger, 2015, p.71). La psychosociologie rimouskoise, sous l'inspiration de la phénoménologie et encore plus de la psychopédagogie perceptive, a contribué de façon significative à repenser la question du changement humain de manière non seulement positive, mais aussi évolutive, concrète et constructive, en s'appuyant sur une vision renouvelée du rapport au corps donnant accès à la perception sensible et à la préréflexivité.

Depuis quelques années, la psychopédagogie perceptive, comme le démontrent Maine de Biran, Bergson ou encore Michel Henry, pour ne citer que ceux-là, participe activement à nous outiller autant sur le plan épistémologique, théorique que pratique pour envisager l'être humain à partir d'une position qui transcende d'une part, la séparation du corps et de l'esprit et d'autre part, celle de l'être humain et de son environnement³⁰. C'est donc sous l'inspiration de la phénoménologie pratique

³⁰ Nous reviendrons plus loin dans notre argumentaire sur cette donnée essentielle commune à la phénoménologie et à la psychopédagogie perceptive.

contemporaine que le psychosociologue que je suis a choisi de s'appuyer sur les théories et les pratiques de la psychopédagogie perceptive afin de se doter des moyens de se préserver contre « les dérives intellectualistes qui consistent à réduire le sens et les êtres à des représentations ou encore de pures constructions de l'esprit » (Rugira & Léger 2015, p.71). Je défends ainsi la thèse de la réciprocité constitutive du monde, du sens et du sujet percevant.

1.1. La question du renouvellement du moi en psychopédagogie perceptive

Ma nature, dit-on, est multiple et faite de puissances qui m'appartiennent avant que je les connaisse. Mais les connaître, c'est les exercer; et, avant que je les exerce, puis-je les dire miennes? En vérité, je ne puis appeler moi ce trésor obscur dans lequel je ne cesse de puiser, qui me propose toujours de nouveaux dons et qui se retire de moi dès que mon attention fléchit ou que ma volonté se refuse.

Louis Lavelle

La centration de la psychopédagogie perceptive sur la qualité du rapport que la personne entretient avec sa vie grâce à sa capacité de ressentir son propre corps a déjà été mentionnée dans les chapitres précédents. Nous ne pouvons cependant pas parler de la conception du changement humain en psychopédagogie perceptive sans y revenir et sans y ancrer résolument la suite de notre argumentaire. Lorsque Danis Bois (2006) parle de changement humain, la figure la plus forte qu'il utilise est celle du possible « renouvellement du moi ».

Le rapport au corps constitue donc la pierre angulaire et la porte d'entrée d'un lieu foisonnant d'expériences qui contient, pour peu que le sujet apprenne à écouter son corps, une connaissance voire un « savoir du corps » qui a la potentialité de renouveler nos idées, nos agirs ainsi que nos manières d'être-au-monde : « Ici, le « savoir du corps » est sollicité, perçu, revisité par la perception, opération qui met en jeu « le mouvement des idées ». Finalement, la notion de Moi renouvelé contient l'idée d'une infinie possibilité de manières d'être. » (Bois, 2006, p. 44)

Dans ce sens, l'avènement du concept de « moi renouvelé » chez Danis Bois a contribué à réaffirmer, à la suite de Louis Lavelle³¹ (1933), la possibilité qu'a chaque être humain de participer à la construction de son moi, et ce, tout au long de sa vie. En effet, Louis Lavelle (1933, p. 25) disait déjà au début du siècle dernier que l'être humain participe à sa propre création : « Je ne cesse aussi de produire en moi de nouveaux états par l'acte de mon attention : ainsi, grâce à l'opération de la conscience, je me crée moi-même [...]. » Pour Lavelle, comme pour Bois, la perception précède la pensée tout en y participant. C'est en ce sens que ce premier avance que penser revient non seulement à avoir conscience de soi, mais aussi à poser cet acte attentionnel ultime par lequel je me perçois et ainsi me connais. Il n'y a donc pas d'écart entre l'acte par lequel je m'éprouve et l'acte par lequel je me connais et me reconnais tout en me créant.

Demander de se connaître, ce n'est pas supposer que l'on est avant de se connaître, comme les choses sont avant que le regard s'y applique : le propre de la connaissance de nous-mêmes, c'est précisément de nous faire. C'est que se connaître, ce n'est point découvrir et décrire un objet qui est soi, c'est éveiller en soi une vie cachée. La conscience me révèle des puissances qu'elle met en œuvre. Elle est pour le moi à la fois une analyse et une éclosion. (Lavelle, 1933, p.25)

Dans cette optique, le moi peut être entrevu comme une qualité de rapport que le sujet entretient avec lui-même, c'est-à-dire avec les profondeurs de son être corporellement situé qui ne cesse de lui livrer des informations multiples : « Définir les particularités du Moi, c'est consentir à mettre l'accent sur la qualité du rapport singulier que l'homme entretient avec sa vie. » (Bois, 2006, p. 42) Précisons qu'au-delà de ces premières convergences entre les travaux de Lavelle et de Bois, il importe de souligner la centralité du rapport au corps en psychopédagogie perceptive. Ainsi, c'est en approfondissant une relation consciente et vivante avec la fibre sensible de son corps que le sujet devient capable, dans les différents événements de sa vie, de développer un rapport éprouvé avec ses expériences. Dans cet ordre d'idées, rappelons que c'est par les apprentissages, les découvertes, les ressentis et les réflexions qui émergent de ce type spécifique de rapport

³¹ Louis Lavelle (1883-1951) a été un représentant majeur d'une philosophie de l'esprit qui a marqué sensiblement le siècle dernier. En s'intéressant à la question de l'être, de la participation et des conditions de déploiement de la liberté humaine, il a contribué à ouvrir une voie que les recherches faites en psychopédagogie perceptive ne cessent de continuer d'éclairer. Ses précisions autour du concept du moi nous intéressent particulièrement.

au corps que le sujet sensible participe à l'édification d'un rapport renouvelé avec lui-même.

Danis Bois parle alors *d'un moi* à la fois *ressentant, pensant et agissant* : « Le *moi ressentant* ne vise rien de moins que la perception et la saisie de la vie intérieure dans ce qu'elle a de plus intime, de plus mystérieux et de plus inexprimé. » (Bois, 2006, p. 42) Ainsi, littéralement ancré dans une présence au corps sensible, le sujet peut apprendre à se rendre disponible aux profondeurs de son corps et à y établir un rapport stable afin de ressentir ce que son intériorité lui livrera – ces confidences corporelles comme aime le dire Bois – et de prendre en compte cette expérience dans sa réflexion, dans ses choix, ses prises de décisions et ses mises en action. Grâce aux protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive, la personne en démarche de transformation s'habilite à percevoir des données qui étaient jusqu'alors *imperçues* et qui deviennent ainsi des repères fiables pour s'accompagner dans son processus de changement. Pour Bois et Austry (2007, p. 17), ce qui est *imperçu* et qui se donne soudainement ou progressivement à la conscience du sujet qui le vit, apporte bien plus qu'une donnée sensorielle, mais une véritable potentialité de sens et des prises de conscience à venir. C'est dans cette perspective que Danis Bois (2009, p.10-11) s'exprime en ces termes à propos de son apprentissage d'une manière inédite de vivre depuis les informations issues de son corps sensible :

Je saisissais les informations qui jaillissaient de l'advenir et reconnaissais la connaissance qu'elles portaient à ma conscience. Dès lors se révélèrent des imperçus de mon passé et notamment des imperçus qui révélaient mes « manières d'être anciennes ». Ainsi, c'est au contact d'une nouvelle manière d'être présent à mon présent que se révèle par contraste à ma connaissance, ma manière ancienne d'être absent à mon présent.

Il importe de constater au contact de la psychopédagogie perceptive que s'engager dans un processus de formation ou de transformation, quel qu'il soit, implique d'être ouvert à ce que l'on ne connaît pas encore et faire le pari que la nouveauté qui émergera de ce processus nous guidera vers le devenir d'une forme à la fois viable et souhaitable même si elle n'est pas connue à l'avance. Cette activité suppose tout d'abord de se tenir dans un rapport original à la temporalité : au carrefour du présent, du passé et du futur qui vient à soi, ce que le concept « d'advenir » de Danis Bois précise. Cette activité

implique également de se donner du temps, de s'ouvrir à un devenir autre tout en s'engageant dans un processus dont on ne maîtrise pas toujours la forme à venir. Précisons pour conclure que la notion du moi dont Danis Bois rêve le renouvellement, s'apparente au concept du moi présenté par Louis Lavelle (1933) lorsqu'il affirme que le moi n'est pas du tout un être donné, mais bel et bien un être qui ne cesse de se donner à lui-même. Selon Lavelle, le sentiment que le moi a de lui-même est moins une révélation qu'un appel à l'acte par lequel il va être.

1.1.1. Accompagner le renouvellement du moi ou savoir miser sur l'advenir

Ce lieu de croisement entre le futur et le présent me faisait advenir : perception étrange d'un sentiment de renouvellement face à des informations qui advenaient dans mon actuel, sans que je puisse ni les imaginer ni les concevoir a priori.

Danis Bois

Pour Danis Bois (2009), accompagner le renouvellement du moi implique prioritairement de transformer le rapport au temps et au déjà connu. Il s'agit pour cet auteur de *savoir attendre* les informations manquantes qui finissent toujours par se donner au cours du déroulement du processus. Pour ce faire, il est important de s'entraîner à investir une temporalité incarnée qui permet de demeurer présent à son présent, le regard à la fois ancré dans l'immédiat et tourné vers le futur. Bois parle alors de s'entraîner à se tenir à « la bordure du futur ».

J'avais ainsi appris que cette temporalité incarnée n'était accessible qu'à l'homme présent à son présent et qu'elle avait besoin de la conscience de l'homme pour exister. J'apprenais maintenant que se tenir à la bordure du futur, depuis le lieu d'un présent habité, donnait accès à une vision panoramique des temporalités. Je percevais le croisement des temporalités dans le lieu de l'advenir. (Bois, 2009, p.7)

Une telle attitude implique de nourrir une grande curiosité pour la vie qui vient et le moins d'attachement possible au déjà connu. Il faut pour ainsi dire se souvenir que nos savoirs, tout comme le sens que nous avons attribué à nos expériences malgré leur emprise sur notre rapport au monde, gardent une dimension provisoire qui est constamment remise en question par les informations nouvelles qui émergent du présent

et qu'amène avec lui le temps qui vient. Ainsi, l'advenir constitue pour Bois (2009) le seul temps qui soit véritablement capable de mettre en mouvement toutes les autres temporalités.

Le concept « d'advenir » réfère entre autres à un rapport au temps spécifique qui se donne à vivre lorsque l'on s'appuie sur l'expérience du corps sensible pour accompagner son processus de transformation. Il importe de préciser ici qu'une démarche d'accompagnement du changement axée sur l'advenir demande non seulement de faire confiance au temps qui vient et qui sera porteur d'informations nouvelles, mais aussi de nourrir le désir ou le projet de croissance tout en éclairant sous un nouveau jour la vie passée : « ...lorsqu'on se situe dans le lieu de l'advenir, le futur apparaît comme étant porteur d'une masse d'informations à venir et qui, au moment où elles sont saisies, participent au renouvellement du sens à propos d'une problématique présente ou passée. » (Bois, 2009, p. 13)

L'une des forces de cette vision du changement spécifique à la psychopédagogie perceptive repose sur le fait que les informations qui se donnent depuis l'advenir, portent en elle une « vocation de métamorphose » (Bois, 2009, p.13) pour le sujet qui vit l'expérience. Il est donc possible pour le *moi ressentant*, d'une part, de voir se dégager un sens totalement inédit de son expérience et d'autre part, de voir son rapport à lui-même, aux autres et au monde être transformé par l'impact de cette nouveauté. C'est cette idée d'advenir qui nous a conduits intuitivement vers l'exploration du concept de conversion qui deviendra central dans cette recherche.

1.1.2. La neutralité active : une posture d'accompagnement du changement

L'expérience à laquelle j'ai accès grâce à la posture de neutralité active me fait rencontrer quelqu'un qui cherche à être une terre d'accueil du sens qui se donne, du sacré qui se déploie à l'intérieur d'un sujet qui accueille ce qui est là, comme cela se présente.

Catarina Santos

Accompagner le changement par la médiation du corps sensible, demande à l'accompagnateur de recourir à une attitude particulière proche de l'épochè

phénoménologique qu'on nomme neutralité active en psychopédagogie perceptive. L'*époque*, une posture propre à la phénoménologie pratique, conseille de créer des conditions pour mettre entre parenthèses le déjà connu afin de devenir libre de ses propres a priori et de pouvoir appréhender l'expérience avec un regard neuf capable de suspendre, voire de remettre en doute ses connaissances préalables. Il importe de rappeler alors qu'en psychopédagogie perceptive, l'apprentissage de la posture de neutralité active – une attitude à la fois attentionnelle et corporelle – est un acte premier dans tout véritable processus d'accompagnement du changement humain par la médiation du corps sensible.

Pour Ève Berger (2009b), la neutralité active découle d'une délicate alliance de deux pôles d'activité de la conscience, qui agissent sans prédominance et avec fluidité dans le même moment alors qu'ils semblent apparemment paradoxaux. Il s'agit d'un côté d'une relation de proximité consciemment entretenue avec son corps sensible et d'un autre côté, d'une aptitude à laisser « sa conscience ouverte, panoramique, de façon à accueillir ce qui se produit dans ce champ et que l'on ne saurait anticiper ou provoquer » (Berger, 2009, p.238).

Dans cette optique, il convient d'avancer que la pertinence de l'accompagnateur du changement dans une perspective qui privilégie la saisie de l'advenir, dépend essentiellement de la qualité du point d'appui de conscience et donc de sa capacité d'habiter de manière stable une posture éthique et relationnelle sous le mode spécifique de la neutralité active.

Je découvris que la posture de neutralité active était transférable à la saisie de la temporalité vivante et incarnée. J'avais déjà développé une attitude de « laisser venir à moi » les informations internes plutôt que de les contrôler. Grâce à cette posture de « savoir attendre » sans préjuger des contenus de vécu qui allaient émerger, j'accédai à des informations qui, jusqu'alors, me traversaient sans que j'en prenne conscience. Il convenait d'adopter une attitude d'ouverture à tous les possibles à venir, tout en maintenant une certaine distance avec l'ancien, le connu, les présupposés qui seraient venus détourner la nouveauté pour la fondre dans le connu. (Bois, 2009, p.8)

Comme le propose Danis Bois, je me suis invité tout au long de cette démarche de recherche – qui porte en fait sur l'accompagnement de mon propre processus de

conversion au contact du Sensible – à demeurer vigilant pour ne pas me laisser prendre dans les écueils du connu et de l’ancien au point de manquer la cible qui consiste à saisir l’information nouvelle et à m’y appuyer pour avancer. D’ailleurs comme nous l’avons bien précisé au chapitre précédent, la neutralité active est indispensable à la démarche de recherche en psychopédagogie perceptive.

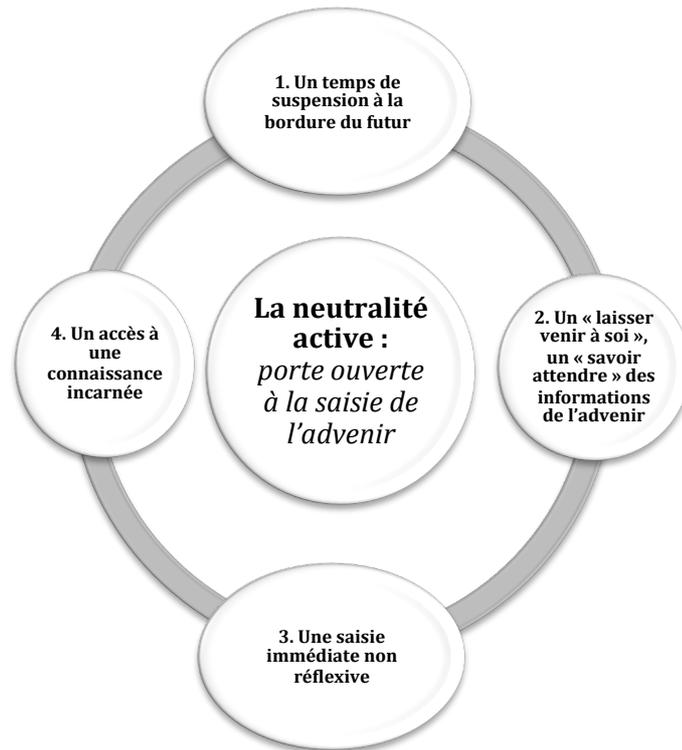


Figure 5 : La neutralité active, une posture d'accompagnement du changement³²

C’est donc cette ouverture à l’inconnu, à l’inattendu, voire même à l’inconcevable, que prône la psychopédagogie perceptive, qui m’a conduit progressivement jusqu’au seuil de la question de la conversion. J’ai ainsi pu réaliser, comme Danis Bois et tous ses collaborateurs que lorsque nos habitudes ne réussissent pas à nous détourner de la nouveauté qui nous est étonnamment donnée, pour la fondre dans le déjà connu, il arrive que la mutation qui s’en suit soit d’une radicalité telle qu’elle fait penser au processus de conversion.

³² Cette figure est une reconfiguration d’un tableau réalisé par Danis Bois (2009, p.8).

2. Le corps sensible : creuset d'expériences de conversion

Si notre corps magnifie la vie et ses possibilités infinies, il proclame en même temps et avec la même intensité, notre mort future et notre finitude essentielle. [...] Toute réflexion sur le corps est donc, qu'elle le veuille ou non, éthique et métaphysique.

Michel Bernard

Dans le champ des sciences humaines et sociales en général et plus spécifiquement dans le domaine de la formation et dans celui de l'accompagnement du changement, rares sont les recherches qui prennent en compte la relation au corps, comme l'a montré Berger (2004). Les quelques études qui abordent la question du corps se sont principalement intéressées à la communication non verbale au sein des approches cliniques, et ce, dans une perspective ouverte qui cherche à dépasser la vision du monde contrôlée par la psychanalyse freudienne ou encore par le principe de la non-directivité rogérianne. Ces recherches se fondent essentiellement sur l'idée que « tout être humain se définit d'abord dans le corps et dans le temps » (Schützenberger & Sauret, 1977, p.12).

2.1. Placer le corps au cœur de la recherche scientifique : un défi de taille

Dans l'expérience du Sensible, nous considérons qu'il est possible de connaître quelque chose en soi, hors du monde des représentations.

Danis Bois et Didier Austray

Les recherches de Berger (2004) ont remis en question avec justesse la responsabilité des chercheurs en sciences humaines et sociales et en sciences de l'éducation face à l'urgence d'introduire le corps dans leurs préoccupations. Selon Berger, il est plus que temps :

de sortir le corps de la rubrique « Divers », dans cette mesure où il est, avec l'intellectuel et l'affectif, l'une des trois composantes essentielles de l'expérience humaine. Ce champ ne mérite-t-il pas d'être exploré, du fait même qu'il constitue vraisemblablement un de ces terrains en friche où tout reste à découvrir? (Berger, 2004, p.36)

Tout en reconnaissant les défis que constitue le fait d'introduire le corps et en l'occurrence le corps propre dans une entreprise de recherche scientifique, Berger nous incite à nous laisser questionner par ce corps à qui les chercheurs ont tendance à refuser systématiquement leur attention, tant sur le plan individuel, collectif, culturel et disciplinaire. C'est dans cette optique que je me suis proposé au cours de cette recherche doctorale de m'autoriser l'audace de placer mon propre corps sensible au centre de ma quête de sens, de cohérence et de connaissances. Je savais en faisant ce choix que j'aurais à relever les défis que Berger a bien systématisés en se basant sur une vaste revue de la littérature portant sur la place du corps dans les recherches en sciences de l'éducation.

La synthèse de sa réflexion est présentée dans la figure suivante :

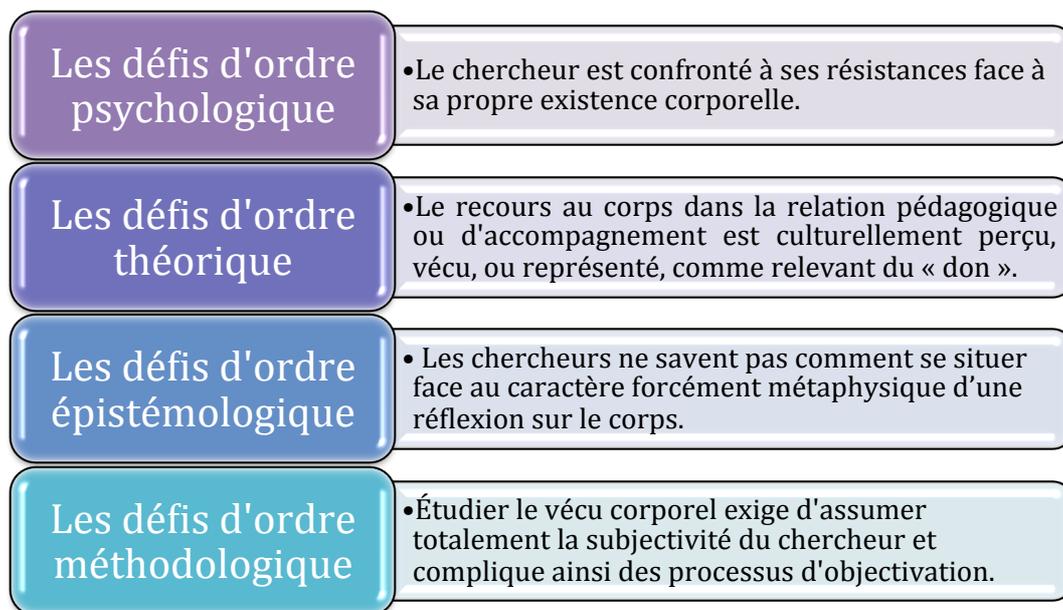


Figure 6 : Les enjeux et les défis que pose la recherche sur le corps d'après Berger (2004)

2.2. *Le corps sensible au cœur de la recherche-formation en psychopédagogie perceptive*

Le flux du mouvement peut être vu comme fait d'« énergies » latentes, non encore « actualisées ». Il porte en lui, dans ces zones superficielles, les freins et les inhibitions résultant de conditionnements antérieurs, mais aussi des ressources vitales et créatives.

Carl Rogers

Les praticiens-chercheurs qui œuvrent autour de Danis Bois au sein du laboratoire de recherche du CERAP, ont eu l'audace, à l'instar de quelques rares chercheurs tels que Gendlin (2006), Bernard (1976) et Pujade-Renaud (1983), de placer le rapport au corps au cœur de toutes leurs investigations scientifiques. Ils ont courageusement pris le risque d'innover en osant développer tout un champ de recherches qui porte sur le corps vivant et vécu, vu comme voie d'accès à l'intériorité humaine et comme lieu d'émergence, d'une expérience non seulement nouvelle, mais aussi chargée de sens et de connaissances (Berger, 2009b, 2004; Bois, 2013, 2009, 2007; Bourhis, 2012; Gauthier, 2012, 2007; Leao, 2002; Noël, 2009; Rugira, 2013, 2009, 2008; Santos, 2012, Rugira & Léger, 2015, 2012). Les chercheurs en psychopédagogie perceptive s'inscrivent alors dans une vision du monde, de l'être humain et de la vie qui dépasse la séparation corps-esprit, tel que le conseille avec pertinence Zundel (1997) :

Le fameux problème des rapports entre « l'âme et le corps » est d'autant plus insoluble que, dans les termes où il est posé il n'a aucun sens. [...] Le problème psychophysiologique a été faussé parce qu'on a cru voir deux choses là où il n'y en a qu'une. En effet, le corps vivant et concret n'est pas autre chose que l'âme qui informe une matière et l'organise. [...] Nous sommes une totalité indivisible, qui est appelée à se personnaliser dans toutes ses puissances : sensibles autant que rationnelles. (Zundel, 1997, p. 157)

Partant de son expérience personnelle et professionnelle, Bois (2006, 2007) a constaté que travailler régulièrement avec patience et rigueur en relation avec la fibre sensible du corps humain permet au sujet de rencontrer dans le corps une vie subjective riche, foisonnante, et nécessairement apprenante pour celui qui en fait l'expérience et qui se donne la peine de l'explorer. C'est à partir de ces constats et de son travail de praticien-chercheur formateur au contact du corps sensible que ce chercheur a modélisé les cadres pratiques et théoriques de la psychopédagogie perceptive.

Depuis Merleau-Ponty, nous savons que le corps humain n'est pas un objet parmi tant d'autres. Ainsi, mon corps est non seulement mien, mais il est aussi ce corps que je suis et que j'expérimente en tant que lieu par excellence de mon intimité vécue et ressentie. Mon corps manifeste justement mon unicité, il est à la fois objet et sujet, mon corps est un « corps sujet », creuset de mes gestes et manifestation de mon être; mon corps est donc un corps vivant.

Tout comme Maine de Biran, Danis Bois n'a pas voulu mettre sa ligne de démarcation entre l'âme et le corps, mais bel et bien entre le corps subjectivement vécu et senti et le corps objet, perçu de l'extérieur comme sur une photo ou dans un miroir, ou encore envisagé uniquement comme facteur de santé et d'efficacité. En effet, comme le propose avec pertinence Gilbert Romeyer-Dherbey (1988-1989) :

Elle [la ligne de démarcation] ne sépare pas des substances, mais des modes de révélation. Le corps propre, à savoir mon corps tel qu'il m'est donné dans l'expérience interne, et non la représentation que j'ai de lui, ce corps propre se trouve dans la sphère de l'immanence et il constitue le corps subjectif. (Romeyer-Dherbey, 1988-1989, p.205)

Maine de Biran, Husserl et Merleau-Ponty se sont appuyés sur le concept de « corps propre » pour sortir de la dualité et nous inviter à arrêter de confondre, mais aussi de séparer le corps que *l'on a* du corps que *l'on est*. Dans la même lignée, la psychopédagogie perceptive a voulu aller plus loin en approfondissant et en décrivant l'expérience que permet de faire l'attention au corps sensible. Danis Bois (2007) a alors identifié cinq modes de révélation de l'expérience qu'il est possible de faire grâce à la fréquentation des protocoles pratiques proposés par la psychopédagogie perceptive.

En effet, il est possible d'établir une relation de plus en plus riche et profonde avec son corps et de construire un rapport différent aux choses et aux êtres. Ce nouveau rapport à la fois sensible, créatif et nourrissant permet au sujet humain d'entrer dans une expérience relationnelle inédite non seulement avec son corps, mais aussi avec sa vie, le monde et les autres. Il devient également possible pour lui d'expérimenter une réelle intensification de son sentiment d'exister et de saisir une autre façon de participer à l'émergence du sens de son existence tout en contribuant à la production des connaissances inédites. Au sommet de sa catégorisation des différentes possibilités de

rapport au corps, Danis Bois parle du *corps sensible* qui est défini par Ève Berger en ces termes :

[...] le corps sensible au sens du corps de l'expérience, du corps considéré comme étant la caisse de résonance de toute expérience, qu'elle soit perceptive, affective, cognitive ou imaginaire. Une caisse de résonance capable tout à la fois de recevoir l'expérience et de la renvoyer au sujet qui la vit, la lui rendant palpable et donc accessible; capable aussi, par des voies dépassant les outils quotidiens de l'attention à soi, de dévoiler des facettes de l'expérience inapprochables par le retour purement réflexif : subtilités, nuances, états, significations, que l'on ne peut rejoindre que par un rapport perceptif intime avec cette subjectivité corporelle, et qui pourront ensuite nourrir les représentations de significations et de valeurs renouvelées. (Berger, 2005, p.52)

Danis Bois a donc synthétisé dans le tableau suivant, les différents modes de révélation de notre rapport au corps, allant du corps objet au corps vécu au contact du Sensible³³.

Tableau 3 : Les différents statuts du corps humain (Bois, 2007)

Les statuts du corps	Fonctions
« J'ai un corps »	<i>Corps objet</i> , utilitaire, corps machine, corps étendu
« Je vis mon corps »	<i>Corps ressenti</i> (douleur, plaisir), nécessitant un contact perceptif
« J'habite mon corps »	<i>Corps sujet</i> , impliquant un acte de perception plus élaboré, le ressenti devenant lieu d'expression de soi à travers les perceptions internes
« Je suis mon corps »	<i>Corps faisant partie intégrante du processus réflexif</i> de la personne à travers des tonalités qui livrent un fort sentiment d'existence et une vision renouvelée de soi et du monde
« J'apprends de mon corps »	<i>Corps sensible</i> , caisse de résonance de l'expérience capable de recevoir l'expérience et de la renvoyer au sujet qui la vit

³³ Nous ne nous attarderons pas dans cette section de la thèse sur la notion du Sensible, car il en a été longuement question au chapitre précédent dans la section qui traite du paradigme du Sensible.

Poser le corps sensible comme creuset des expériences de conversion, c'est déjà répondre par l'affirmatif à ce questionnement de Danis Bois :

L'homme [...] est-il en mesure, à partir de cette rencontre, de modifier la conception du monde sur laquelle il fonde ses choix de vie? Est-il prêt à changer la relation qu'il a avec sa propre vie par un retour à la relation avec son propre corps? (Bois, 2009, p. 21)

La relation au corps sensible participe donc à la production des expériences que je désigne par le vocable de conversion, mais elle offre aussi au sujet sensible des outils pour accompagner son processus d'intégration de son expérience de conversion.

2.3. À l'émergence du corps sensible : la perception du mouvement interne

Précisons avec Bois (2006) que parler de *corps sensible* en psychopédagogie perceptive, c'est admettre d'entrée de jeu avec Still et Sutherland – les illustres fondateurs de l'ostéopathie – qu'il y a dans le corps humain des mécanismes d'autorégulation liés à une animation interne tissulaire. Pour Danis Bois (2006, p.36) cependant, « le mouvement interne » tel qu'il l'a fréquenté dans sa pratique au contact du corps sensible « ne participe pas seulement à l'autorégulation organique, physiologique du corps, mais il participe aussi à la régulation psychique de la personne ». Pour lui, le mouvement interne constitue un principe de force du vivant qui, sous certaines conditions, est à l'émergence des processus producteurs de changement dans l'être humain.

Dans cette perspective, le mouvement interne est également considéré comme une force de croissance de l'être qui a des effets directs sur les capacités d'adaptation psychophysiologiques et comportementales de la personne. Pour le même auteur (Bois, 2012)³⁴, parler de corps sensible implique d'emblée l'idée du développement de nouvelles compétences perceptives capables de permettre à l'être humain de conscientiser en temps réel les altérations, les variations de l'état du milieu interne apparaissant sous l'impulsion de cette force mouvante.

Dès lors, les variations de l'état interne activent la perception et la conscience du sujet, qui par le biais de la réciprocité entre l'observateur et l'observé engendrent de nouvelles

³⁴ Notes de cours : doctorat en sciences sociales, spécialisation en psychopédagogie perceptive, mai 2012.

variations, donnant lieu à des nuances de tonalités subtiles perçues et conscientisées. C'est dans ce sens qu'Ève Berger (2009b, p.46) avance que le mouvement interne, tel qu'on le fréquente en psychopédagogie perceptive, rythme l'ensemble :

des tissus de notre corps selon une organisation spatiale et temporelle précise. [...] Cette animation interne ne se perçoit pas spontanément, il faut une certaine qualité d'attention et de présence à l'expérience corporelle qui dépasse le rapport habituel que l'on établit avec le corps... »

Danis Bois parle alors de perception du Sensible et désigne ainsi la compétence du sujet à percevoir les nuances subtiles des variations du milieu interne apparaissant au contact de cet univers mouvant et incarné et qui prend le nom de mouvement interne. Ce type de perception permet simultanément la saisie du monde et l'incarnation de celle-ci dans la chair humaine. En ce sens, le rapport au Sensible constitue un facteur majeur de transformation de la personne et de déploiement de la force de croissance de l'être, dans la mesure où il tient lieu d'une donnée susceptible d'être perçue, éprouvée et incarnée, pour autant que l'attention humaine parvienne à poser le regard dans sa direction.

Il est donc possible pour le sujet humain de revivifier, de réactiver un réel élan de vie, de reconquérir une fluidité, une malléabilité et une sensorialité nécessaire à sa santé et à son déploiement. C'est pour cela que les chercheurs en psychopédagogie perceptive travaillent depuis longtemps à développer des outils pédagogiques pour faciliter la perception du mouvement interne et par conséquent entretenir une relation de conscience avec le Sensible.

Dans un effort d'explicitation phénoménologiquement l'expérience vécue au contact du Sensible, Danis Bois (2012)³⁵ précise que : « Le Sensible résulte de la rencontre entre trois éléments : un principe de force du vivant, une matière à la fois organique et inorganique, à la fois locale et universelle et un sujet qui « s'aperçoit » et « s'éprouve », sur le mode de l'auto affection. » Dans la pensée de Danis Bois, le sensible est à la fois substantif, adjectif, compétence et lieu. Cependant, il engage l'implication du sujet dans sa fibre sensible, il devient alors qualité intrinsèque du vivant qui se donne au cœur de la subjectivité manifestant la plus haute qualité de la nature humaine.

³⁵ Idem

Le Sensible désigne aussi, un lieu de l'homme vivant qui siège à la fois dans le corps et en dehors du corps ou « ni dans le corps ni en l'absence du corps ». Ce lieu est animé d'un mouvement d'une lenteur permanente (déterminée) et d'un mouvement imprévisible dans ses orientations. Quand ce lieu est perçu, conscientisé, vécu, se produit alors un véritable chiasme entre le mouvement substantiel universel et singulier qui porte le Désir de croissance et d'élévation de l'homme. (Bois, 2012)³⁶

Danis Bois (2006, p.37) insiste d'ailleurs sur la nécessité d'entretenir une relation de perception tout à fait consciente avec le mouvement interne afin d'accompagner les processus de transformation au contact du corps sensible : « Le mouvement interne devient ainsi progressivement le support premier » de tels processus d'accompagnement.

2.4. Accompagner le changement au contact du corps sensible : les protocoles

Les protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive sont d'une efficacité étonnante pour permettre à la personne d'entrer en relation avec « le mouvement interne » à l'intérieur d'elle. En effet, la présence du mouvement dans le corps est une chose, mais pouvoir le percevoir en est une autre. Ainsi, entrer en relation de perception avec le mouvement interne qui anime sa matière demande un entraînement perceptif et attentionnel qui offre une stabilité de présence et de rapport ainsi qu'une possibilité de suivre en conscience les vécus internes de l'itinéraire de conversion de la personne. Dans ce sens, le sujet devient de plus en plus apte à suivre en conscience les transformations internes les plus fines tout comme les figures de non-changement apparent. C'est cette subtilité, cette dextérité perceptive, qui permet aussi au sujet d'entrer dans un itinéraire de conversion et d'en saisir toutes les nuances.

Précisons enfin que percevoir la présence du mouvement interne, ainsi que les variations et les effets de son principe d'autorégulation dans le corps, est essentiel au projet d'accompagnement des processus de transformation et de déploiement du potentiel des personnes que porte la psychopédagogie perceptive. La démarche d'accompagnement et de transformation à médiation du corps sensible se réalise alors à travers la pratique de quatre outils principaux, à savoir : l'accompagnement manuel,

³⁶ Idem

l'accompagnement gestuel, l'introspection sensorielle et l'entretien verbal à médiation corporelle³⁷.

À la fois éducatifs, préventifs et curatifs, ces différents protocoles extra-quotidiens ont comme fonction de permettre le développement de la conscience perceptive ainsi que la mise en relation du sujet avec son *mouvement interne*. Ainsi, il lui sera possible d'accéder à un sentiment d'existence inédit et de renouveler ses capacités d'accompagner son processus de changement. La personne développe alors la possibilité de se ressentir différemment. Pleinement ancrée dans son corps, elle assiste à la consolidation de son sentiment d'exister et de sa qualité de présence à elle et au monde.

Ce type particulier de rapport à soi, enseigné et pratiqué dans la psychopédagogie perceptive, reconstruit non seulement la confiance en soi, mais permet aussi de développer une qualité d'écoute profonde. La personne devient capable de déployer ses aptitudes perceptives, ce qui l'ouvre à des perceptions subtiles, rares, inédites et souvent étonnantes. Elle apprend à se reconnaître de plus en plus dans son intériorité corporéisée qui devient ainsi un fidèle portrait de ce qu'elle est, mais surtout de ce qui tente d'advenir.

Présenter le travail en psychopédagogie perceptive comme une expérience extra-quotidienne, c'est tenter d'indiquer que les différentes pratiques proposées dans ce type d'accompagnement se déroulent dans des conditions non naturalistes. On sort ainsi de l'expérience courante et on ouvre les possibles pour un vécu inédit. Sortir du point de vue naturaliste permet de se mettre, ne fût-ce qu'un court moment, à l'abri de son rapport habituel à sa vie quotidienne et à l'abri de ses habitudes. Consentir à se prêter à une telle expérience permet le changement, le surgissement de l'inattendu et le dépassement des limites du déjà vu, du déjà connu, du déjà su, du communément acceptable. Cette nouveauté crée un sentiment d'étonnement, de curiosité et une

³⁷ Il me faut préciser ici que je ne développerai pas dans le cadre de cette thèse les différents protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive. Je préfère référer le lecteur intéressé aux livres suivants : *Le Moi renouvelé* de Danis Bois (2006) et *La somato-psychopédagogie* d'Ève Berger (2006).

disposition à apprendre de son expérience et à l'appréhender avec une intention et une attention nouvelles. Comme le dit avec éloquence Danis Bois (2005, p.122) :

[...] l'expérience extra-quotidienne demande un effort : celui de s'extraire de son quotidien, c'est-à-dire de ses habitudes, de ses modes répétitifs, de ses caricatures, de ses facilités de comportement. [...] L'effort d'aller momentanément dans un lieu de soi à l'abri de tout cela ; l'effort d'accepter, pour progresser, de se donner des temps où l'on quitte le regard sur sa problématique du moment, sur sa vie du moment, sur son décor du moment.

Parmi tous les protocoles de la psychopédagogie perceptive, j'aimerais donner une place de choix à l'introspection sensorielle dans le cadre de cette recherche, car l'expérience de joie à l'origine de ce projet doctoral a eu lieu au cours d'une introspection sensorielle. Précisons comme Bois et Bourhis (2010, p.8)³⁸ que :

L'introspection sensorielle sur le mode du Sensible vise à permettre à la personne de « cheminer vers elle-même » en changeant la qualité du rapport à soi à travers un effort attentionnel orienté vers le corps. Avoir conscience de soi, c'est exister par soi-même sur la base d'un « sentiment d'évidence intérieur ».

Ce sentiment d'évidence est directement lié au à la nature de mobilisation perceptive que sollicite ce type de pratique méditative. Selon Berger (2006, p.78), on dit que l'introspection est « sensorielle », parce que « l'observation de soi à laquelle on est invité est une observation ressentie, avant d'être intellectuelle; il ne s'agit pas de réfléchir sa vie, sans l'avoir d'abord perçue en soi, par le biais des états de la matière du corps ».

Pour ce qui concerne l'expérience fondatrice à l'origine de cette étude, il faut rappeler que si l'expérience s'est donnée dans un moment très court, l'accompagnement des suites de cette même expérience, de cette conversion, se sera fait dans le temps, à partir d'un ancrage dans le corps sensible et aura demandé de recourir aux dispositifs

³⁸ Pour ceux que cela intéresse, se référer à l'article de Bois et Bourhis (2010) qui précise avec doigté les cadres pédagogiques, la structure ainsi que le mode opératoire de l'introspection sensorielle. Voir également le mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales de Martine Rapin (2012) et le mémoire de maîtrise en psychopédagogie perceptive de Claudia Nottale (2015).

d'accompagnement variés et multidisciplinaires que nous évoquerons dans le chapitre suivant.

En première approche, la pratique d'introspection sensorielle telle qu'apprise à travers la psychopédagogie perceptive convie la personne à un travail très actif d'accueil en soi des phénomènes corporels qui apparaissent à sa conscience, dans des conditions favorisant le contact avec le mouvement interne. Ainsi, un effort tangible d'observation et de validation de ce qui est rencontré est demandé en permanence. Cette pratique active alors des processus perceptifs et cognitifs grâce aux consignes données par un animateur et qui orientent vers des objectifs mobilisant l'intention, l'attention, la pensée et l'éprouvé corporel.

Il devient donc possible pour la personne qui s'entraîne de conscientiser et de rendre compte de son expérience telle qu'elle lui apparaît durant l'exercice. Accepter de se prêter à une telle expérience procure des moyens pour la personne afin de se percevoir elle-même dans sa nouveauté et sa profondeur. Cette proximité inédite engage la personne dans un processus de réflexion, mené avec discernement, finesse et lucidité. La personne découvre de cette manière la possibilité de réfléchir à partir d'évènements issus de sa vie corporelle intérieure qui lui livrent des informations jusque-là inédites.

D'après Ève Berger (2006, p. 81), l'introspection sensorielle est d'abord et avant tout un rendez-vous intime et intense entre la personne et elle-même, une rencontre avec sa propre intériorité, sa faculté de grandir en conscience et en présence; un chemin qui mène à la conquête de sa propre sérénité, de sa propre profondeur.

2.5. Accompagner la transformation humaine au contact du corps sensible

Il a déjà été question dans les pages précédentes de la conception du changement humain en psychopédagogie perceptive, du concept de corps sensible ainsi que des enjeux et des défis de faire du « corps vécu » un pilier central d'une recherche doctorale. Je voudrais au cours de la présente section, revenir plus spécifiquement sur la dimension de l'accompagnement des transformations humaines au contact du corps sensible.

En effet, face au défi de l'accompagnement du changement par la médiation du corps sensible, les chercheurs du CERAP s'appuient depuis au moins une dizaine d'années sur le modèle de « la modifiabilité perceptivo-cognitive et comportementale », issu des travaux de Danis Bois (Bois, 2005; Berger, 2006; Santos, 2012), pour répondre aux préoccupations des étudiants et des praticiens en psychopédagogie perceptive.

Précisons d'emblée que pour ce formateur et chercheur, ce modèle s'articule en deux phases différentes qui ne présentent pas les mêmes défis d'accompagnement. Ses recherches ont d'abord porté sur la portion « perceptivo-cognitive » qu'il expose de la manière suivante :

Le modèle de *la modifiabilité perceptivo-cognitive* explicite le processus par lequel la personne est invitée à vivre une expérience corporelle, à éprouver les effets de son ressenti et à engager une réflexion autour de son vécu afin de faire évoluer sa capacité de perception, de réflexion, d'adaptation et de compréhension d'elle-même, du sens de sa vie et de ses expériences. (Bois, 2005, p.109)

Dès le début de sa démarche de recherche et de formation, Danis Bois s'efforce de développer des outils théoriques et pratiques en vue de permettre à ses étudiants et à ses collègues praticiens-chercheurs inscrits dans le paradigme du Sensible, d'apprendre à apprendre de *la nouveauté* issue de leurs expériences sensibles. Dans sa pratique, ce chercheur avait constaté que :

De façon générale, lorsqu'une pédagogie tente de mobiliser la potentialité d'un étudiant, ou utilise le concept de la modifiabilité, elle rencontre inévitablement des résistances au niveau des structures d'accueil de l'apprenant. En effet, face à un principe dynamique qui met en jeu un processus évolutif, il y a la plupart du temps une confrontation cognitive. (Bois, 2005, p107)

C'est en s'appuyant sur l'idée de Feuerstein (1996) selon laquelle l'intelligence humaine serait éduicable toute la vie, que Danis Bois (2005) s'est intéressé au concept porteur de modifiabilité cérébrale qui permet de penser l'intelligence comme une fonction plastique. À l'instar de Feuerstein, il cherchera à développer des programmes d'enrichissement perceptif. Ces protocoles pédagogiques lui ont permis de constater des

effets sur le développement de compétences perceptives inédites, mais aussi sur la participation à l'activation de nouvelles compétences cognitives et réflexives.

C'est à partir de ces constats que les chercheurs du CERAP explorent constamment des manières d'accorder la *conscience perceptive* qui capte des phénomènes internes et la *conscience réflexive*, authentique témoin qui observe ce que le sujet est en train de vivre au sein de son expérience et en saisit le sens. Danis Bois présente comme suit sa perception du travail de la pensée au contact du corps sensible :

Articuler conscience perceptive et conscience réflexive ne veut donc pas dire que l'on raisonne *sur* les perceptions ou *à propos* des perceptions car dans ce cas, il y aurait encore séparation entre les deux, mais que l'on met en route une capacité à saisir du sens *à partir* de perceptions. Dans ce rapport intime et fondateur à une perception sensible, va pouvoir se construire progressivement un autre rapport à la pensée, voire une nouvelle forme de pensée. (Bois, 2005, p.113)

Rappelons avec Catarina Santos (2012, p.143), que Danis Bois (2005) envisage l'accompagnement du processus de renouvellement du sujet en deux phases complémentaires, bien que distinctes, qui trouvent leurs ancrages plus dans la dimension perceptive que réflexive, comme support des processus de transformation cognitive et comportementale. Il parle alors de « la phase perceptivo-cognitive » et de « la phase cognitivo-comportementale ».

2.5.1. *La question du renouvellement perceptif*

Si les fenêtres de la perception étaient nettoyées, chaque chose apparaîtrait à l'homme – ainsi qu'elle l'est – infinie.

William Blake

La *phase perceptivo-cognitive* de ce modèle a déjà été suffisamment développée dans les travaux de recherche menés au CERAP dès sa fondation jusqu'à ce jour. Cette phase qui contient trois étapes, vise justement l'accompagnement de la personne dans l'enrichissement de ses compétences attentionnelles et perceptives. Elle participe au déploiement de la présence du sujet apprenant à son propre corps et au monde, et à la mise en route de sa réflexion à travers son activité cognitive. C'est à ce moment qu'il

devient possible pour le sujet en formation de faire des liens signifiants et pertinents entre les perceptions corporelles, le sens et la connaissance qui en découlent.

Selon le principe de la modifiabilité perceptivo-cognitive, c'est par la médiation du rapport au corps qu'est visé le renouvellement du rapport au sens, dans une stratégie pédagogique qui permettra de dépasser l'obstacle constitué par les représentations du sujet dans son processus de changement. (Bois, 2007, p.76)

Comme le propose Danis Bois (2007), ce modèle avait comme ambition, dès sa conception, de permettre au sujet apprenant et se transformant au contact du sensible d'élargir son champ attentionnel, de déployer sa présence à son intériorité corporelle en vue d'accéder à ce qui émerge de son expérience sensible.

La première phase de ce modèle de renouvellement du sujet s'articule en trois étapes distinctes, liées entre elles de manière cohérente, à savoir : le *fait d'expérience*, le *fait de conscience* et enfin le *fait de connaissance*.

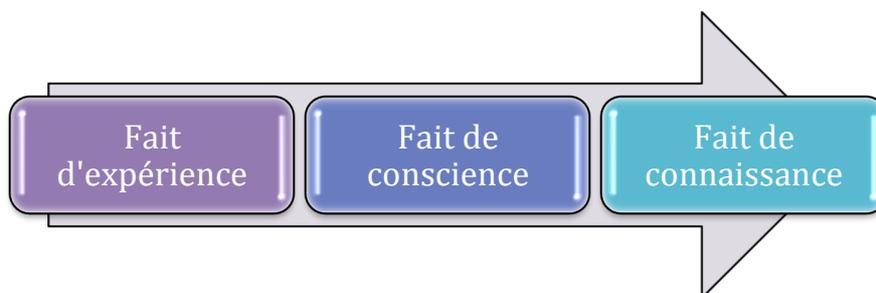


Figure 7 : Les différentes composantes de la phase de renouvellement perceptif du sujet sensible

Comme Bois (2005), Ève Berger (2006, p. 138) explique que la première étape, communément nommé *fait d'expérience*, fait ici référence à la construction d'un cadre d'expérience – basé sur les protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptives que nous avons déjà mentionnés – c'est-à-dire « d'une mise en situation pratique » qui sollicite le corps vécu et ressenti dans des conditions extra-quotidiennes et permet ainsi à la personne de faire une expérience inédite d'elle-même.

Dans un deuxième temps, grâce à ce cadre d'expérience extraquotidien, « les phénomènes internes qui se manifestent [...] sous forme de sensations, éventuellement accompagnés d'effets impliquants, sont appelés des *faits de conscience* » (Berger, 2006, p. 145). Dans le même ordre d'idées, Bois (2005, p. 130) avance que le fait de conscience constitue un phénomène interne, sensoriel qui s'énonce à la conscience active du sujet de manière éphémère, unique et imprévisible. Ces vécus internes apparaissent dans le monde intrasubjectif et intracorporel des personnes et s'imposent comme une évidence qui traîne avec elles des effets sous forme de résonance. Ils s'imposent comme des faits dans le sens où « ils révèlent un aspect tangible et perceptible de la physiologie corporelle » (Berger, 2006, p.146).

Au cours de ce processus, lorsque ces vécus sensoriels apparaissent à la conscience du sujet tout en résonnant dans l'ensemble de son être, on constate que dans ce processus :

Tout se passe comme si la sensation ne se contentait pas d'exister en tant que sensation, mais qu'elle évoquait « quelque chose d'autre », davantage de l'ordre d'une information, c'est-à-dire d'un renseignement, d'un élément de connaissance. C'est pourquoi, quand cette information se formule, on parle de *fait de connaissance*. (Berger, 2006, p.154)

La personne devient ainsi le témoin privilégié d'une forme de pensée ou d'idée qui jaillit en elle de façon spontanée et qui est chargée de sens pour elle. Elle assiste à l'émergence d'un sens qui prend la forme de mots, de phrases ou d'images qui se donnent, sans provenir de sa manière habituelle d'exercer sa pensée. Dans certains cas, la personne peut voir un lien direct avec les faits de conscience précédemment vécus, alors que dans d'autres cas elle peut le porter comme une énigme qui se dévoilera dans les temps à venir. En effet comme le constate fort justement Berger (2006, p. 159), « [...] il nous arrive souvent de vivre une expérience assez marquante sur le plan intérieur, dont on sait intuitivement qu'elle est importante, mais dont on n'arrive pas à saisir clairement le sens ».

Par ailleurs, ce qui caractérise ce type d'information, par-delà sa capacité à faire sens, est qu'il permet à la personne d'entrevoir la possibilité de l'émergence de nouvelles manières d'être par la force de son interpellation. Aussi, la plupart de temps, la personne est interpellée par le caractère surprenant et paradoxal d'une telle information dans le

sens où elle est certaine qu'elle n'aurait habituellement pas pu dire, voire même penser, une telle chose de cette manière.

Même si parfois la force de nouveauté avec laquelle émergent certaines informations fait qu'il est difficile de bien les saisir, de les comprendre, et encore plus de les intégrer, le fait de connaissance apparaît dans toute sa force spontanée comme une puissante révélation qui délivre une compréhension nouvelle, elle-même issue ou accompagnée du fruit du travail en lien avec le corps sensible. Quoi qu'il en soit, le fait de connaissance inspire et ouvre la voie à des modalités d'existence insoupçonnées que la personne n'aurait jamais crues possibles. Il vient mettre en doute, bousculer ou remettre en cause des allants de soi, idées reçues pourtant bien ancrées.

2.5.2. *La question du renouvellement cognitif*

La question du renouvellement cognitif quant à elle est abordée dans la deuxième phase du modèle de Danis Bois à savoir la *phase cognitivo-comportementale*, qui vient à la suite de la précédente et qui comprend quatre étapes à savoir : la *prise de conscience*, la *prise de décision*, le *passage à l'action* et enfin le *retour réflexif*.

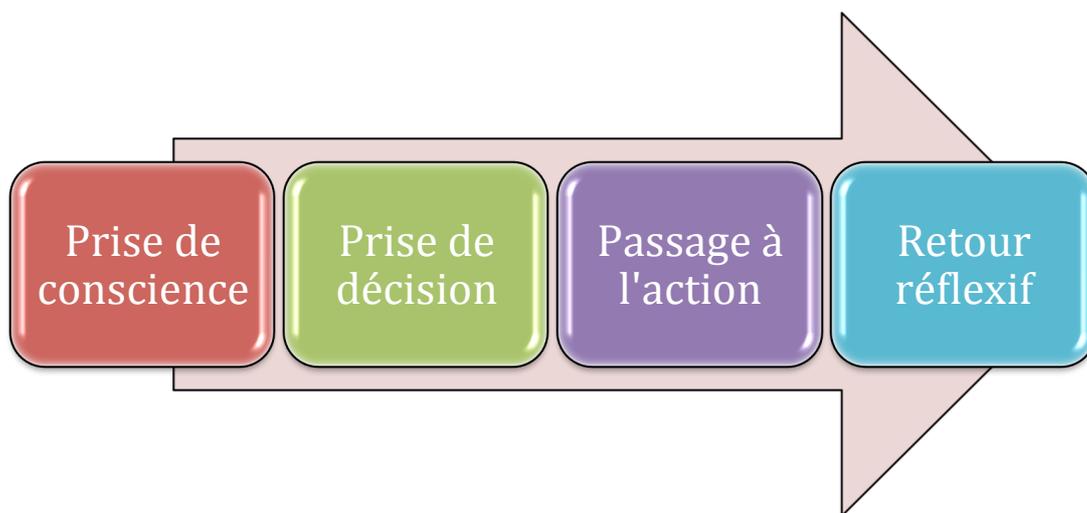


Figure 8 : Les différentes étapes de la phase cognitivo-comportementale

Pour Ève Berger (2006), le passage de la première phase à la deuxième ne se fait pas de manière tout à fait évidente. C'est dans ce sens qu'elle tente de distinguer l'étape du *fait*

de connaissance qui appartient à la phase précédente et qui sollicite le plus les fonctions cognitives et réflexives, et la première étape de la *phase cognitivo-comportementale* à savoir : *la prise de décision*.

Le fait de connaissance représente l'information *qui nous manquait* jusqu'à présent pour percevoir, comprendre, agir, penser, autrement que nous le faisons ; en même temps, le fait de connaissance traduit aussi une nouvelle attitude qui est possible, qui peut exister, même si nous ne l'avions jamais aperçue jusque-là. C'est une potentialité qui se montre, un *à venir possible* qui s'actualise dans l'expérience. La prise de conscience, elle, représente l'apport de compréhension qui naît quand on interroge ses manières habituelles d'être à la lumière du fait de connaissance. (Berger, 2006, pp.171-172)

Le passage à la deuxième phase s'opère alors lorsque la personne s'appuie sur les informations et les possibilités nouvelles issues du *fait de connaissance* et qu'elle transfère ses *apprentissages par contraste*³⁹ de la sphère de l'extraquotidien vers l'horizon de sa vie quotidienne pour éclairer ses manières habituelles de vivre.

Ce mouvement comparatif permet à la personne d'opérer un transfert de connaissances d'une sphère d'existence à une autre et par conséquent d'entrevoir un écart entre ses habitudes et les possibilités inédites d'être et d'agir qui lui sont désormais accessibles. Le dévoilement de ces possibilités inédites constitue pour le sujet en processus de transformation une invitation à passer à une *prise de décision* et surtout à une *mise en action*. Ce moment est l'occasion de choisir un axe, une orientation, et ainsi donner forme au changement de comportement ou de stratégie que l'on souhaite apporter à sa vie.

Dans tous les cas, comme le rappelle Berger (2006, p.182), toute mise en action suppose avant tout « une prise de décision, qui est l'étape intermédiaire entre d'un côté le vécu interne et la compréhension qui s'en est dégagée (*fait de conscience/fait de connaissance*) et de l'autre côté le passage à l'action proprement dit ». Lors du passage à l'action, le sujet concrétise sa prise de décision et s'engage dans des ajustements ou des transformations qui le concernent profondément, ce qui a un impact non seulement

³⁹ Pour Danis Bois (2007, p.344) : « Tout nouvel état corporel lié au Sensible, en même temps qu'il se révèle, met en lumière pour le sujet son état antérieur. »

sur sa manière de vivre et de mener sa vie, mais aussi sur ses relations et son rapport au monde.

Il faut souligner que l'étape de la prise de décision et celle du passage à l'action exigent de la part du sujet un véritable discernement. Berger recommande à cet effet d'avoir la sagesse de ne pas associer directement la prise de décision et la mise en action. Parfois, nous rappelle-t-elle, prendre du temps entre les deux étapes pour évaluer les effets de sa prise de décision sur sa vitalité peut-être d'un grand secours. Il y aura enfin une dernière étape que Danis Bois (2005) appelle le retour réflexif et qui consiste, elle aussi, à évaluer les effets de ses mises en action; il en résulte la possibilité de réajuster les nouveaux comportements, eux-mêmes issus de la prise de décision suivie de la mise en action.

La psychopédagogie perceptive, comme philosophie et pratique de formation et d'accompagnement du changement humain, nous exhorte ainsi à nous engager dans notre « pouvoir-être » en vue de repérer des potentialités neuves qui s'offrent dans les différents contextes de notre existence. Cet engagement soutient notre formativité et tempère les contraintes qui nous emprisonnent en participant à nous ouvrir des éventualités de création de configurations nouvelles pour découvrir des alternatives des manières d'être au monde jusque-là ignorées.

La création de conditions d'accompagnement de ce type de processus reste cependant essentielle et préoccupe les chercheurs et les praticiens en psychopédagogie perceptive. D'un côté, les protocoles pratiques de cette approche, en favorisant le renouvellement du rapport au Sensible, créent des conditions de croissance et de transformation des personnes qui se prêtent à cette expérience et, de l'autre côté, il y a nécessité d'accompagner le devenir de cette expérience dans la vie concrète des sujets.

2.5.3. L'accompagnement de la phase cognitivo-comportementale : un défi psychosociologique?

Lorsqu'on traverse les travaux effectués au CERAP, on constate que la phase perceptivo-cognitive a été abondamment étudiée (Berger, 2006; Bois 2007, 2005; Santos, 2012, 2006), pour ne citer que ceux-là. La deuxième phase, à savoir la phase cognitivo-comportementale est quant à elle moins documentée. En effet, comme il a

déjà été mentionné, les deux phases qui balisent ce processus de renouvellement du sujet sensible ne peuvent pas être confondues, envisagées ou accompagnées de la même manière. Elles se distinguent par le fait que la première est tributaire d'un cadre spécifique d'expérience et d'accompagnement balisé par les protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive qui opèrent en situation d'extraquotidienneté alors que la deuxième demande de faire face au changement dans la sphère de la vie quotidienne.

En effet, c'est la capacité d'entrer dans une relation de proximité au corps sensible qui va générer des faits d'expérience, de conscience et de connaissance à la source des transformations du rapport du sujet à lui-même, aux autres et au monde. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà précisé, la deuxième phase demande de pouvoir prolonger ses apprentissages dans les prises de décisions et les mises en actions qui ont des impacts réels, non seulement sur la vie intime du sujet, mais aussi sur sa vie relationnelle, voire socioprofessionnelle.

Ainsi, en parlant de la phase cognitivo-comportementale, Danis Bois (2005, p.134) avance que:

On entre ici dans une sphère plus privée, plus personnalisée, où l'enseignement puisé dans l'expérience extra-quotidienne doit être appliqué dans le cadre de vie spécifique de la personne : ainsi s'établit la passerelle entre l'extra-quotidien et le quotidien. La personne met en lien d'une part ce qu'elle a vécu et compris à partir de son expérience corporelle et, d'autre part, la manière tout à fait personnelle dont elle s'y prend pour incarner ses apprentissages dans son existence, ses modes d'action et de réaction, ses attitudes de vie, ses stratégies.

Bien que l'ancrage dans le corps sensible reste très important, la gestion du changement dans la vie quotidienne pose aux personnes en transformation au contact du Sensible et à leurs accompagnateurs des défis nouveaux. En effet, au cours de cette deuxième phase, les personnes sont plus exposées à leurs habitudes de penser et d'agir, ainsi qu'à la pression sociale qui vient de leurs contextes et des proches qui sont touchés, interpellés, dérangés, voire menacés par leurs changements de comportements ou de manières d'être.

En ce sens, je voudrais m'appuyer sur le modèle des sept étapes de la *modifiabilité perceptivo-cognitive et comportementale* et sur ma formation initiale de psychosociologue pour éclairer les spécificités de cette étude et mieux situer sa contribution aux travaux du CERAP. Je voudrais pour ce faire interroger les conditions d'accompagnement susceptibles de permettre aux sujets en transformation au contact du Sensible et à leurs accompagnateurs de veiller au devenir de leurs expériences fondatrices jusque dans leurs vies quotidiennes tout en demeurant dans une cohérence du paradigme du Sensible. Je voudrais par ailleurs examiner les façons de me laisser inspirer par les connaissances produites dans le champ des métiers d'accompagnement.

Comme je l'ai dit au début de cette étude, c'est en m'engageant dans une démarche d'auto-accompagnement et en faisant le choix d'une recherche-formation à la première personne que j'ai voulu m'adresser au questionnement développé dans le premier chapitre de cette thèse.

3. Le paradoxe de l'identité : une, multiple et toujours en transformation

L'identité est un univers de complexité, c'est un continent à découvrir sans cesse. [...] C'est un processus changeant pris dans un écheveau de forces contradictoires.

Jean-Claude Kaufman

La question de l'identité s'impose à notre esprit dès lors qu'il s'agit de penser le phénomène du changement humain et de son accompagnement. Il s'agit en fait de veiller à sortir de la tentation d'envisager le phénomène de changement de manière abstraite. Parler de changement nous expose ainsi à un double questionnement, à savoir : Qui change? et Comment change-t-il? Pour répondre à cette interpellation, il sera nécessaire dans les lignes qui suivent de clarifier notre compréhension de la notion d'identité, avant d'aborder le concept central de cette étude, la conversion.

Au-delà des concepts et des cadres de références issus d'une vision positiviste et réductrice de l'être humain, nous prendrons appui sur le paradigme de la complexité d'Edgar Morin et sur une perspective transdisciplinaire pour penser la question des

transformations identitaires dans les sciences humaines, comme le suggère Alex Mucchielli (2013).

3.1. L'identité : un phénomène relationnel et culturel

L'identité n'est pas une entité de départ sur laquelle se construit ensuite le monde social, mais bien le résultat du jeu des relations socialement inscrites dans l'expérience de la lutte et du conflit.

Renaud Sainsaulieu

En effet, comme l'indique fort justement l'anthropologue québécois Louis-Jacques Dorais (2004), le concept d'identité est devenu depuis les dernières décennies un concept usuel dans les sciences humaines et sociales, ce qui n'en simplifie pas pour autant la compréhension.

Mettre en dialogue les travaux de quelques chercheurs contemporains sur la question de l'identité est à cet égard éclairant. Sans prétendre faire le tour de cet immense territoire ou encore en donner une définition qui se voudrait exhaustive, la revue de la littérature sur le concept d'identité nous a convaincus de la pertinence d'aborder la question du changement humain sous l'angle de la conversion.

Précisons de prime abord que l'identité est un concept complexe qui réfère à bien plus que la somme des caractéristiques d'un être humain. Il peut être appréhendé avant tout comme un phénomène subjectif, bien que l'identité ne constitue nullement « une qualité intrinsèque qui existerait en soi, en l'absence de tout contact avec les autres » (Dorais, 2004, p.2).

Le concept d'identité peut également être entendu comme ce qui permet à un sujet humain de se sentir le même dans le temps, semblable à lui-même et par conséquent différent des autres. L'identité est donc ce qui nous singularise, nous permet de nous connaître et de nous faire reconnaître par les autres tout en nous procurant un sentiment d'unicité, d'unité, malgré la multiplicité et la variation de nos rôles sociaux, de nos valeurs et attributs personnels. Pourtant, malgré cette forte hypothèse de constance de soi, il ne faut pas oublier que l'identité constitue un processus qui se construit dans le

temps, qui émerge et se développe dans la rencontre. Ce qui nous importe ici, c'est de rappeler que « l'identité est un phénomène dynamique, un bricolage relationnel, une construction en perpétuel mouvement apte à se transformer selon les aléas de son environnement » (Dorais, 2004, p.10).

L'identité est fondamentalement le produit d'un rapport personnel entretenu avec le monde. En raison de son caractère définitivement relationnel, elle est prédisposée au changement dans la mesure où l'environnement physique et humain, les contextes et les contingences de l'existence humaine modifient incontestablement le rapport du sujet à lui-même, aux autres et au monde. Étant autant construite que fluctuante tout au long de la vie, l'identité humaine est un processus dynamique qui se manifeste principalement par sa mise en acte.

La construction identitaire reflète l'histoire personnelle de chacun [...] qui se déroule toujours à l'intérieur d'une culture spécifique, c'est-à-dire d'un ensemble complexe et parfois contradictoire de représentations et de pratiques définissant un certain type de rapport au monde et de compréhension de l'univers. (Dorais, 2004, p.2)

Les études anthropologiques, psychologiques, politiques ou encore historiques rejoignent les intuitions premières de la sociologie pour dire que la compréhension du phénomène identitaire nécessite la reconnaissance de la complémentarité des dimensions subjectives et des dimensions collectives dans la construction de l'identité. En effet, comme l'affirme Dorais (2004, p.4), l'identité consiste « en une synthèse des rapports significatifs que l'individu entretient avec son environnement ».

L'identité peut donc être vue et décrite de l'extérieur ou au contraire ressentie de l'intérieur. Selon Mucchielli (2013), vue de l'extérieur, l'identité d'un être humain peut être appréhendée en référence à un certain nombre de critères d'ordre objectif, matériel, historique, professionnel ou culturel qui soient incontestablement connus ou encore vérifiables. C'est dans ce sens que les sciences humaines et sociales parlent de la multiplicité des identités psychosociologiques. Nous sommes ici proches de la carte d'identité ou encore du curriculum vitæ.

L'identité psychosociale serait alors l'ensemble des identités partielles, énonçables sur le sujet. Le nombre des identités partielles est élevé, car chaque partenaire et groupe peut avoir sa définition du sujet et il lui faut intégrer – bien sûr – dans cette définition totale l'ensemble des énoncés que le sujet peut produire sur lui-même pour se définir. (Mucchielli, 2013, p. 79)

Ces multiples composantes sont rassemblées dans l'identité communautaire, qui réunit les différents noyaux identitaires. Citons à titre d'exemple : l'identité nationale, culturelle, ethnique, voire même socio-professionnelle.

L'identité communautaire qui est d'abord participation affective à une entité collective est un pilier constant de toutes les identités. Elle fonde le sentiment d'identité notamment à travers les sentiments d'appartenance, de valeur et de confiance. [...] L'identité individuelle procède ontogénétiquement et historiquement de l'identité collective. (Mucchielli, 2013, p.80)

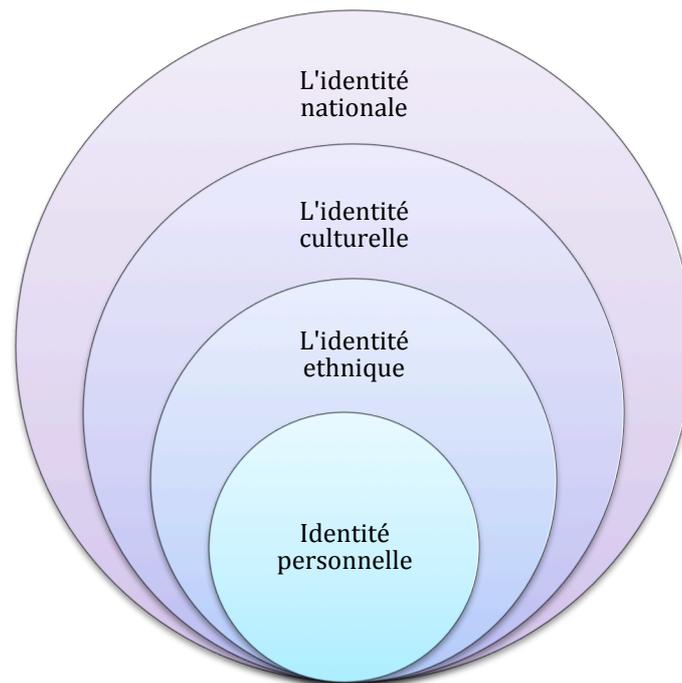


Figure 9 : Quelques composantes de l'identité communautaire

Même si l'identité psychosociale est essentielle dans la gestion des transactions sociales, il convient de rappeler avec Eustache (2012) que ce qui fonde l'identité, c'est la possibilité qu'a le noyau subjectif de l'individu de faire œuvre de synthèse et d'intégration. Ce point est d'une importance capitale dans la mesure où :

cette description en mosaïque ne doit pas occulter la mission première de l'identité personnelle qui est d'assimiler en permanence des événements et des faits nouveaux, de permettre l'intégration de ces changements tout en préservant l'« unicité », la continuité et, au final, le sentiment d'identité du sujet. (Eustache, 2012, p. 12)

3.2. *L'identité : une question de ressenti?*

L'identité dite ontologique est intrinsèquement une unité, et renvoie à une perspective « à la première personne », au centre subjectif de l'expérience consciente, qu'il est en fait plus facile a priori de « ressentir » que de définir vraiment.

Francis Eustache

Les psychologues affirment que la construction identitaire a une face externe faite de déterminants sociaux, mais aussi une face interne composée d'une série de facteurs psychologiques. Erikson (1950) nous enseigne à cet égard que l'identité intérieure et l'identité sociale se développent et se réactualisent concomitamment dans une dynamique de réciprocité, qui concilie avec aisance et parfois avec friction, les sentiments internes et les rapports à l'environnement comme aux contextes.

Mucchielli (2013, p.64) précise à ce propos qu'on ne peut parler d'identité que « dans la mesure où il y a *un ensemble de sentiments vécus* se rapportant à cette identité ». À l'instar de Berry (1989), le même auteur s'appuie sur les travaux d'Allport (1937) et d'Erikson (1950) pour postuler qu'il y a en chacun de nous un Soi, ou encore une conscience de soi, qui serait « la présence en nous d'un sujet épistémique capable de nous faire ressentir et unifier un ensemble d'états éprouvés ». Ainsi, pour ces deux psychologues, l'identité repose sur un ensemble de sentiments et de processus placés dans le tableau suivant par ordre d'apparition génétique.

Tableau 4 : Les sentiments et les processus à la base de notre sentiment d'identité

G.W. ALLPORT (1937)	E. ERIKSON (1950)
<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment corporel 	<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment subjectif d'unité personnelle
<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de l'identité du Moi dans le temps 	<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de continuité temporelle
<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment des appréciations sociales de notre valeur 	<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de participation affective
<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de possession 	<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de différence
<ul style="list-style-type: none"> L'estime de soi 	<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de confiance ontologique
<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de pouvoir raisonner 	<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment d'autonomie
<ul style="list-style-type: none"> L'effort central (intentionnalité de l'être) 	<ul style="list-style-type: none"> Le sentiment de <i>self-control</i>
	<ul style="list-style-type: none"> Les processus d'évaluation par rapport à autrui
	<ul style="list-style-type: none"> Les processus d'intégration de valeurs et d'identification

Précisons enfin, toujours avec Mucchielli (2013, p.65), que pour tous les êtres humains, le sentiment d'identité nécessite d'abord et avant tout « un ensemble de sensations corporelles propres ».

C'est en effet dans la corporéité que s'ancre l'identité personnelle qui, d'après le neuropsychologue Francis Eustache (2012, p.12), est paradoxale car elle est, d'une part, *singulière* et marquée par l'immédiateté et la subjectivité d'une perception globale de Soi et, d'autre part, elle est *plurielle* et conçue comme un assemblage de structures, de mécanismes et de connaissances sur Soi. Le même auteur parle alors d'une identité ontologique qu'il présente comme suit :

L'une de ses particularités est son rapport au temps fait à la fois d'immédiateté (je sais dans l'instant qui je suis) et de durée (cette identité s'est construite dans une durée très longue dont la plupart des épisodes

m'échappent aujourd'hui), une façon d'exprimer le lien entre mêmeté et ipséité⁴⁰. (Eustache, 2012, p.22)

D'après le même auteur, l'identité ontologique est ce qui permet à la personne d'expérimenter le sentiment de cohérence et de continuité, ainsi que le fait de se vivre comme auteur de ses propres pensées et actions. Par ailleurs, l'identité ontologique aurait une double fonction, à savoir le mandat de donner un accès à l'immédiateté subjective de l'identité ou plutôt à ses différentes composantes et plus difficile encore, le rôle intégrateur de l'ensemble des modifications que subit l'identité au fil du temps.

3.3. La construction identitaire : une histoire de réciprocité entre le dedans et le dehors

Le moi social bergsonien, sensible à l'environnement extérieur, change ; le moi profond, lui, est capable de devenir conscient du devenir, c'est-à-dire de récapituler en lui les transformations auxquelles il participe.

Bertrand Saint-Sernin

La dimension changeante de l'identité est présentée par Sanchez Sorondo (2008) sous deux angles différents, à savoir une vision naturaliste qui nous vient des sciences naturelles d'une part, et celui de la connaissance de soi-même de type socratique d'autre part, qui relève de la réflexion humaniste et de ses fondements philosophiques. « L'homme est à la fois un être observable, comme tout être de la nature dont il est une partie, et un être qui s'interprète lui-même (*Self-Interpreting Being*, pour parler comme Charles Taylor; *être herméneutique* pour parler comme P. Ricoeur). » (Sanchez Sorondo, 2008, p. 65) Dans la même lignée, il convient de réaffirmer avec force que l'identité de l'être humain n'est jamais achevée, fixe ou totalement construite. Elle est au contraire le produit toujours en mouvement des interactions avec les autres et avec l'environnement qui s'opèrent dans un contexte socio-historique et culturel déterminés.

L'identité humaine ne se joue pas sur le seul plan physique, biologique et sensitif, mais par l'activité de penser et la libre volonté, le caractère, l'habitude et la fidélité à soi-même et à son propre choix, l'être humain est

⁴⁰ Je réfère le lecteur qui voudrait aller plus loin aux travaux de Paul Ricoeur (1990) sur l'identité lorsqu'il distingue la mêmeté de l'ipséité.

alors capable de se donner cette identité existentielle qui authentifie sa propre vie. (Sanchez Sorondo, 2008, p. 72)

Dans un autre ordre d'idées, Saint-Sernin (2008) a tenté de comprendre à partir de l'œuvre de Bergson et de celle de Whitehead, ce que peut être l'identité de l'être humain dans un univers qu'on sait désormais en devenir où chacun semble devoir œuvrer à sa construction voire même à sa transformation. Pour Bergson comme pour Whitehead, l'être humain est profondément inséré dans les ordres physico-chimiques et biologiques d'un univers en évolution permanente. Sa propre transformation a pour ainsi dire un caractère commun à tout le genre humain si ce n'est à tous les êtres vivants. Pour cet auteur, une part non négligeable du paradoxe de l'identité tient au fait que ce phénomène repose sur des processus qui ne sont pas que singuliers.

Selon Bergson, l'intelligence a pour fonction de permettre à l'être humain de dominer la matière et de maîtriser son environnement en le rendant plus viable. Mais, comme il l'affirme, ce type d'intelligence ne nous éclaire nullement sur ce que nous sommes.

Pour nous connaître, nous devons emprunter un autre chemin, celui de l'intuition : démarche qui implique une conversion ou encore une mutation de la vision, qui rend nos élans instinctifs conscients d'eux-mêmes. Il faut qu'un tel événement advienne pour que nous retrouvions en nous-mêmes l'élan créateur qui traverse la nature tout entière et fait évoluer les espèces. Si nos intuitions s'élevaient jusqu'à ce sommet, elles ne se borneraient pas à saisir seulement une réalité psychologique : elles épouserait du dedans la temporalité de la nature en train de naître, la *durée* de la *Natura naturans*. (Saint-Sernin, 2008, p.225)

Saint-Sernin précise par ailleurs à la suite de Bergson, qu'il arrive qu'un être humain puisse surpasser son « moi social superficiel » et approcher ne fût-ce que provisoirement son « moi profond », auquel cas, il devient possible d'avoir « l'intuition de la durée, c'est-à-dire du devenir des êtres et de la créativité de l'univers » (Saint-Sernin, 2008, p.225).

À partir de la philosophie de la nature de Whitehead, le même auteur avance que l'être humain est :

[...] une production de l'univers, pétri d'une pâte physico-chimique et biologique et cousinant avec les autres êtres vivants, il est en même temps une liberté en action, capable de sentir, de faire des projets, d'introduire dans la nature certaines de ses opérations, d'assumer des responsabilités. Les individus ne sont pas des isolats : ils n'existent que solidaires. (Saint-Sernin, 2008, p.231)

Il importe de rappeler au bout de cet argumentaire portant sur la construction et les modifications identitaires, que l'identité est à la fois multiple et changeante, qu'elle évolue tout au long de la vie à travers les interactions du sujet avec son environnement. Phénomène à la fois culturel et relationnel, la construction de l'identité et ses mutations plongent leurs racines dans la corporéité humaine, puisque comme nous l'avons montré dans les lignes précédentes l'identité se vit comme un ensemble de sensations corporelles qui donnent au sujet ses véritables contours. L'un des points majeurs des travaux actuellement menés sur le concept d'identité, c'est la part de la liberté et de la souveraineté du sujet dans les transformations identitaires qui s'opèrent dans lui tout au long de son existence. La dimension du corps, celle de la relation avec l'environnement, comme celle de la liberté ont été très structurants pour notre travail de réflexion sur les phénomènes de conversion.

4. La conversion : un concept évolutif et transdisciplinaire

La philosophie a bien une mission proprement éducative, renouant une nouvelle fois avec l'idéal grec de la paideia, développé notamment dans le dialogue de la République, et proche de la formation (Bildung) chère aux philosophes des Lumières.

Edmund Husserl

L'exercice obligé de la revue de la littérature sur le thème de la conversion m'a littéralement invité sur le terrain de la philosophie. Bien que j'étais loin de prétendre être un philosophe ou encore un philologue, je réalisais que je ne pourrais pas faire l'économie de retourner à la source de l'imaginaire occidental pour faire cette étude. C'est la rencontre de l'œuvre de Pierre Hadot qui m'a autorisé à m'approcher de ce que je croyais être une impertinence ou peut-être encore une imposture.

Philosopher, ce n'est plus, comme le veulent les sophistes, acquérir un savoir, ou un savoir-faire, une *sophia*, mais c'est se mettre en question soi-même, parce que l'on éprouvera le sentiment de ne pas être ce que l'on devrait être. Telle sera la définition du philo-sophe, de l'homme désireux de la sagesse, dans le *Banquet* de Platon. Et ce sentiment lui-même proviendra du fait que l'on aura rencontré une personnalité, Socrate, qui, par sa seule présence, oblige celui qui s'approche de lui de se remettre en question. (Hadot, 1995, p.56)

C'est dans ce sens que je me suis permis d'habiter l'intention d'aborder la question de l'expérience de conversion et de situer ses ancrages dans l'histoire et dans la culture philosophique occidentale. L'œuvre de Michel Foucault (2001), plus spécifiquement ses célèbres cours au Collège de France sur « l'herméneutique du sujet », m'a alors permis de faire un retour à la philosophie grecque et montre avec force que pour les Anciens, l'expérience de conversion a depuis très longtemps fait partie intégrante de toute démarche qui vise l'accès à la vérité, à la connaissance ou encore à trouver une voie juste de constitution du sujet éthique.

4.1. La question de la conversion dans la philosophie antique

La conversion philosophique est arrachement et rupture par rapport au quotidien, au familier, à l'attitude faussement « naturelle » du sens commun ; elle est retour à l'originel et à l'originnaire, à l'authentique, à l'intériorité, à l'essentiel ; elle est recommencement absolu, nouveau point de départ qui transmue le passé et l'avenir. [...] Sous quelque aspect qu'elle se présente, la conversion philosophique est accès à la liberté intérieure, à une nouvelle perception du monde, à l'existence authentique.

Pierre Hadot

En bon archéologue du savoir, Michel Foucault remonte à la tradition antique bien avant l'avènement du christianisme à la recherche de l'émergence de l'idée de conversion dans la philosophie occidentale. Un exercice qui l'amène au fameux « connais-toi toi-même » de Socrate. Foucault démontre alors avec évidence que chez Platon la question de la conversion n'a rien d'un concept abouti, mais se présente plutôt comme un rigoureux schéma pratique. C'est ainsi qu'« Épictète, s'inspirant certainement de Platon, suggérait que l'homme possède comme trait distinctif d'être remis au soin de lui-

même » (Larivée et Leduc, 2002, p. 724). C'est ce soin de soi qui est vu par Foucault comme une pratique plutôt qu'une préoccupation de soi.

Pour Larivée et Leduc (2002), nous sommes à la source de la longue tradition « du souci de soi » instaurée par Socrate et ensuite par Platon. Cette tradition reste à la fois fondatrice et centrale dans l'imaginaire occidental. Or, bien qu'elle ait été progressivement délaissée par la philosophie scolastique, elle s'est sensiblement épanouie au cours des époques hellénistiques et impériales juste avant de constituer un repère incontournable pour la spiritualité chrétienne.

En effet, comme le rappellent fort justement ces deux auteures, il convient de reconnaître avec Pierre Hadot (1995) et Michel Foucault (2001), que depuis Platon, la philosophie antique appréhendait la tradition du souci de soi comme une philosophie essentiellement centrée sur le souci de l'âme. Dans la même lignée, le philosophe tchèque Jan Patočka (1973) affirme que la puissance de l'élan donné par Platon au soin de l'âme constitue l'essence même de la civilisation occidentale.

Ainsi, le point focal de cette tradition repose sur une constatation simple : l'âme humaine est en mouvement, voire, comme le dit Platon, elle est «mouvement qui se meut soi-même» et ce mouvement est orienté. La plupart du temps, les hommes sont absorbés par des occupations, des projets, des désirs, entraînés par des soucis qui les asservissent en les éloignant de l'essentiel. Mais le mouvement qu'est l'âme peut se réorienter lui-même, l'âme peut se transformer par un soin apporté à elle-même. Cette nouvelle direction de l'attention peut alors être conçue comme une *conversion* : un changement de direction que l'âme apporte à son propre mouvement. (Larivée et Leduc, 2002, p.725-726).

Il semble important de préciser à cet égard qu'envisager la conversion comme un changement d'orientation radical que l'âme exerce sur son propre mouvement risque de nous amener dans une forme de confusion qui n'a rien à voir avec la vision de cette tradition spirituelle antique. Il devient ainsi nécessaire de questionner cette instance capable d'exercer sur elle-même une radicale réorientation.

En effet, on pourrait facilement voir cette tradition du souci de soi selon une vision de l'homme héritière de l'individualisme, du capitalisme et du libéralisme ambiant qui conçoit l'être ou encore le soi comme une dimension de l'être humain animée par des

intérêts narcissiques visant le développement de quelque chose d'ultimement personnel comme les qualités ou autres propriétés individuelles. « Au contraire, dans cette tradition philosophique, comme Pierre Hadot l'a bien montré, *l'intensification du soi* est le plus souvent solidaire d'un mouvement d'universalisation et de libération face aux exigences et perspectives limitées de l'ego » (Larivée et Leduc, 2002, p.726). Dans cet ordre d'idées, le souci de soi est davantage une pratique qu'une pensée ou encore une simple préoccupation de soi. Foucault parle d'ailleurs de pratique spirituelle. Pour lui, l'une des différences fondamentales entre l'Antiquité et la Modernité réside dans la manière des Modernes d'opposer la philosophie et la spiritualité et d'appréhender la question de la connaissance de soi versus celle du souci de soi.

À travers ses travaux sur la généalogie et l'herméneutique du sujet, Foucault a fourni des efforts considérables en vue de « replacer le sujet dans le domaine historique des pratiques et des processus où il n'a jamais cessé de se transformer ». Il cherchait donc à « se dégager d'un humanisme si facile dans la théorie et si redoutable dans la réalité [et à] substituer au principe de la transcendance de l'égo, [une véritable quête] des formes de l'immanence du sujet » (Foucault, 2001, p.506-507). Il s'agissait donc pour Foucault d'oser « partir à la recherche d'une autre philosophie critique : une philosophie qui ne détermine pas les conditions et les limites d'une connaissance de l'objet mais les conditions et les possibilités indéfinies de transformation du sujet » (Foucault, 2001, p.508).

Ainsi, à l'instar de Platon, Foucault (2001) et Catherine Chalier (2011, p.8) avancent qu'il serait difficile voire impossible de « cheminer vers » ou encore « d'accéder à la connaissance et à la vérité » sans une authentique « pratique de soi », c'est-à-dire sans adopter soi-même une pratique qui soit opérante sur le plan existentiel pour ne pas dire spirituel, c'est-à-dire qui réalise sur la vie même de la personne qui s'y consacre les transformations nécessaires.

Ces auteurs reviennent donc à Platon pour penser le souci de soi et invitent ainsi à un retour à soi. Nous sommes ici dans ce que Foucault à la suite de Hadot (1953) appelle l'*epistrophê* :

L'*epistrophê*, dit-il, c'est une notion, une expérience de la conversion qui implique le retour de l'âme vers sa source, le mouvement par lequel elle fait

retour vers la perfection de l'être et par lequel elle se retrace dans le mouvement éternel de l'être. Cet *epistrophê* a en quelque sorte pour modèle l'éveil, avec l'*anamnêsis* (la réminiscence) comme mode fondamental de l'éveil. On ouvre les yeux, on découvre la lumière et on fait retour à la source même de la lumière, qui est en même temps la source de l'être. (Foucault, 2001, p. 207-208)

Foucault (2001, p. 201) précise que ce retour sur soi chez Platon a une orientation qui pointe vers la profondeur de l'homme, vers sa patrie intérieure. Soulignons cependant avant d'aller plus loin que chez les platoniciens, l'idée de la conversion ou du souci de soi fait une nette distinction entre le monde terrestre, matériel et le monde de l'âme. Ils opèrent ainsi un clivage artificiel entre le corps et l'âme, le corps et l'esprit. Plus encore, ils considèrent le corps comme une véritable prison dont l'âme cherche constamment à se dégager, à se libérer pour que l'homme puisse acquérir la paix intérieure.

4.2. La vision hellénistique et romaine de la conversion : une question d'immanence et de conversion de regard

Dans la vérité et l'accès à la connaissance, il y a quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transforme tout en affirmant son appartenance au monde.

Michel Foucault

C'est à la période hellénistique, au premier et au deuxième siècle après Jésus-Christ, que nous devons une vision de la conversion qui ne sépare plus le corps et l'esprit et qui au contraire vise l'adéquation de l'homme avec lui-même. Les penseurs de cette époque nous invitent à oser une adéquation à soi, tout en cessant de faire une opposition entre le corps et l'esprit, entre ce monde-ci et cet autre monde qui appartiendrait alors à l'âme. Ils nous exhortent aussi à penser et à expérimenter la conversion comme un retour à soi qui se réalise forcément dans l'immanence du monde. Nous constatons à l'instar de Pierre Hadot (1995, p. 67) que « le souci de soi ne s'oppose pas au souci de la cité » :

Le souci de soi est donc indissolublement souci de la cité et souci des autres, comme on le voit par l'exemple de Socrate lui-même, dont toute la raison de vivre est de s'occuper des autres. Il y a chez Socrate un aspect à la fois

« missionnaire » et « populaire » que l'on retrouvera d'ailleurs dans certaines philosophies de l'époque hellénistique. (Hadot, 1995, p. 68)

Ainsi, la vie philosophique tout comme la question de la conversion ne peut plus s'envisager comme un hors du monde, mais bel et bien dans sa pleine présence au monde. Dans cet ordre d'idées, la conversion est perçue comme « une libération à l'intérieur même de cet axe d'immanence, libération par rapport à ce dont nous ne sommes pas maître, pour parvenir enfin à ce dont nous pouvons être maître » (Foucault, 2001, pp. 201-202).

C'est dans ce retour à soi qui devient également retour au monde que nous voyons apparaître l'introduction du corps et de la nature dans la sphère philosophique. C'est grâce à Épicure que nous voyons poindre l'idée de la chair : « Au point de départ de l'épicurisme, il y a une expérience et un choix. Une expérience, celle de *la chair*. » (Hadot, 1995, p.178) Comme le propose Diano (1967, p.157) : « C'est dans la *chair* qui souffre ou s'apaise que notre « moi » – *notre âme* – émerge et se révèle à lui-même et à autrui. »

Contrairement à Platon, pour qui la conversion implique de quitter un monde d'apparence pour atteindre un autre espace qui serait celui de la vérité, les épicuriens ne proposent pas de quitter un monde. Ils recommandent plutôt de pénétrer l'expérience de la chair et de son appartenance à la cité comme au monde. C'est seulement à la fin du quatrième siècle avant Jésus-Christ, dans une époque déjà influencée par les disciples d'Épicure, que Zénon créa l'école stoïcienne. Si pour les épicuriens le choix ultime était celui « du plaisir pur d'exister » comme le rappelle Hadot (1995), le choix fondateur des stoïciens, c'est la volonté de faire le bien, la volonté d'agir conformément à la raison. Pour les disciples de Zénon : « La volonté de faire le bien est la citadelle intérieure inexpugnable, que chacun peut édifier en lui-même. C'est là qu'il trouvera la liberté, l'indépendance, l'invulnérabilité, et, valeur éminemment stoïcienne, la cohérence avec soi-même. ». (Hadot, 1995, p. 198-199)

Il y a dans cette école de pensée une dialectique entre connaissance de soi et connaissance de la nature. L'enjeu n'étant pas de privilégier l'une ou l'autre, car ces

deux types de connaissance sont intimement liés. C'est dans ce sens que Foucault stipule que :

Le savoir de la nature est libérateur dans la mesure où il nous permet, non pas du tout de nous détourner de nous-mêmes, de détourner notre regard de ce que nous sommes, mais au contraire de mieux l'ajuster et de prendre continûment sur nous-mêmes une certaine vue, d'assurer une *contemplatio sui* dans laquelle l'objet de cette contemplation sera : nous à l'intérieur du monde, nous en tant que nous sommes liés dans notre existence à un ensemble de déterminations et de nécessités dont nous comprenons la rationalité. (Foucault, 2001, p. 268)

Pour les stoïciens, la conversion est nécessaire à la recherche de la vérité et elle se fait au carrefour de la connaissance de soi et de la connaissance de la nature. Elle se fait dans une conversion du regard vers soi qui n'est pas un arrachement du monde, mais une connaissance plus profonde de soi et de ses savoirs relationnels, de son but et d'une implication dans le monde.

Le bien moral, qui est le seul bien pour le stoïcien, a une dimension cosmique : c'est la mise en accord de la raison qui est en nous avec la Raison qui dirige le cosmos, qui produit l'enchaînement du destin. À chaque moment, c'est notre jugement, notre action, nos désirs qui doivent être mis en accord avec la Raison universelle. [...] Ainsi à chaque instant, si l'homme vit en accord avec la Raison universelle, sa conscience se dilate dans l'infinité du cosmos, le cosmos tout entier lui est présent. Cela est possible parce pour les stoïciens il y a mélange total, une implication réciproque de toutes choses en toutes choses. Chrysippe parlait de la goutte de vin qui se mélange à la mer entière et s'étend au monde entier. (Hadot, 1986, p. 73-74)

C'est dans ce sens que l'empereur romain et philosophe stoïcien Marc Aurèle (121-180) pouvait s'exprimer en ces termes : « Je dis à l'Univers : *J'aime avec toi*. » Il s'agit là d'un sentiment profond de participation, d'identification, d'appartenance à un Tout qui déborde les limites de l'individu, un sentiment d'intimité avec l'univers. » (Hadot 1986, p.74)

Dans cette perspective, la conversion implique nécessairement une forme de conversion du regard. Pour Foucault (2001), faire acte de conversion consiste inéluctablement à changer de regard pour emprunter un chemin de libération voire d'émancipation. Cette

manière de voir la conversion du regard propose dans un premier temps de détourner son regard des autres et du monde pour s'intéresser à son intériorité. Parler d'intériorité ici, c'est référer à Marc Aurèle qui affirme sans compromis que : « Tout ce que je suis se réduit à ceci : la chair, le souffle, le guide intérieur⁴¹. » Pour Marc Aurèle, l'être humain doit vivre selon son « guide intérieur » pour le mieux-être de la cité et de lui-même, tendu vers l'Intelligence universelle (Siat, 1997, p.138). Il explique que le guide intérieur nous invite à « ne plus nous borner à respirer notre part de l'air environnant; mais participer désormais à la sagesse de l'intelligence qui embrasse toute chose [...]. Le guide intérieur est cette partie qui s'éveille d'elle-même, qui se modifie, qui se façonne elle-même telle qu'elle veut, et qui fait que tout événement lui paraisse tel qu'elle veut. » (Marc Aurèle, 1925, cité par Siat, 1997, p. 143)

Il importe de préciser qu'il s'agit principalement de faire l'effort de se mettre à l'écoute de sa propre conscience, de son but, afin de mieux discerner les efforts qu'il faudra investir pour favoriser les possibilités de l'atteindre. Dans cette perspective, ce n'est pas tant soi-même qui est le centre ou l'objet d'intérêt et d'analyse, *mais le but* et ce qui nous *sépare de ce but* et qui requiert une qualité de présence, d'attention et de vigilance de la part du sujet. Il m'importe d'indiquer avec Foucault (2001) que *l'expérience de la conversion du regard* dans la pensée hellénistique ne peut pas se réduire à cette relation entretenue avec sa chair, son souffle et son guide intérieur tel que le propose Marc Aurèle. En effet, dans les écoles philosophiques de cette époque, la conversion du regard, dans la *tradition des cyniques* par exemple, vise également une connaissance plus profonde des relations qu'entretient le sujet avec les choses du monde qui l'entourent. Ce mode de savoir que Foucault nomme « savoir relationnel » permet au sujet de s'ouvrir sur des connaissances qui, dès qu'elles sont acquises, transforment son mode d'être au monde. Dans le même ordre d'idées, les stoïciens conçoivent cette question de conversion du regard comme un double mouvement, orienté dans un premier temps sur la vie intime du sujet, mais qui s'accompagne inévitablement d'un regard porté vers l'ordre du monde.

⁴¹ Marc-Aurèle, Pensées, II, 2, trad. A.I. Trannoy

4.3. *La question de la conversion dans la tradition chrétienne*

Dans l'Évangile, la conversion est présentée comme un mouvement qui fait rompre, sur-le-champ, avec ses propres habitudes, voire son sentiment de devoir moral, pour répondre à l'appel de Jésus.

Catherine Chalier

Avec l'émergence du christianisme au troisième et au quatrième siècle après Jésus-Christ, la conversion est vue comme « une expérience de mutation soudaine », qui n'a plus rien à voir avec cette lente éclosion, fruit d'une « patiente et rigoureuse pratique de soi » héritée des Anciens. Il s'agit d'une expérience saisissante qui opère un renversement, un changement radical d'un mode d'être et de penser à un autre. En effet, l'expérience de conversion traverse l'histoire de la chrétienté. De nombreux cas illustres témoignent avec force de cette expérience étonnante et bouleversante qui marque une vie et la change durablement. Citons à titre d'exemple : Saint Paul, Saint Augustin, Sainte Thérèse de Lisieux, Saint François d'Assise, Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix pour ne nommer que ceux-là. Ce qui marque la spécificité de la conversion dans la tradition chrétienne, c'est d'abord la présence *d'un appel* – celui de Dieu ou du Christ – qui est reçu et entendu, qui ébranle la personne et auquel elle répond positivement.

C'est ainsi qu'à la suite d'Emmanuel Housset (2008), Chalier (2011) précise que cette tradition postule qu'il n'y a que cet appel qui peut être assez fort pour ébranler les fondations de l'homme, au point de lui permettre de vivre un retournement radical, une réminiscence évidente qui le ramène à la source même de son être. « Seul le Christ médiateur peut alors rendre à nouveau possible que l'homme prête attention à la mémoire de Dieu en lui. » (Chalier, 2011, p.60)

En effet, pour les penseurs chrétiens, il y a tout un processus de conversion qui se situe entre l'appel, la possibilité et la liberté du sujet d'y répondre et sa réponse effective qui devient alors un engagement. Chalier conçoit ce processus comme « une descente à l'intérieur de soi suivie d'une remontée, d'une renaissance ». Habitée à chercher sa vérité à l'extérieur d'elle, dans les choses qui l'entourent, la personne est appelée à entrer en relation intime avec l'ultime secret de son âme. Comme le dit fort justement

Chalier (2011, p. 61), ce secret ne lui appartient pas, puisqu'il appartient « à l'infini qui l'habite et qu'elle abrite, tout en l'ignorant tant qu'elle n'a pas plongé en soi et qu'elle cherche sa vérité dans les choses extérieures ». Cette manière d'envisager et de vivre la conversion est centrée sur l'appel de Dieu dont la présence en soi invite à devenir celui qui manifeste la promesse d'un devenir tout autre. C'est ainsi que Chalier déclare avec les chrétiens que : « Le Dieu, plus intime au soi que toute pensée sur soi ne pourra jamais saisir, [...] appelle chacun(e) à advenir à son unicité inaliénable. » (Chalier, 2011, p. 62)

Vivre une conversion dans cette optique implique donc la rencontre en soi avec une force divine plus grande que le moi et qui permet en quelque sorte d'avoir la force et le courage de mettre entre parenthèses celui que l'on croit être pour rencontrer la part inviolable de soi. Le véritable projet de la conversion réside donc dans cette possibilité, par la conscience retrouvée de ce qui en lui-même dépasse le sujet, de rencontrer ce qui le constitue singulièrement.

Se convertir, c'est donc d'abord se délester de ce que l'on croit à tort être soi-même – et auquel on s'accroche si souvent par désespoir, par peur de découvrir la fausseté de cette idée – et retrouver la mémoire de ce qui nous dépasse, nous unifie et nous singularise. (Chalier, 2011, p. 62)

La conversion chrétienne constitue donc, comme nous l'indique Hadot et Foucault, une expérience de *métanoïa* qui met le sujet en contact intime avec une radicale nouveauté en lui, qu'il ne soupçonnait pas auparavant. Pour Foucault (2001, p.208), l'expérience de *métanoïa* évoque une expérience de transformation voire de transfiguration :

Il s'agit donc d'un bouleversement de l'esprit, d'un renouveau radical, il s'agit d'une sorte de ré-enfantement du sujet par lui-même, avec, au centre, la mort et la résurrection comme expérience de soi-même et de renoncement de soi à soi.

Le fruit de la rencontre du sujet avec ces réalités inexplorées change et réoriente sa vie tout en affectant toute sa personne. Ainsi, habité d'un nouveau désir et engagé de façon tout autre dans sa vie, la personne va devoir continuer à tenir tête à ses habitudes et à tout ce qui, en elle, empêche de garder le cap sur sa nouvelle orientation de vie. L'expérience de conversion ne se réalise donc pas sans embûches.

Chalier s'appuyant sur St-Augustin explicite l'exigence particulière qui préside au moment de l'appel tout en ouvrant la porte à l'expérience de la conversion. À ce moment précis, une grande résistance anime la personne, car même si l'appel invite le sujet à quelque chose d'extraordinaire, il ne lui fait pas faire l'économie de prendre conscience de ces attachements et de l'incontournable « meurs et deviens » de Goethe qui accompagne assurément de tels phénomènes et qui le terrorise d'emblée.

Dans une telle expérience, la personne rencontre une vérité qui vient brusquement jeter une lumière nouvelle qui donne à voir les illusions qui régnaient jusqu'alors sur son existence, tout en lui donnant sa cohérence. C'est ici qu'on peut voir une similitude entre la tradition chrétienne et la philosophie platonicienne qui par le biais de l'allégorie de la caverne de Platon illustre bien cet arrachement et cette libération douloureuse que déclenche l'accès à une vérité plus profonde.

Nul n'approchant l'intensité heureuse et lumineuse de ce qui est vraiment – là où son âme trouve sa vérité – sans ressentir la brûlure provoquée par la lente agonie de ses anciennes illusions, illusions destinées précisément à le protéger de cette vérité et ainsi de ce qu'il est lui-même. (Chalier, 2011, p. 37)

Ainsi, plus une vérité approche et pénètre le sujet qui en fait l'expérience, plus ses illusions semblent être promptes à réagir, à resurgir, comme si une instance à l'intérieur de la personne cherchait à lutter et résistait contre la vérité et tout ce qu'elle implique de bouleversements, de restructuration de ses fondements et de remise en question. C'est dans ce sens que Foucault parle de la conversion comme une expérience à travers laquelle la personne éprouve la présence foudroyante d'une rupture à l'œuvre dans le cours de son existence et consent à quelque chose qui marque définitivement la fin ou la mort d'une forme d'être à soi. Pour cet auteur : « Le soi qui se convertit est un soi qui a renoncé à lui-même. Renoncer à soi-même, mourir à soi, renaître dans un autre soi et dans une forme nouvelle. » (Foucault, 2001, p. 203) L'idée prédominante dans la tradition chrétienne consiste à dire que cette rupture est aussi le passage d'une forme d'existence *négative* à une forme *positive*, de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, de la désespérance à la béatitude, etc.

4.3.1. *La question de l'appropriation des « exercices spirituels » par le christianisme à l'époque médiévale*

C'est en tant qu'exercice spirituel que la philosophie a pu être assimilée par le christianisme; celui-ci n'hésitera pas à se présenter lui-même, en ce sens, comme la vraie philosophia.

Pierre Hadot

La notion de conversion, comme il a déjà été montré, plonge ses racines dans la philosophie antique et hellénistique et tire sa pertinence conceptuelle et pratique de ces traditions philosophiques. Pourtant, pour la plupart de nos contemporains, poser la question de la conversion réfère presque exclusivement au fait religieux, au point que l'aborder dans une thèse de doctorat en sciences humaines et sociales devient un exercice presque hasardeux. Rappelons que si la question de la conversion avait ses lettres de noblesse dans la philosophie antique, c'est justement parce que celle-ci contenait d'une manière indissociable la question du discours philosophique et celle des formes de vie qui s'incarnaient évidemment dans une véritable praxis que les anciens appelaient « exercices spirituels ». Ces pratiques personnelles étaient destinées à opérer une réelle transformation sur les personnes. La philosophie constituait donc à cette époque une discipline spirituelle comme on peut le voir chez un Marc Aurèle (2005).

Il importe de se demander à cette étape de notre réflexion, comment il est possible qu'aujourd'hui dans nos écoles comme dans les écrits, la philosophie soit devenue principalement un discours analytique, théorique, systématique ou critique, sans aucun rapport avec la vie, ou encore avec les manières concrètes de vivre. Il faudra cheminer avec Pierre Hadot (1995) pour comprendre que nous sommes ici face à un changement d'ordre historique qui a précisément commencé avec l'évolution et l'intensification du christianisme au Moyen Âge.

En effet, comme l'explique fort judicieusement cet auteur, sous l'influence de la philosophie antique, le christianisme s'est imposé dès son émergence comme *une philosophie* au sens antique du terme. C'est en fait à cause de l'ambiguïté du terme grec *Logos* qu'une philosophie chrétienne a été possible et qu'il y a eu une forme d'enchevêtrement au Moyen Âge de la philosophie, de la scolastique et de la théologie.

Depuis Héraclite, la notion de *Logos* était un concept central de la philosophie grecque, dans la mesure même où il pouvait signifier tout aussi bien « parole », « discours » et « raison ». Tout spécialement, les stoïciens se représentaient que le *Logos*, conçu comme force rationnelle, était immanent au monde, à la nature humaine et à chaque individu. C'est pourquoi, identifiant Jésus, le *Logos* éternel et le Fils de Dieu, le prologue de *l'Évangile de Jean* permettait de présenter le christianisme comme une philosophie. (Hadot, 1995, p.356)

Il y avait donc au centre de *la philosophie chrétienne*, la figure du Christ qui devenait ainsi l'élément organisateur du mode de vie, du choix de vie et du discours chrétien. La philosophie chrétienne avait donc le mandat de ne pas contredire les dogmes du christianisme et d'aider à l'élucidation des problèmes de nature théologique. C'est ainsi que : « La Parole substantielle de Dieu pouvait être conçue comme Raison créant le monde et guidant la pensée humaine. » (Hadot, 1995, p.356) En effet, comme l'explique Hadot (1995), dès le début du Moyen Âge, l'essentiel des éléments constitutifs de la philosophie gréco-romaine a été incorporé voire assimilé par la philosophie chrétienne.

Selon Xavier Pavie (2012), cette « appropriation » de la philosophie antique et hellénistique en général, ainsi que « des exercices spirituels » en particulier par le christianisme – surtout depuis l'avènement des célèbres exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola – s'expliquerait par le rôle joué par les Pères de l'Église. Ils estimaient que quiconque vivait en conformité avec le *Logos* était chrétien. C'est ainsi que s'est opéré à cette époque au sein du christianisme :

un divorce entre le mode de vie et le discours philosophique. Certains modes de vie philosophiques propres aux différentes écoles de l'Antiquité ont disparu totalement, par exemple l'épicurisme, alors que les autres, comme le stoïcisme ou le platonisme, ont été absorbés par le mode de vie chrétien. (Hadot, 1995, p. 380)

Selon Hadot (1995), en appelant philosophie « le mode de vie monastique », les penseurs chrétiens du Moyen-Âge ont adopté les exercices spirituels issus des philosophies antiques et les ont ainsi séparés du discours philosophique auquel ils étaient naturellement associés. Ainsi coupés des modes de vie qui les inspiraient, certains discours philosophiques ont presque été complètement oubliés, alors que ceux

qui ont pu perdurer ont été réduits au rang d'un simple matériel conceptuel qui n'était plus utile qu'aux débats théologiques de quelques spécialistes.

La « philosophie » mise au service de la théologie n'était plus désormais qu'un discours théorique et lorsque la philosophie moderne conquerra son autonomie, au XVII^e siècle et surtout au XVIII^e siècle, elle aura [malheureusement] toujours tendance à se limiter à ce point de vue. (Hadot, 1995, p. 380)

Nous sommes ici à la source de ce qui a fait basculer la question des « exercices spirituels » - entendus comme « une activité de l'esprit » visant essentiellement « la formation du sujet » – et par voie de conséquence celle de la conversion dans le domaine du religieux. Or, comme on peut le lire chez Pavie (2012), la notion de spiritualité dépasse de loin le fait religieux et demeure neutre par rapport à Dieu. Les travaux de Pavie (2012) à propos des enseignements de la philosophie antique montrent bien comme Foucault (2001) les conséquences problématiques de cette appropriation par le christianisme des trésors hérités des penseurs antiques. Il montre avec évidence que la question de la conversion ou encore « le principe du souci de soi », qui constituait une richesse rare pour les Anciens et qui leur inspirait une conception positive de l'être humain et de sa formation, s'est progressivement transformée en une forme de « renoncement à soi ».

Aussi, cette transposition du souci de soi dans le christianisme a opéré une forme de déviation des exercices spirituels, qui désormais ne serviront plus aux mêmes fins que celles qui étaient poursuivies par les différentes écoles antiques. Ils ont ainsi muté vers l'examen de conscience, la direction de conscience au service du repentir et de la confession. Des pratiques qui visaient désormais à révéler, comme le dit Pavie (2012, p.190), « son être de pécheur ». C'est de cette manière qu'a commencé ce que Foucault appelait « le pouvoir pastoral ». Un pouvoir qui a régné sur l'imaginaire collectif de l'occident durant plus de quinze siècles. Le christianisme est sorti alors de la tradition socratique qui proposait à Alcibiade de se soucier de lui-même avant d'aspirer à gouverner les autres.

4.3.2. *La question de la conversion dans la culture judéo-chrétienne*

La conversion est cette réponse à l'appel d'un Dieu qui incite à œuvrer pour délier – en soi – les nœuds qui s'opposent au dynamisme de la vie.

Catherine Chalier

S'il semble évident pour tous qu'il y a eu une influence non négligeable de la philosophie antique sur le christianisme, il est tout aussi important de rappeler les apports du judaïsme au christianisme ou mieux encore à l'ensemble de la culture judéo-chrétienne. Pour mieux comprendre les différentes mutations du concept de conversion, il faut se souvenir que le passage de l'*epistrophê* grec, à la *métanoïa* chrétienne ne peut pas bien se concevoir si on ne revient pas à la conversion entendue comme une *techouva* juive. Catherine Chalier (2011, p. 49) nous explique que : « Sous sa forme juive, la conversion ou *techouva* est d'abord pensée comme une *réponse* à un *appel* et comme un *retour* à un « point » dont on s'est écarté et comme repentir. »

Dans son acception grecque, la conversion pouvait se penser comme une liberté ultime du sujet capable de se transformer radicalement par un travail sur soi-même qui permet de réinterpréter son passé et de réinventer son avenir. Nous sommes ici assez proches de l'idée de *renaissance* voire même de *mort à soi-même* qui implique dans les deux cas l'engagement du sujet pour sa propre transfiguration.

La conception juive quant à elle affirme que la transformation de la vie humaine est surtout une question de grâce divine, d'où cette idée centrale de « l'appel de Dieu », qui exige une réponse et donc un consentement et de l'idée du « retour » à un lieu de soi dont on s'était éloigné. Cette conception emmène avec elle l'idée du « repentir », dans la mesure où la personne est d'emblée envisagée comme responsable, pour ne pas dire coupable, de son éloignement de Dieu comme de lui-même. Pour Catherine Chalier (2011, p. 51), « la *techouva* implique une nouvelle vie, une vie libérée, une vie sous le sceau de l'alliance avec Dieu, mais une vie sur cette terre, avec autrui, au cœur d'une histoire souvent confuse et sans espoir immédiatement apparent ».

Si la conversion suppose une libération, il semble pertinent de se demander : de quoi faudrait-il se libérer? Les textes sacrés proposent une réponse qui consiste à dire qu'il faut se libérer de ses idoles ou encore des dieux étrangers. Les propos de Chalier sont très éclairants à ce sujet, car ils permettent de comprendre la prise de relai dans la Modernité, par la psychanalyse, la psychologie et autres disciplines propres aux pratiques sociales, de certaines dimensions de la vie humaine que la philosophie et la religion ne pouvaient plus prendre en charge. À ce propos, Daniel Desroches (2011, p.14) rappelle à la suite de Foucault (2001) l'éclairante thèse hadotienne qui affirme qu'il y a des « prolongements modernes à la vie philosophique antique », mais il atteste qu'il faut les chercher davantage « du côté des pratiques sociales plutôt que philosophiques ».

C'est dans cette perspective qu'il a été nécessaire dans le cadre de cette thèse, de recourir à la philosophie antique afin de faire une recherche sur le phénomène de conversion tout en s'interrogeant sur la pertinence de son ancrage dans les sciences humaines et sociales. En effet, comme le propose de manière éclairante Catherine Chalier, la question de la conversion concerne intimement les hommes de toutes les époques et de toutes les cultures.

Il s'agit pour celui qui se convertit de faire retour à ce « point » oublié recouvert par les « dieux étrangers » c'est-à-dire par les multiples errances, psychologiques, morales, intellectuelles ou spirituelles, auxquelles il s'est laissé aller ou qu'il a subies sans jugement. Mais ce processus de retour vise à libérer le dynamisme qui permet d'aller en avant et de prévenir le malheur d'un avenir qui répèterait, inlassablement, échecs et drames du passé, à l'échelle tant privée que collective. (Catherine Chalier, 2011, p.53)

4.4. Penser le phénomène de conversion après le siècle des Lumières

Trop souvent le savant se confie à une pédagogie fractionnée alors que l'esprit scientifique devrait viser à une réforme subjective totale. Tout réel progrès dans la pensée scientifique nécessite une conversion. Les progrès de la pensée scientifique contemporaine ont déterminé des transformations dans les principes mêmes de la connaissance.

Gaston Bachelard

Il semble nécessaire par souci de cohérence, d'oser interroger le devenir du phénomène de conversion après le siècle des Lumières. Sans prétendre vouloir faire une histoire de la pensée occidentale depuis la Modernité, il est important de rappeler que si le Moyen Âge a connu l'avènement et le déploiement de ce que Hadot nomme « la philosophie chrétienne », l'une des spécificités du siècle des Lumières aura consisté à s'éloigner de la théologie et de la métaphysique.

D'après Ferdinand Alquié⁴², la métaphysique serait une science des réalités qui ne tombent pas sous le sens, c'est-à-dire des êtres immatériels et invisibles. Ainsi les questions concernant l'âme et Dieu ne pouvaient pas être abordées par la philosophie rigoureuse et rationnelle qui se réclamait fille de la Modernité, et encore moins par les sciences positivistes. La philosophie des Lumières s'est alors donnée comme mandat de se consacrer au monde et à l'homme comme principaux objets d'études.

En effet, comme le propose avec nuances Goulemot⁴³, ce n'est pas tant contre la métaphysique que les Lumières s'érigent, mais bel et bien contre le statut qu'elle usurpe dès qu'elle prétend à des vérités démontrables et donc susceptibles d'une acceptation universelle. Le siècle des Lumières, dans sa lutte contre l'obscurantisme et pour la connaissance et la liberté, rêvait de faire de la raison une référence universelle et libératrice. Selon Soboul (1978, p.19), « la raison éclaire tous les hommes, elle est la lumière, ou plus précisément, ne s'agissant pas d'un rayon, mais d'un faisceau, les Lumières ». Ce siècle se voulait donc éclairé par la lumière métaphorique des connaissances par opposition à l'illumination divine, « émanation de l'absolu » (Roger, 1968, p.170). Cette conception des Lumières insinue également une vision manichéenne du monde, où « l'homme éclairé » s'oppose à la masse de ceux qui restent dans les ténèbres.

⁴² Ferdinand Alquié, « Métaphysique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Consulté le 9 février 2015, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/metaphysique>

⁴³ Jean-Marie Goulemot, « LUMIÈRES », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 9 février 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/lumieres/>

Les Lumières rêvaient donc de sortir de l'obscurantisme religieux, tout en instituant un homme absolument rationnel, universel et abstrait. Elles offraient ainsi un idéal vers lequel il nous faudrait supposément tous tendre à savoir *l'autonomie de la pensée*; un idéal constamment menacé, voire souvent désavoué avec comme risque de nous laisser succomber à la soumission de l'esprit ou à l'aliénation de la raison. Les Lumières s'entendent donc comme une conquête d'une attitude intellectuelle, et mieux encore comme un horizon d'espérance, une sorte d'idéal universel offert à tous. Il importe de constater par contre que le siècle dernier a malheureusement montré que ce recours idéalisé à la raison ne nous met pas forcément à l'abri de la déshumanisation totalitaire.

4.4.1. *Pour une approche phénoménologique de la conversion*

L'observation phénoménologique est elle aussi le produit d'une conversion : elle n'est pas une action sur l'objet – une « observ'action » – au sein d'un dispositif questionnant l'objet pour le forcer à répondre, mais une vigilance patiente et une veille compréhensive qui laissent l'objet se montrer lui-même tel qu'il apparaît dans l'expérience vive.

Jean-François Dupeyron

Dès le XIX^e et encore plus au XX^e siècle, quelques penseurs procèdent à la remise en question de l'anthropologie des Lumières en proposant un mode de connaissance qui s'en éloigne et en doutant formellement du rôle imparti à la raison par les Lumières. C'est à la fois dans la lignée et en discussion avec les travaux de Descartes, que le philosophe et logicien allemand Edmund Husserl (1992, 1996) s'est interrogé à propos des conditions de production de connaissances à partir de l'étude de l'expérience vécue et des contenus de la conscience. Il cherchait alors une manière rigoureuse et scientifiquement acceptable de rendre compte du monde de la vie.

Dans la foulée des travaux de Husserl, les phénoménologues se proposaient d'étudier rigoureusement des expériences subjectives; un projet ambitieux qui leur demandait, selon Barbaras et Greisch⁴⁴, de lutter pour soutenir la phénoménologie comme « une

⁴⁴ Voir : Renaud BARBARAS, Jean GREISCH, « PHÉNOMÉNOLOGIE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 13 mars 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/phenomenologie/>

science de l'expérience de la conscience intentionnelle ». Ils devaient donc défendre son sens et sa valeur dans un monde qui semblait croire que la seule manière de connaître consistait exclusivement à l'usage de la raison ou encore des méthodes privilégiant l'observation et la mesure. C'est dans cette perspective que Husserl (2012) affirme que :

Le « monde de la vie » n'est donc pas le monde objectif de la science, il est bien plutôt le fondement oublié du sens de la science elle-même. Il est le lieu où s'enracine l'attitude subjective et réflexive du savant qui opère, attitude masquée par la polarisation sur l'objet. (Husserl, 2012, p.42)

Selon Husserl, il est évident qu'il y a une manière autre, forcément plus féconde d'avoir accès au monde de la vie. Il propose alors une attitude nouvelle à l'égard du monde, caractérisée par une qualité d'attention et de présence qu'il a appelée l'*epochè*. Dans la pensée voire dans la pratique phénoménologique, le monde de la vie est vu comme l'horizon général de nos actes, le champ depuis lequel le sujet pose son attention non sur le monde lui-même, mais plutôt sur la manière dont le monde lui apparaît. Dans cette vision des choses, le monde se donne à une « subjectivité et une intersubjectivité vivante ». Le monde de la vie devient ainsi celui de la communauté humaine, le lieu de partage par excellence d'une tradition vivante et commune.

La phénoménologie husserlienne avait donc comme projet la fondation d'une science de l'apparaître des phénomènes ou encore « des choses telles qu'elles sont ». Elle cherchait des manières d'étudier l'expérience subjective tout en évitant les équivoques du psychologisme. Ne pouvant pas envisager séparément le sujet et le monde, la conscience qui perçoit et les objets qu'elle perçoit, le père de la phénoménologie ne manquait pas de rappeler que « toute conscience est conscience de quelque chose ».

Aux yeux de Husserl, la conscience est intentionnelle dans la mesure où elle constitue une manière d'appréhender le monde, et l'intentionnalité, une manière de concilier la conscience et le monde⁴⁵.

⁴⁵ Voir : Henry Duméry, « INTENTIONNALITÉ, philosophie », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 9 février 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopédie/intentionnalité-philosophie/>

L'intentionnalité est cette opération qui porte la conscience vers son objet, lequel, dès lors, advient littéralement comme sens pour elle. La visée intentionnelle de la conscience est ce qui annule l'idée même d'une opposition du sujet et de l'objet, où ces deux pôles seraient extérieurs l'un à l'autre et existeraient comme indépendamment l'un de l'autre. La conscience est conscience de quelque chose. Cela signifie : la conscience est ouverte sur autre chose qu'elle-même et devient elle-même en se pénétrant de cet autre. Simultanément, cette chose qui est visée (perçue) par la conscience n'acquiert une existence que sous le regard de celle-ci : l'intentionnalité est cet échange interactif continu de la conscience et du monde, par quoi ce dernier prend sens pour la conscience, et la conscience pour le monde. (Husserl, 2012, p.7)

Pour connaître, le phénoménologue retourne aux choses mêmes qui se dévoilent à travers l'expérience vécue et à travers les actes de conscience par lesquels les phénomènes apparaissent à sa conscience. Une telle connaissance reste profondément tributaire de l'attitude phénoménologique qui, comme l'explique Husserl (2012, p.53) :

[...] consiste précisément à retrouver sous ces oppositions naïves l'unité d'une expérience où corps et esprit ne sont pas figés en un dualisme primaire, mais, se motivant l'un l'autre, *agissent l'un sur l'autre*. Ils s'inscrivent ultimement dans un tissu unitaire d'expérience où la conscience elle-même se nourrit de son ancrage corporel.

À la suite des propos de Husserl, Maurice Merleau-Ponty, notamment dans son livre *Le visible et l'invisible* (1964), affirme que la phénoménologie vise quelque chose qui est au-delà de la philosophie. Elle vise l'insaisissable tel qu'il apparaît dans l'immanence de l'expérience vécue. Une quête qui parfois oriente vers « un silence qui n'est même plus pensé et qui pourtant nous installe au sein même de l'existence⁴⁶ ». Dans la phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty cherche à dévoiler les liens organiques qui subsistent entre la perception et la chose perçue qui révèle ainsi notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore pensées, ni nommées. Il nous convoque ici à une conversion de regard pour avoir accès à ce qu'on appelle en phénoménologie « une attitude transcendantale ». Selon Husserl (2012, p.37-38) :

⁴⁶ Voir : Jean WAHL, « EXISTENCE PHILOSOPHIE DE », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 9 février 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopédie/philosophie-de-l-existence/>

L'attitude transcendantale requiert de quitter cette installation immédiate dans le monde et d'opérer une conversion de mon regard sur lui; il s'agit de considérer le monde, non plus comme m'étant extérieur, et la conscience comme définie par son intériorité : la conscience et le monde ne s'opposent plus dans l'attitude transcendantale, puisque le monde n'est qu'en tant qu'il m'apparaît tel qu'il est en lui-même, comme pur phénomène. De même, la conscience n'est que comme ouverte sur le monde. Il n'y a plus au sens strict ni intériorité, ni extériorité, mais un seul et même tissu intentionnel qui est indissolublement celui de la conscience et du monde.

C'est dans cette perspective que l'étude de la conversion semble à notre époque trouver sa place dans les voies ouvertes par le courant de la phénoménologie, non seulement comme une posture épistémologique ou encore en tant qu'outillage méthodologique, mais aussi comme un horizon théorique.

Pour revenir à la question posée au début de cette section, quant à savoir comment il est encore possible après les Lumières d'étudier l'expérience de la conversion, il me faut une fois de plus par souci de cohérence et d'efficacité, repréciser le choix fait depuis le début de cette thèse de mener cette étude dans une perspective phénoménologique.

En effet, pour étudier le phénomène de conversion au contact du corps sensible, il m'a fallu procéder d'abord à une conversion phénoménologique qui, comme l'indique Dupeyron (2013, p. 39), n'est « ni réduction ontologique à une essence, ni réduction méthodologique à l'objectivation et à la quantification, ni réduction disciplinaire à un seul champ de connaissances ».

Selon Husserl (2012) une telle réduction demande littéralement de s'arrêter, de suspendre le flux des pensées quotidiennes, faits d'opinions, de croyances et de certitudes afin d'interroger leur prétention à la vérité, de dépister en chacune d'elles un préjugé qui s'ignore. La phénoménologie husserlienne, nous dit Depraz (2006, p. 110), exige d'adopter une triple posture à savoir : *l'époque transcendantale* qui rend possible la suspension de la pensée, *la conversion réflexive* qui permet le changement de regard ainsi que *la variation eidétique* qui ouvre la porte à la libération de tous les possibles à partir des faits.

L'attitude transcendantale, par quoi je ne regarde plus les objets seulement, mais fais retour sur les *actes* grâce auxquels j'atteins ces objets, est création

d'un regard neuf sur le monde : monde et conscience ne s'opposent plus mais s'ouvrent l'un à l'autre et s'inscrivent dans un même champ de « transcendance immanente ». (Husserl, 2012, p.38)

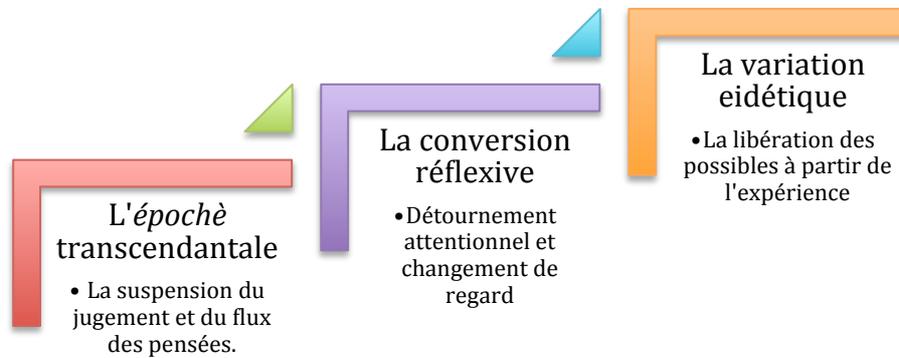


Figure 10 : Les trois postures épistémologiques

i. *L'Épochè phénoménologique*

Le moi qui interrompt toute position sur le monde se met ainsi lui-même en suspens en tant que partie du monde.

Edmund Husserl

La pratique phénoménologique exige donc cette suspension du jugement qui ne peut pas faire l'économie de la conversion du regard. En effet pour revenir au phénomène, le sujet doit renoncer aux attitudes, aux manières d'être et de voir le monde qui habituellement l'empêchent d'accéder aux choses telles qu'elles sont. Ainsi, l'expérience phénoménologique s'accompagne forcément d'une forme de décalage épistémologique.

Pour Michel Camus (1996), la pratique phénoménologique constitue une pratique autoformatrice, auto-initiatique. En effet, la réalisation effective de l'épochè au cœur de la conscience est une véritable maïeutique. Camus parle alors d'une voie comparable à celle qu'évoque Maître Eckhart dans son *Traité du détachement*. Une voie opérative et transdisciplinaire qui va au-delà des disciplines, des cultures et des paradigmes antinomiques. La pratique phénoménologie devient ainsi un art comme le zen ou encore

le yoga qui se pratique dans la nuit de la conscience, beaucoup plus qu'une théorie à enseigner.

ii. *La conversion du regard*

*Le plein de la pensée cache le vide de l'esprit.
C'est en ce dernier que se trouve le sens effectif
d'une vie. C'est en lui que réside la véritable
liberté.*

Pierre Bertrand

Dans la lignée contemporaine de ce que Nathalie Depraz (2004) appelle le tournant pratique de la phénoménologie et dans un accord tacite avec les philosophies orientales qui proposent de saisir l'instant par l'observation plutôt que par l'analyse, le philosophe québécois Pierre Bertrand (2005) consacre un livre entier sur la question de « la conversion du regard ». Il affirme ainsi le primat de la conversion du regard dans toute quête de liberté et de vérité qui ne vise pas une accumulation de savoirs dans la mesure où elle poursuit patiemment le dévoilement de la puissance créatrice du sujet.

Selon Bertrand, la liberté, tout comme la vérité, échappe à toute pensée qui tente de la capturer avec des stratégies de mise à distance ou encore d'objectivation et se donne à une conscience qui arrive grâce à la conversion du regard à entrer en contact avec ce qui est d'instant en instant. La conversion du regard consiste ainsi en *une pratique de vie* et non en *un exercice de la pensée*. Bertrand (2005, p.166) affirme à juste titre que : « La vie échappe à la pensée. » C'est pour cela qu'elle convoque la personne à une conversion attentionnelle qui implique de cultiver ses capacités de perception et d'observation et de suspendre non seulement ses jugements, mais aussi ses habitudes de soumission aux autorités intériorisées (qu'elles soient culturelles, disciplinaires, psychologiques ou religieuses), qui contrôlent la plupart du temps sa vision des choses, des autres et du monde.

Dans le même ordre d'idées, « Bergson définit la philosophie comme une transformation de la perception » (Hadot, 2001, p. 200). Ce qui suppose un grand effort de transformation du regard, afin de se désencombrer de toutes les façons habituelles que nous avons de voir les choses. Ainsi dégagé « de l'artificiel, de l'habituel, du conventionnel, du construit et des préjugés », nous pouvons enfin accéder à une

nouvelle vision de la réalité susceptible de nous apparaître comme « en devenir, en évolution, comme le surgissement d'une imprévisible nouveauté. Un monde, non pas tout à fait mais se faisant » (Hadot, 2001, p.200).

iii. *La libération des possibles inédits*

La prise en compte des variations infinies du réel, [...] suppose une capacité d'imagination dont la force première est en tout état de cause d'excéder la réalité effective pour nous donner d'envisager la pluralité infinie des possibles.

Natalie Depraz

L'objectif de cette pratique philosophique consiste à entrer dans un non-agir, en vue de ne plus vivre sous l'oppression de ce que nous croyons connaître déjà sur nous-mêmes, sur les autres et sur le monde et qui nous voile ainsi la vue tout en limitant le potentiel de libération de notre « espace intérieur du pur *possible* » comme le dit si bellement Nathalie Depraz (2006, p. 109). Pour Bertrand, c'est par la suspension de mes attachements à ce que je pense être, que je peux enfin laisser surgir une autre qualité de vie et accéder à ce qu'il appelle une « intelligence impersonnelle » capable de rester ouverte au caractère mouvant et imprévisible de la vie présent en chaque être humain. « Seul un esprit plus ample que la pensée, à savoir une intelligence impersonnelle, silencieuse, immobile, sans peur, sans espoir et sans désir, peut s'ouvrir à la réalité » (Bertrand, 2005, p. 53). Un tel esprit est non seulement vif et vivant, mais il est aussi en mouvement, il n'est jamais arrêté, jamais fixé à une seule conclusion. Il est à la fois ouvert, apprend et se transforme sans cesse. Le même auteur affirme que lorsque la pensée se calme, qu'elle arrive à faire de la place à une attention, à une observation et à une perception intense de la réalité, cette intelligence impersonnelle se déploie et permet, en plus de voir plus clair, de donner aux problématiques que nous vivons des solutions inédites et adéquates. C'est en ce sens que Bertrand affirme avec force que : « Observer est l'acte de la suprême liberté. » (Bertrand, 2005, p. 24)

Le sujet n'étudie pas vraiment le phénomène, il le vit autant que faire se peut; il ne se place pas à l'extérieur du phénomène, éloigné par la distance objectivante du rapport sujet/objet, il s'approche au contraire de l'intérieur de celui-ci, progressant vers ce lieu d'ordinaire peu exploré. En se convertissant ainsi au phénomène vécu, le sujet peut alors espérer obtenir une expérience et une connaissance d'une qualité différente. (Husserl, 2012. p. 40)

Dans le même ordre d'idées, Alphonse De Waelhens (1953) affirmait qu'une véritable démarche de sens et de connaissance commence lorsque l'homme se rend compte qu'il n'y a pas de monde sans lui, mais qu'il était bel et bien au monde avant d'en prendre conscience. La personne sait ainsi que :

[...] les choses l'enserrent, mais qu'il est seul à les éclairer; qu'il est toujours à leur égard à la fois conditionné et conditionnant, résultat et origine ; que ses œuvres apparemment les plus objectives portent encore la marque de son activité ; que dès lors la vérité ne peut consister à se dire à soi-même un sens que l'objet posséderait en lui-même hors de toute relation à l'homme et tout entier déjà tel que l'homme se le dira. (Alphonse De Waelhens, 1953, p. 59)

C'est en effet cette liberté ultime du sujet qui fait de l'être humain un créateur, un participant à l'édification de soi-même et du monde dans cet acte suprême qui favorise l'ouverture des nouveaux possibles.

4.4.2. *Pour une approche existentielle de la conversion*

C'est l'ensemble du sujet, dans son intégralité existentielle, qui est ici concerné. Toute la personnalité se mobilise dans cet acte de conversion qui va commencer une nouvelle vie.

Robert Misrahi

Inspiré des travaux de Spinoza et de Sartre, Robert Misrahi a élaboré une véritable théorie du sujet ayant pour socle une liberté concrète qui balise et rend possible une éthique de la joie de vivre et d'agir. La question de la conversion existentielle traverse l'œuvre de Robert Misrahi. Il importe de préciser cependant que la conception déployée dans sa pensée est :

[...] humaniste et non pas religieuse ; volontariste et non pas contemplative. Elle est un acte, un travail de l'esprit réfléchi et non pas la réceptivité d'une sensibilité. Elle « réagit », puis elle « agit », elle construit par ses propres moyens. (Misrahi, 2008, p. 73)

Le sujet humain est convoqué ici à prendre conscience de sa propre liberté intérieure qui passe obligatoirement par un retour à soi et la découverte de soi comme être libre. C'est cette liberté qu'il faudra mettre en acte, en mobilisant des potentialités humaines

inhérentes à chacun, en vue de devenir auteur et acteur de son propre changement, édificateur de son propre devenir.

Une telle découverte constitue pour le sujet une invitation à sortir de l'attentisme, à assumer sa responsabilité et sa part active en vue de cesser d'attendre après une intervention divine ou métaphysique. L'être humain peut ainsi commencer à opérer une véritable mutation, un renversement décisif de son propre regard sur lui-même, sur les autres, sur le monde et surtout sur la vie. Fondée sur une liberté reconnue et voulue, « la conversion existentielle est l'acte de retournement absolument radical par lequel un sujet recommence sa vie » (Misrahi, 1969, pp.294-295). Il s'agit d'un acte intérieur et réfléchi, fruit d'une intervention à la fois instantanée et radicale qui fait entrer le sujet dans sa propre souveraineté.

Pour Robert Misrahi, l'expérience de conversion repose sur la possibilité qu'a le sujet à un moment donné de sa vie de faire le choix clair et assumé de vivre une vie qui ne soit plus fondée sur une conception tragique de l'existence, mais plutôt une vie satisfaisante, pleine de sens et qui comble celui qui la vit. Le sujet humain comme envisagé par Misrahi (2011) ne subit pas sa vie, car il n'est pas seulement déterminé par les conditions extérieures. Malgré l'âpreté des contingences de son existence, il a la possibilité et la pleine liberté de changer de regard, de changer de cohérence et de rapport à son existence.

L'être humain est radicalement en mesure de s'instaurer comme origine de sa propre vie : il s'agit de la mise en œuvre et de l'effectuation d'un projet d'autonomie, mais aussi de la visée concrète d'un nouveau contenu qualitatif de l'existence. (Misrahi, 2011, p. 84)

La conversion est une notion paradoxale dans la mesure où elle réfère à une expérience qui comme le précise Misrahi (1999, p.141) est à la fois « mutation radicale et maturation du temps », dans ce sens que l'instantanéité de cette expérience garde une perspective de projet d'existence qui demande du temps et de l'engagement tout au long d'une vie. La conversion constitue donc une expérience ontologique, de sens, de plénitude et d'ouverture :

Dans cette expérience qui est celle de la jouissance, l'individu, comme conscience et comme Désir, déploie l'essence de son être comme l'expérience qualitative, non pas d'un Être transcendant, mais de soi-même comme acte d'être et comme être en acte. (Misrahi, 2009, p. 97)

C'est une expérience humaine qui est à la fois un processus et une mise en acte de soi, un itinéraire et une tâche. Dans l'œuvre de Misrahi, la conversion se présente comme un processus séquencé en quatre étapes successives et cohérentes, qui tracent un parcours existentiel et agissant pour quiconque voudrait cheminer vers une liberté véritable et une joie fondamentale.

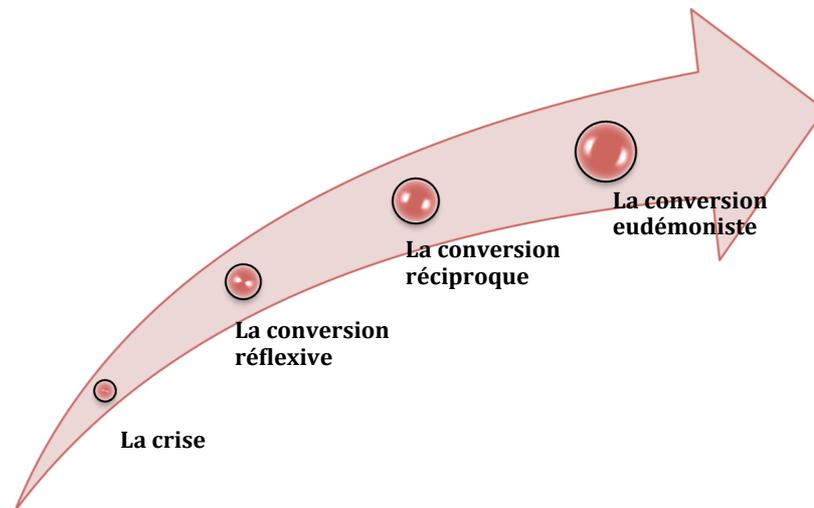


Figure 11 : Itinéraire de conversion existentielle selon Robert Misrahi

4.4.3. *La crise comme expérience première*

La conversion est à la fois courage et invention.

Robert Misrahi

D'après Misrahi, même si souvent la personne n'en a pas tout à fait conscience, la mise en abîme que constitue l'avènement d'une crise dans sa vie spirituelle, personnelle, familiale, professionnelle, culturelle ou nationale constitue un point de départ d'un long chemin de quête de joie et de liberté. À son apogée, la souffrance atteint un seuil extrême. Elle fait apparaître au cœur du sujet, « le sentiment de l'intolérable » et occasionne ainsi une prise de décision. Le sujet se dit : « C'est assez, il faut absolument que quelque chose change. »

La plupart du temps, le sujet ignore qu'il est exactement au bon endroit et qu'il vient de poser ainsi le premier pas d'une liberté qui s'exprime en décidant d'un seuil et d'une limite qui vient d'être atteinte :

La crise apparaît ainsi comme un acte de la liberté. Mais cet acte n'est pas seulement affectif et douloureux, il est aussi réfléchi et intelligent. Le sujet sait alors percevoir le caractère contingent de sa souffrance et, au lieu d'en faire une donnée indépassable de la condition humaine, donnée qu'il faudrait accepter et à laquelle il faudrait se résigner, il sait y voir un moment affectif et existentiel marquant une limite – celle de l'intolérable. (Misrahi, 2011, p. 65)

Ainsi, en posant une limite, la crise permet de voir poindre un nouveau désir, une possibilité inédite pour le sujet de s'engager dans un processus de conversion, un processus de construction d'une vie autre. La crise devient ainsi une occasion pour le sujet d'un retour sur soi.

4.4.4. *La conversion réflexive comme retour à soi*

La conversion est aussi la décision brusque et radicale de travailler en effet, à la transformation du monde et à la reconstruction du sujet.

Robert Misrahi

Si la crise ramène le sujet à lui-même, par le biais de l'expérience de l'intolérable, elle est aussi le début d'un travail de la pensée. Un mouvement réflexif s'enclenche dès que le sujet prend la décision de changer des choses. À cette étape de ce processus encore embryonnaire, il prend pleinement conscience de son pouvoir créateur, ce qui lui permet de passer « de la passivité des pensées et des désirs à l'activité créatrice de la pensée et du Désir » (Misrahi, 2008, pp. 78-79). La conversion réflexive constitue une occasion de revisiter autrement l'idée généralement admise selon laquelle l'être humain est captif de ses déterminismes. Misrahi affirme avec force que même nos stratégies d'adaptation sont le fruit de notre propre création. C'est avec radicalité qu'il répète sans cesse : « C'est *moi* qui fais les déterminismes, ce n'est pas le déterminisme qui me fait. » (Misrahi, 2013, p.470)

La conversion réflexive constitue une phase capitale dans la pensée de Robert Misrahi dans ce sens qu'elle ouvre la voie à la prise de conscience du sujet de son propre pouvoir créateur. Le sujet réalise ainsi qu'à chaque moment de son existence, il crée littéralement son environnement, parfois à son insu, en donnant du sens à son existence, aux événements, aux choses qui l'entourent, comme à ses relations avec les autres et avec le monde. Ainsi, il importe de préciser que cette première conversion qui se présente sous forme d'un *retour sur soi* n'a rien du dévoilement de nos traits de caractère, mais plutôt celui de notre *pouvoir créateur*.

L'enjeu consiste ici à sortir de la tentation de considérer les points de vue que nous avons sur la vie, les autres, les choses et le monde comme quelque chose d'objectif, d'indépassable et d'inchangeable. C'est dans cette perspective que la capacité de changer de regard devient d'une importance incontestable, car elle devient ainsi une manifestation tangible de notre liberté créatrice. Si le sujet arrive à réaliser ne fût-ce qu'une fois cet exploit, il a la preuve qu'il pourra le refaire dans le futur tout comme il semble l'avoir fait pour ses expériences passées. Misrahi nous exhorte ainsi à changer notre mauvaise foi originelle et primitive, qui est fondamentalement une paresse existentielle afin de nous redécouvrir à l'origine de ce qui nous arrive, à la source même de cela que nous appelons déterminisme.

4.4.5. *La conversion réciproque comme ouverture à l'autre*

La relation, antérieure à chaque Je et condition de son émergence, est donc en même temps une création de chacun des sujets. Cette création est la condition de chaque moi comme sujet; elle est donc la relation elle-même en tant qu'activité.

Robert Misrahi

Dans la pensée misrahienne, la conversion réciproque, qu'il nomme aussi « conversion à autrui », constitue une étape déterminante d'un itinéraire de liberté. En effet, puisque le sujet se pose lui-même comme centre créateur avec un pouvoir de déterminer les significations et les valeurs qui guident son existence, il convient dans son processus de poser *l'autre* également comme tel. La conversion est alors envisagée comme un véritable mouvement de reconnaissance, l'autre est désormais vu et considéré non plus

comme une ressource utilisable, mais bien comme un centre de signification capable également de créer sa vie et ses valeurs et ainsi de fonder sa vie par lui-même.

Dans cette perspective :

L'attention, la pensée, l'action du sujet ne considèrent plus l'autre comme élément d'une perception, ou comme objet social, ou comme « ressource » à utiliser ou à évaluer ; elles ne le considèrent plus comme objet extérieur à connaître [...], elles ne le considèrent pas comme le résultat biologique et sociologique d'une histoire, elles le considèrent comme un sujet. (Misrahi, 2008, p. 85)

Il y a donc ici un renversement radical du rapport à l'autre. Un tel retournement constitue la condition de possibilité d'une relation *tout autre*, une rencontre de sujet à sujet, qui rappelle que tout comme moi, l'autre est libre et valable. « La rencontre est à la fois le fruit et le lieu d'une décision. Celle-ci est radicale. » (Misrahi, 1999, p.144) C'est grâce à cette décision choisie et assumée qu'il devient possible d'atteindre une véritable relation de réciprocité où l'essence de la relation n'est plus le conflit, ou encore des rapports de force, de domination et de soumission, mais bel et bien la possibilité d'un rapport créateur avec autrui. L'autre est ici perçu comme cet être placé là, et qui déploie devant mes yeux une manière de vivre et de penser dont il est la source, le créateur. C'est la reconnaissance de cette souveraineté des sujets que nous sommes qui rend nos rapports réels.

Dans la rencontre d'un Je et d'un Tu, ce qui se déploie est la confirmation, la reconnaissance et par conséquent la création de chacun par l'autre, et cette création de l'autre devient la tâche et la responsabilité de chacun. Chacune des consciences qui entre dans la relation est responsable de l'autre, elle a à « en répondre » puisque c'est de l'attitude de cette conscience que dépend le fait que l'autre soit réduit à l'état d'objet connaissable, exploitable ou élevé au statut de personne libre et de sujet. La responsabilité est précisément cette conscience éthique qui décide librement d'entrer dans une relation Je-Tu afin de s'élever elle-même et d'élever l'autre au stade de sujet véritable, capable de se relier au monde et d'y déployer sa joie. (Misrahi, 1999, pp. 143-144)

La conversion à autrui nous convie donc à prendre conscience de l'autonomie créatrice de l'autre et à prendre notre responsabilité en vue de fonder sa liberté et sa responsabilité comme prémisses de départ de toute relation et comme condition de notre

propre liberté. Ainsi, l'autre incarne devant moi un véritable sujet qui n'est pas commandé par son passé et les multiples déterminismes qui dicteraient sa vie.

Si tel était le cas, nos rapports ne seraient qu'illusoire, car ils manifesteraient la rencontre d'êtres privés de toute liberté. La conversion réciproque est non seulement une relation, mais aussi une responsabilité, une éthique. Le monde issu de la rencontre est *un monde à construire* et non *un fait* à constater. Il faut donc que « l'autre soit une source et une force pour que je puisse moi-même me faire substance primordiale et mercure originel » (Misrahi, 2010, p.113).

4.4.6. *La conversion du désir comme jouissance du monde*

La joie, c'est le don réciproquement effectué sans calcul. [...] L'utopie est l'anticipation réfléchie et bien structurée d'un possible de l'humanité.

Robert Misrahi

La question de la conversion du désir est envisagée comme une étape ultime de la conversion philosophique et existentielle misrahienne. Il s'agit avant tout d'un choix éthique, d'une décision irrévocable de s'assumer comme sujet et comme désir qui va vers la joie et donc vers la jouissance, comme acte de la personne tout entière ; un acte à la fois charnel et spirituel. Comme le dit si bien Robert Misrahi, la conversion du désir consiste à reconnaître que notre destination est la joie.

Le fondement de la conversion du désir repose ainsi dans le renoncement à une vision tragique du monde et de l'existence. La conversion du désir implique le refus d'une conception du monde selon laquelle l'essence du désir serait le manque et l'insatisfaction alors que notre vie serait vouée indéniablement à la souffrance. Misrahi ne défend pas le déni ni l'inconscience face aux drames qui sévissent dans notre monde. Il nous invite simplement à renoncer au tragique de l'existence et à ne plus nous attacher à l'idée de la nécessité et de l'inéluctabilité de la souffrance.

Fidèle à Spinoza, Misrahi (2013, pp.485-486) affirme que : « L'essence du désir c'est la joie. » En effet, il voit dans le désir – dont l'essence est la plénitude – et dans la joie, le

chemin vers un accroissement de l'être, une intensification de soi, de l'estime de soi, de la validité de soi.

Pour ce philosophe, par-delà le courage, la patience et la résistance face aux idées préconçues, la conversion du désir place le bonheur et la joie au centre de notre fondement, à la fois comme essence, comme tâche essentielle et comme chemin susceptible de nous conduire à la plus grande splendeur et à la plus grande liberté que nous pouvons légitimement espérer.

4.5. *Regards croisés sur le phénomène de conversion*

La conversion a changé un monde ancien terne pour un nouveau dans lequel le converti est un autre en profondeur tout en étant le même en apparence. C'est une véritable aventure psychique, le retournement du célèbre « je est un autre » : l'autre est devenu je.

Jacqueline Barus-Michel

Si dans les sections précédentes de ce chapitre j'avais pour ambition de croiser les regards sur le phénomène complexe de la conversion, de l'antiquité à nos jours et à travers des voies trans-séculaires, je tenterai sommairement dans les sections à venir d'accueillir et de faire dialoguer des points de vue issus de différentes disciplines ou cultures. J'exposerai ainsi la vision de quelques penseurs contemporains issus du vaste champ de connaissances propre aux sciences humaines et sociales, qu'ils soient issus de l'histoire des religions, de la psychologie, de la sociologie, de la psychosociologie, de l'anthropologie, ou qu'ils soient tout simplement transdisciplinaires.

En effet, comme l'avancent Fadil & Roucoux (2014)⁴⁷, il convient de constater, comme Albert, Brandt & Fournier (2009) et comme Bakhouché, Fabre & Fortier (2012), que « la conversion a acquis un intérêt scientifique croissant au cours du XX^e siècle, en

⁴⁷ Argumentaire d'appel à contribution pour une publication dans la Revue de philosophie féministe et théorie queer (CSS), revue héritière des pensées critiques sur le thème de : *Conversions : religions transmutations et politique*. <http://commentssortir.org/2014/02/08/cfp-conversions/> consulté le 13 février 2015

dépit de la sécularisation de nos sociétés et du déclin de l'influence religieuse sur les individus ».

Dans le même ordre d'idées, il importe de souligner avec Starbuck (1901) et Clark (1929) que les premiers travaux portant sur l'expérience de conversion s'inscrivaient dans la tradition chrétienne. Ils envisageaient ce phénomène sous l'angle de l'extase, de l'éveil ou encore de l'illumination divine. La conversion était ainsi considérée comme une expérience inattendue et instantanée.

Ce n'est qu'au siècle dernier que les phénomènes de conversion ont commencé à intéresser différents chercheurs issus de divers domaines de connaissance. En effet, comme le suggèrent les principales recherches américaines (Lofland, 1977; Lofland et Stark, 1965; Snow et al., 1980), c'est avec l'avènement de la Modernité, surtout depuis la séparation de l'Église et de l'État en occident et sous l'influence de la multiplication de nouveaux mouvements religieux, que des modèles inédits de l'expérience de conversion ont émergé.

4.5.1. *La conversion religieuse selon William James : une expérience intime*

Notre imaginaire est peuplé de scènes de révélation ou d'illumination qui, de Saint Paul à Claudel, de Saint Augustin à Pascal, de Saint François à Verlaine, nous inclinent à penser que le sens d'une vie peut radicalement changer, en un instant de pivotement.

Emmanuel Godo

Le philosophe et psychologue américain, William James, considéré comme l'un des pères fondateurs du pragmatisme américain et de la psychologie contemporaine, occupe une place de pionnier sur le territoire des études consacrées à l'expérience subjective de conversion religieuse. Passionné par la vie intérieure, voire fasciné par le mysticisme, William James a été le premier chercheur en sciences humaines à s'intéresser dès le début du siècle dernier aux phénomènes de conversion religieuse, tels que vécus et décrits par ceux qui disent en faire l'expérience.

James (2001, p. 70) a pris soin de distinguer les dimensions intérieures des dimensions extérieures de la religion, par exemple : « les systèmes théologiques, les institutions ecclésiastiques ainsi que les traditions religieuses ». Il n'a pas voulu faire une étude des religions ou même du fait religieux à la manière des sociologues ou des historiens. Il s'est plutôt intéressé à la dimension intérieure de l'expérience religieuse, c'est-à-dire, aux impressions, aux actes, aux vécus intimes, à une expérience spécifique qu'il nomme sentiment religieux. Pour lui, « le sentiment religieux constitue, chez celui qui l'éprouve, une nouvelle source d'énergie, un accroissement absolu de la vie » (James, 2001, p. 84).

Pour James, un tel sentiment ne peut se créer volontairement, car il s'agit d'un don de notre organisme si nous pensons comme les physiologistes ou encore de la grâce divine comme diraient les théologiens. James (2001) envisageait la conversion religieuse comme une expérience intimement vécue et qui se manifeste comme suit :

Quand l'âme, après une lutte intérieure où dominait le sentiment de sa faiblesse et de son malheur, trouve le bonheur et l'harmonie dans l'intuition des réalités religieuses, nous appelons ce passage, lent ou rapide, une conversion. (James, 2001, p. 203)

Dans sa conception de l'expérience de conversion religieuse, James souligne l'importance du passage d'un état inférieur (souvent marqué par la tristesse et la désespérance) à un état supérieur de libération, de joie, d'harmonie. Ce qui pourrait faire penser au *conatus* spinoziste. Seulement, ce qui se présente dans l'idée de la conversion religieuse comme une grâce divine est fondamentalement conçu chez Spinoza, comme chez les autres philosophes de l'immanence, comme un effort propre à l'humain, une tendance naturelle à persévérer dans l'existence qui a comme conséquence *l'intensification de la joie d'exister*.

Dans cette perspective, James avance qu'il y a au moins deux manières de s'affranchir de ces émotions négatives ou inférieures : soit elles s'épuisent d'elles-mêmes au fur et à mesure de la vie de la personne et laisse la place libre à une émotion supérieure qui se déploie, soit l'émotion supérieure s'impose puissamment dans la conscience du sujet en pulvérisant les barrières qui empêchaient son passage, tout en produisant une véritable expérience de conversion.

Sous l'inspiration de la psychologie anglaise contemporaine, James (2001) voit le phénomène de conversion religieuse comme une transformation du champ de conscience de la personne. Pour cet auteur, un sujet humain traverse forcément tout au long de sa vie différents champs de conscience. Chacun de ces champs porte en lui un centre de perspective déterminé par les goûts, les passions, les intérêts momentanés et/ou permanents du sujet. Ainsi, plus ou moins rapidement selon les personnes et les circonstances, le centre de perspective peut se modifier avec le temps. Ce qui était jusqu'alors digne d'intérêt pour la personne devient beaucoup moins significatif alors que d'autres préoccupations ou valeurs prennent une valeur augmentée. C'est cette donnée psychologique qui amène James (2001, p. 208) à proposer une autre définition de la conversion. Considérant l'importance du groupe d'idées, de valeurs et de sentiment qui domine la pensée d'un être humain, il avance que : « La conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle. » (James, 2001, p. 208)

Il est clair qu'un tel passage représente une transformation de taille qui demande à la personne de s'adapter de se réorganiser autour de ce nouveau centre de perspective qui constituera désormais son nouveau moteur de vie.

4.5.2. *La question délicate de la conversion de masses*

La conversion de masse évoque des entreprises de conversion de masse reposant sur la force, à l'exemple de la conquête musulmane ou de la christianisation des Saxons par Charlemagne.

Isabelle Poutrin

Précisons que dans le cadre de cette recherche, nous n'avons pas l'intention d'aborder en profondeur un phénomène que nous ne pouvons cependant pas passer sous silence, à savoir les opérations de conversions forcées ou de masses. Les efforts de convertir des peuples entiers à une religion ou encore à une autre forme d'idéologie comme on peut le voir dans des opérations de colonisation ou d'acculturation sont désignés à juste titre par Isabelle Poutrin (2014) comme des stratégies de manipulation ou encore d'encapsulation.

L'encapsulation consiste à isoler le converti potentiel des communications avec l'extérieur soit par la distance physique (monastère) soit par la distance sociale (vêtement spécifique, activités prenantes), soit par la distance idéologique (inculcation d'un système de pensée fermé et rigide). L'encapsulation n'est pas nécessairement coercitive : c'est un procédé pédagogique classique qui, selon la nature et son degré, peut afficher des formes très coercitives.⁴⁸

Dans de tels contextes, la conversion ne constitue plus du tout une expérience intime, individuellement vécue ou consentie, ni une expérience volontairement recherchée. Comme ce fut le cas dans la christianisation massive de l'Empire romain, de l'Afrique, des peuples indiens d'Amérique et des peuples premiers d'Océanie, les personnes sont alors forcées par un pouvoir coercitif qui vise des changements collectifs et à long terme, à adhérer à une religion ou une vision du monde qui n'est pas nécessairement cohérente avec leurs désirs, histoires ou projet individuels et collectifs.

Il faut noter cependant que la conversion de masse ne constitue pas toujours une contrainte, car il peut s'agir aussi des mouvements de révolution comme dans ce cas raconté par Zhargalma Dandarova (2009, p.267) à propos d'une situation de conversion de masse de 380 000 intouchables au bouddhisme, initiée en 1956 par le Dr Ambedkar, juriste et homme politique indien, lui-même issu de la caste des intouchables.

Cette question de conversion de masse est fortement interpellatrice, particulièrement par sa face ombrageuse qui annule la liberté de l'autre, qui « viole son imaginaire » comme dit si bien la psychosociologue, écrivaine et militante Malienne Aminata Traoré (2002), à propos des œuvres colonisatrices de l'occident envers les autres peuples, surtout les peuples du sud.

En effet, l'acte d'accompagnement tout comme l'acte éducatif comme le propose le chercheur et pédagogue Philippe Meirieu (1992) consiste à vouloir d'une manière ou d'une autre transmettre ce que l'on suppose être « bon » pour autrui, les valeurs

⁴⁸ Isabelle Poutrin, « Qu'est-ce que la conversion? Du côté de la psychologie religieuse », *Conversion/Pouvoir et religion* (Hypotheses.org), 31 mars 2014. [En ligne] : <http://pocram.hypotheses.org/118>

auxquelles on croit, les savoirs que l'on imagine indispensables à sa croissance, à son déploiement et à son inscription sociale et professionnelle.

Nous sommes proches de ce territoire que nous avons identifié comme étant celui des conversions coercitives. Sur le plan éthique, une telle situation questionne forcément tout être humain qui s'engage dans les métiers éducatifs et d'accompagnement. Dans cette perspective, rappelons la force de la pensée de Misrahi, surtout lorsqu'il pose la « conversion à autrui » comme gage du respect de la liberté de l'autre, jusque dans l'accompagnement des processus éducatifs et de conversion. Nous reviendrons plus loin sur les enjeux humains, relationnels et éthiques d'un accompagnement qui a un souci de discernement et qui veille en permanence en vue de laisser à autrui sa liberté. Ici, la prise en compte de l'altérité, de la différence de l'autre et de sa liberté fondamentale constitue un impératif inflexible.

4.5.3. *Se convertir volontairement ou s'abandonner à sa conversion*

Lorsque l'expérience de conversion survient, la vie du converti qui sort de sa très transitoire sidération ne peut plus avoir d'autre orientation que d'être soumise à cet Autre qui s'est manifesté en lui dans une exigence vitale.

Paul Claudel

À la suite du psychologue et philosophe Starbuck (1901), James identifie deux types de conversion, à savoir la conversion *volontaire* et la conversion *spontanée*. Pour ces deux auteurs, il arrive que la personne se sente dans l'urgence, pour ne pas dire dans l'exigence de changer de vie. Nous sommes alors dans une expérience de *désir de conversion*. Si face à une telle urgence certains amorcent un processus psychanalytique ou formatif, il arrive – et c'était encore plus fréquent au début du siècle dernier – que la personne passe par une affiliation, une adhésion à un ensemble de valeurs, de préceptes ou de dogmes propres à une institution ou encore à une tradition religieuse. Par ailleurs, ce qui m'amène à m'interroger en ces temps de flambée de l'intégrisme religieux et d'adhésion à des dogmes fondamentalistes qui se trouve en permanence sur la scène sociopolitique, ce sont ces jeunes qui se convertissent au djihadisme par exemple, sont-ils victimes de campagnes d'endoctrinement ou existentiellement épuisés par l'absence de sens qui étouffe nos sociétés du vide, comme dit si bien Yves Barel (1984)? Et si,

comme en fait l'hypothèse le sociologue des religions Olivier Roy (2014) dans son ouvrage *En quête de l'orient perdu*, cette absence de sens et ce vide spirituel rendait nos jeunes encore plus vulnérables dans leur recherche de moyens de changer des choses, comme ont fait des révolutionnaires de toutes les époques?

Mue par son désir de conversion, la personne s'engage dans un processus d'apprentissage de nouveaux repères, codes et pratiques et s'insère ainsi dans de nouveaux réseaux relationnels qui sont porteurs de la vision du monde dont elle souhaite s'approprier. C'est la nouveauté qui peut justifier aux dires de plusieurs sociologues, le fait que dans ce type de contexte, les convertis manifestent encore plus de zèle que les gens qui sont nés et qui ont grandi dans la culture que rejoignent les nouveaux convertis.

Au-delà de ses engagements volontaristes, il arrive que la conversion advienne d'une manière *spontanée*, sans que la personne le désire ou fasse un quelconque effort pour que ça se produise. Les défis sont alors différents. L'enjeu majeur de la personne consistera ici à apprendre le consentement, à développer les aptitudes à *s'abandonner*, à *se laisser faire* par cette expérience involontaire, inattendue et transformatrice qui la traverse et la fait subitement ou progressivement advenir à son devenir. « Il faut renoncer, dit Starbuck, à la volonté personnelle. Dans bien des cas, le soulagement s'obstine à ne pas venir tant que l'individu ne cesse pas de faire effort. » (James, 2001, p.219)

Les travaux de James m'ont particulièrement intéressé dans la mesure où il a accordé toute son attention à ce deuxième type de conversion. Ses recherches interrogeaient la dialectique entre la volonté personnelle du sujet et cette expérience presque accidentelle qui survient sans être attendue et sans que le sujet soit forcément préparé à la recevoir. En effet, dans ce type de conversion, la personne est surprise et prise au dépourvue par la présence en elle de forces qui semblent se diriger vers un sens ou un résultat déterminé qui diffère de celui que la personne aurait pu souhaiter, nommer ou élaborer pour elle-même.

[...] ces forces organiques convergent vers un résultat qui souvent n'est pas le même, et qui est toujours mieux déterminé que l'idéal conçu, médité,

voulu par la conscience claire. Voilà pourquoi le moment vient où l'impulsion volontaire peut contrarier ces forces profondes, parce qu'au lieu de leur être parallèle, elle leur est oblique. (James, 2001, p. 220)

Le projet, l'enjeu ou le défi pour la personne qui ce type d'expérience est donc celui de se laisser faire et de faire confiance à cette « puissance supérieure »⁴⁹ qui surgit depuis les profondeurs de la personne et qui est garante d'une vie radicalement neuve et d'une personnalité renouvelée. Starbuck (James, 2001, p. 221) parle en ces termes de cette qualité de lâcher-prise qui permet l'émergence de la nouveauté : « S'abandonner ainsi, c'est entrer dans une vie nouvelle, centre d'une nouvelle personnalité; c'est vivre consciemment, en toute réalité, d'une vie considérée jusque-là du dehors, abstraitement. » (Starbuck (1901) cité par James, 2001, p. 221)

Pour James, si la théologie et la psychologie s'entendent sur l'existence de forces qui sont extérieures à la conscience claire de la personne, leurs conceptions diffèrent. Pour la théologie, il s'agit de la manifestation transcendante d'un Dieu tandis que la psychologie parle de forces subconscientes et qui sont immanentes à l'individu.

Dès le début de cette recherche, la préoccupation majeure qui me porte à ce sujet consiste à tenter de circonscrire la part active du sujet dans les processus de conversion qui exigent cependant un *savoir-se-laisser-faire*, un *savoir-s'abandonner*.

4.5.4. *Processus de conversion : résistance et défi de consentement*

Avec sa conversion, la vie de l'individu bascule : ce qui était soi, présent, chaud, proche, évident, devient lointain, froid, désuet...

William James

Les travaux de James avaient pour objectif la description et la compréhension du phénomène de conversion religieuse. Ses observations lui ont permis de constater que tous les témoignages convergent sur la présence d'un fort sentiment d'être habité et

⁴⁹ Ce type de force est associé dans l'œuvre de James et Starbuck tantôt à une extériorité divine, tantôt aux forces subconscientes immanentes à la personne selon qu'on est dans une interprétation théologique, psychologique ou philosophique.

guidé de l'intérieur par une puissance supérieure qui procure à la personne un sentiment de sécurité, d'audace et de confiance face à la vie présente et à venir.

En effet, l'état d'inquiétude antérieur fait place dans l'expérience de conversion à une nouvelle confiance et une capacité inédite d'acceptation de la vie telle qu'elle est. Les personnes se découvrent alors spectatrices de ce qui leur arrive au moment fort de leur conversion. Percevant une réalité jusque-là inconnue, un nombre élevé de témoignages parlent d'une nouvelle nature qui leur est octroyée et qui leur permet d'accéder à un sentiment de justesse et de se sentir à leur juste place au cœur de leur propre vocation. De telles expériences s'accomplissent souvent dans une joie débordante, voire extatique, vécue et reconnue par la personne comme un sceau de sa conversion.

Si dans l'instant l'expérience de conversion est perçue avec une intensité qui la rend évidente, accompagner ses effets dans le temps ne constitue pas nécessairement une mince entreprise. En effet, les conversions soudaines sont la plupart du temps suivies de bien des rechutes et de bien des reculs. Il semble important de souligner cependant que ce qui importe dans ces cas, ce n'est pas tant la durée que la nature et la qualité de l'expérience. Pour James (2001, p. 257) : « Toutes les fois que l'homme cherche à s'élever plus haut, il est sujet à des chutes et à des rechutes. »

Citons à titre d'exemple des expériences d'amour qui ne se présentent jamais comme une réalité immuable ou éternelle et qui révèlent pourtant à l'homme – aussi longtemps qu'il ait réellement vécu – des idéaux nouveaux et lui donnent des ailes pour y parvenir. « Il en est de même de la conversion religieuse : si elle révèle à l'homme, ne fût-ce qu'un instant, le niveau spirituel le plus haut qu'il puisse atteindre, cela lui donne une valeur qu'aucune rechute ne pourra détruire. » (James, 2001, p. 257)

C'est en s'appuyant sur les Confessions de St-Augustin que James (2001) a tenté de comprendre et de mieux éclairer les enjeux, les défis, tout comme les processus de résistance au changement qu'il rencontrait dans les témoignages recueillis au cours de son étude. St-Augustin exprime magnifiquement bien ce long et sinueux processus d'accueil et d'intégration d'une expérience forte et inédite qui apparaît soudainement, tout en ouvrant la personne sur une nouvelle instance intérieure d'ordre spirituel et en

tendant d'instaurer une nouvelle organisation de la personnalité du sujet, une réelle transmutation de sa manière d'être au monde.

La volonté nouvelle qui avait commencé d'exister en moi... n'était pas encore capable de triompher de l'autre plus ancienne et partant plus forte. Aussi mes deux volontés, l'une vieille, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle, se combattaient, et par leur discordance déchiraient mon âme. (Les Confessions de St-Augustin, citées par James, 2001, p. 187)

Par-delà le fait qu'il se reconnaissait davantage dans cette volonté spirituelle qui émergeait en lui et malgré son désir d'embrasser cet espace intérieur ouvert par la conversion, St-Augustin exprime avec justesse la force des habitudes et l'attachement aux anciennes identifications. Bien malgré lui, il assistait à l'emprise de ses vieilles manières d'être au monde qui freinaient ainsi son processus de transformation :

Et cependant, l'habitude s'insurgeait de plus belle, armée contre moi par moi, car c'est volontairement que j'étais parvenu là où je n'aurais pas voulu [...] Encore enchaîné à la terre, je refusais de combattre de ton côté et je craignais d'être déchargé de toutes mes chaînes, autant qu'il eût fallu craindre d'en être chargé... Les pensées que j'élevais vers toi étaient semblables aux efforts de ceux qui veulent se réveiller et se replongent dans le sommeil qui les accable. [...] Plus je voulais approcher l'instant décisif où j'allais devenir un autre être, plus il me remplissait d'effroi. (Les Confessions de St-Augustin, citées par James, 2001, p. 188)

Cette explicitation de l'expérience de St-Augustin nous met d'emblée sur la piste de la recherche de conditions pertinentes et efficaces pour l'accompagnement des processus de conversion, autant pour l'équilibre du sujet que pour une articulation cohérente dans ses rapports avec les autres.

4.5.5. *Accompagner les processus de conversion : un défi psychosociologique*

La conversion s'accompagne souvent d'un départ pour le désert. [...] la conversion ne débouche pas sur une vie tranquille, elle exige que le converti se consacre avec ardeur à ce qui est devenu le centre de sa vie psychique et sociale.

Jacqueline Barus-Michel

D'après la psychosociologue Jacqueline Barus-Michel (2009), les phénomènes de conversion, qu'ils soient intellectuels, esthétiques, politiques, religieux ou idéologiques, impliquent un retournement identitaire radical, parfois inattendu et instantané, souvent vécu comme une deuxième naissance, une réorientation fondamentale de la direction de notre vie comme disait Emmanuel Congar (1960). La vision de Barus-Michel sur les processus de conversion entre en résonance avec le concept d'expérience fondatrice introduit par Marie-Christine Josso (1991) dans le champ de la formation des adultes et qui met l'accent sur les moments forts qui produisent un impact et bouleversent non seulement le sens et la cohérence d'une vie, mais aussi les critères à partir desquels est fondée cette cohérence. Ainsi, ce type d'expérience rend possible « un changement de point de vue de soi sur soi, comme un changement de point de vue sur la façon de conduire sa vie et de se donner forme » (Josso, 2011, p. 205).

La plupart du temps, la conversion, tout en ouvrant le sujet à une expérience d'intensification du sentiment d'exister, le plonge dans une sorte de perte de repères, qui fait qu'il peine à se reconnaître. Il peut vivre ainsi une forme de désorientation et de désaffiliation par rapport à ses communautés d'appartenance. À l'instar de Barus-Michel (2009), Stéphane Laurens (2009) affirme que la dimension radicale du changement vécu dans les expériences de conversion rend celui-ci à la fois surprenant et bousculant pour le converti tout en étant déconcertant pour ses proches qui assistent, constatent et parfois subissent les effets de ce changement radical.

De tels phénomènes questionnent également les psychosociologues et autres accompagnateurs de changement qui sont confrontés, autant dans leurs théories que dans leurs pratiques, à la question de la non-permanence de nos identités et de nos

appartenances ainsi qu'aux défis d'accompagnement que ces situations présentent aux personnes, aux professionnels et aux communautés.

C'est dans cette perspective que cette recherche s'inscrit, elle se préoccupe de la question de création des conditions d'accompagnement des processus de conversion. Barus-Michel (2009) rappelle à ce propos que toute traversée d'une expérience de conversion présente au moins trois étapes clés qu'elle désigne comme suit : un *état premier*, une *révélation* et enfin *l'engagement postrévélation*. Chacune de ces étapes présente des caractéristiques et défis d'accompagnement particuliers que nous avons synthétisés dans le tableau suivant :

Tableau 5 : L'itinéraire de conversion chez Jacqueline Barus-Michel (2009)

Les étapes du processus de conversion	L'état premier	La révélation	L'engagement postrévélation
Leurs caractéristiques	<ul style="list-style-type: none"> • Sentiment de vide, de déception ou de tristesse • Une vie d'ennui, vécue sans engagement, sans élan émotionnel • Une aversion ou une indifférence prononcée pour l'expérience qui sera au centre de la révélation (passion, idée, religion) 	<ul style="list-style-type: none"> • L'apparition d'un évènement ou une rencontre qui crée de la nouveauté au point de bouleverser une vie • Émergence d'une personnalité inédite depuis laquelle le sujet réinterprète sa vie passée tout en accueillant de nouvelles promesses d'avenir • Un sentiment d'apaisement et un constat de résolution des problématiques antérieures • Changement radical, global et intégrateur • Coïncidence de l'affect, de l'intelligence et d'un puissant sentiment d'exister et d'évidence 	<ul style="list-style-type: none"> • L'émergence d'une nouvelle cohérence de soi et du monde et d'un nouvel univers nouveau et inattendu • La globalité de la vie du sujet est revisitée depuis sa nouvelle vision du monde • Besoin de s'engager dans le monde par des actes et des causes qui témoignent de la nouveauté du sujet et de ses possibilités inédites • L'apparition des moments de crises : faites de sentiments de doutes, d'ambivalences inconfortables, d'impression de désorientation, de régression, ou encore de perte de repères • L'engagement et la fidélité à la nouveauté révélée constituent un véritable antidote à la désorientation et une belle voie de passage à la nouvelle vie qui cherche son chemin
La part active du sujet	<ul style="list-style-type: none"> • Le désengagement • L'indifférence affichée • L'ennui • L'attente • Intérêts dispersés et une forme de tâtonnement qui témoigne d'une soif de sens et d'absolu 	<ul style="list-style-type: none"> • Apprendre à se laisser faire • Apprendre à s'abandonner à son expérience • Apprendre à suspendre le connu pour accueillir la nouveauté • Déployer un effort réflexif et dialogique pour intégrer son expérience 	<ul style="list-style-type: none"> • La nécessité de rester vigilant et de rester fidèle à sa nouveauté émergente • Accueillir sans jugement et avec bienveillance et patience la résurgence des états antérieurs

5. Vers quelle ouverture?

Au bout de ce mouvement de problématisation théorique, je ne clôture rien, je ne suis qu'à la bordure d'un nouveau commencement. Il me semble pertinent de revenir ici sur la complexité et les spécificités des processus de conversion envisagés d'une part, à la manière de la *métanoïa* chrétienne, de l'*epistrophê* grec et de la *techouva* juive, et d'autre part, éclairées par les penseurs contemporains qui insistent sur l'exercice de la liberté du sujet dans sa propre transformation. Rappelons par ailleurs que c'est la dimension radicale et cette dialectique entre l'inattendu et le choix ultime du sujet qui m'ont fait recourir au concept de conversion plutôt qu'à celui de changement ou de transformation que j'utilise d'habitude.

À l'orée de la partie à venir qui va constituer le cœur de cette thèse en termes de présentation et d'interprétation de mes données, il me faut rappeler qu'à l'instar de St-Augustin, James (2001), Congar (1960), Barus-Michel (2009), Laurens (2009) et Chalier (2011) reconnaissent le défi que constitue pour le sujet l'intégration d'une expérience de conversion dans sa vie quotidienne.

C'est dans cette optique que je me suis proposé, dans le cadre de cette étude, de comprendre les défis et les enjeux à l'œuvre dans des processus de conversion en vue d'éclairer les stratégies, les attitudes et les actes à déployer dans son accompagnement. En effet, dès le début de cette recherche, je savais bien que le sujet n'est pas nécessairement maître des conditions d'apparition et des contenus de son expérience de conversion. Je portais cependant la question de la juste part du sujet qui apprend à se laisser faire par son expérience et qui doit aussi s'engager dans la création des conditions pour d'une part, accompagner dans le temps ce qui se donne à vivre au cœur de son processus de conversion, et d'autre part, pour déployer et incarner la mutation qui est en train de s'opérer dans sa vie et dans ses manières d'être au monde.

En effet, comme le souligne Stéphane Laurens (2009), du point de vue des théories et des pratiques de la psychosociologie, il importe de se demander :

- Comment l'individu peut-il s'adapter à l'abandon de ce qui l'a façonné, de ce qui lui a permis de vivre, de voir et de penser le monde jusque-là?

- Comment peut-il adopter des valeurs, des normes, des pratiques et des visions du monde qui sont si étrangères, voire même inadmissibles pour ses *alter ego*, ainsi que ses communautés d'appartenances premières?
- Comment du point de vue psychologique une personne peut-elle survivre à un changement aussi rapide, profond et important?
- Et sur le plan relationnel, comment peut-elle négocier sainement les effets que sa mutation crée dans ses interactions avec les autres et avec le monde?

C'est avec ce type de question que je me suis engagé avec curiosité, rigueur et constance dans une démarche d'auto-accompagnement à la suite d'un chemin de conversion vécue au contact d'une expérience sensible déterminante. Comme précédemment précisé, j'ai choisi de poser sur ma situation un regard psychosociologique, d'aller à la rencontre des défis d'accompagnement que me présentait mon chemin singulier tout en restant vigilant pour ne pas sortir de la cohérence du paradigme du Sensible.

Par ailleurs, comme je l'ai montré dans la section portant sur le modèle de la modifiabilité perceptivo-cognitive et comportementale développé par Danis Bois, la cohérence du paradigme du Sensible, précisément, me dote non seulement de potentialités perceptives, mais de notions et de modèles qui me permettent d'entrer dans les processus spécifiques de l'expérience de conversion dont je veux rendre compte. En particulier, les dimensions cognitivo-comportementales sont au cœur des questionnements, choix et ajustements par lesquels je suis passé, au contact de l'expérience fondatrice survenue en introspection sensorielle et qui fait la pierre angulaire de ce travail doctoral.

Fort de l'ensemble de cet éclairage notionnel et d'un ancrage disciplinaire qui entrelace principalement psychosociologie et psychopédagogie perceptive, le chapitre suivant rendra ainsi compte de mon chemin de compréhension du phénomène d'auto-accompagnement d'une expérience de conversion au contact du corps sensible. J'aborderai donc les conditions que j'ai pu créer, les attitudes adoptées, les défis rencontrés et les enjeux propres à ce type de processus ainsi que les enseignements issus

de ma démarche singulière de recherche-formation au contact d'une expérience sensible de conversion.

PARTIE III

Une aventure interprétative : *Compréhension et Synthèse créatrice*

INTRODUCTION DE LA TROISIÈME PARTIE

Toujours sous l'inspiration des travaux de Craig (1998) et de Moustakas (1990), la dernière partie de cette thèse constitue l'aboutissement d'un processus de recherche de type heuristique, qui culmine dans un mouvement compréhensif qui se donne à voir à travers le déploiement de la métaphore de la conversion de Saul de Tarse. Dans le cadre de cette recherche, cette métaphore constitue à elle seule le socle et le pilier fondateur d'une vaste et éclairante « aventure interprétative ».

Si dans les phases précédentes d'immersion et d'incubation le chercheur s'immerge dans son expérience en attendant qu'émergent des instants d'éclairement et des découvertes susceptibles de déplacer son horizon de sens et de connaissance, la présente phase participe à la description de l'expérience, à son interprétation, à sa compréhension et à sa conceptualisation. Le chercheur passe ainsi d'une aventure existentielle profonde et marquante à une aventure de connaissance qui le dépasse et éclaire bien plus loin que lui-même. La recherche heuristique permet ainsi de passer du singulier à l'universel et de prendre conscience, comme le propose Nathalie Roekens (2013, p.378), qu'il y a toujours de l'universel dans le singulier.

En effet, [...] si la réalité est toujours singulière (Comment en effet pourrait-il en être autrement?), cette singularité est porteuse de connaissances formant une unité cohérente, d'éléments indécomposables, d'universaux de l'expérience constitutifs du genre humain. Quoi de plus ressemblant à un Homme qu'un autre Homme?

Le travail d'écriture, de distanciation réflexive et critique, de lecture, de réécriture et de relecture a permis la construction des deux derniers chapitres de cette thèse. Le

processus de production de connaissances devient dans ce contexte un véritable processus de création d'une œuvre et de conversion identitaire.

CHAPITRE IV – CHEMIN DE COMPRÉHENSION

La compréhension n'est pas une méthode, mais une forme de vie en commun de ceux qui se comprennent.[...] L'herméneutique vise l'écoute mutuelle.

H. G. Gadamer

1. Introduction

Il a été dit et redit dans ce texte que cette recherche a émergé d'une expérience plus que signifiante qui m'a saisi tout entier, à laquelle j'ai consenti et qui est ainsi devenue pour moi une occasion majeure de transformation, une véritable interpellation. C'est ce chemin de recherche et de transformation sur lequel j'ai été appelé et sur lequel je me suis engagé que je voudrais présenter dans le présent chapitre.

L'ensemble de cette thèse questionne des manières adéquates de s'accompagner comme sujet sur son chemin de formativité (Honoré, 1992). Selon Bernard Honoré (1992, p.67), l'homme n'existe qu'en formation. C'est dans ce sens que l'auteur affirme que *se former* consiste à s'ouvrir à l'existence à partir d'elle-même en nous, dans le monde et forcément avec autrui. L'enjeu de cette thèse en est donc un de formativité, dans la mesure où elle cherche à comprendre non seulement la capacité du sujet à s'ouvrir à ses expériences, mais aussi à les valider en vue de pouvoir s'y appuyer pour guider son existence et agir dans le monde avec les autres de manière responsable.

L'ouverture de la personne à sa propre existence, c'est pour elle la découverte, la mise en lumière, de ses possibilités propres de donner un sens à sa vie, à partir de ce qu'elle vit, de son expérience. C'est la découverte

qu'elle est interpellée de façon exigeante car elle a à former là où elle vit, le monde, les autres, elle-même. (Honoré, 1992, p.68)

Il semble important d'inclure dans notre compréhension de l'expérience vécue, l'ensemble de ce qui nous arrive, qui fait événement, mais que nous n'avons pas forcément choisi, créé, voire même désiré. Ce type d'expérience constitue sans contredit *un appel du monde* au sens où l'entend le phénoménologue tchèque Jan Patočka (2002), lorsqu'il présente le sujet comme *une naissance continuée* du monde.

Au bout de mon processus d'exploration de la question qui m'a mis en chemin de recherche et de formation, je m'aperçois dans une expérience de mutation sans précédent. Je me sens engagé dans un véritable revirement identitaire où mon attachement à une certaine manière d'être au monde me semble obsolète au même moment qu'elle m'est clairement dévoilée. Cette révélation constitue pour moi une autre expérience fondatrice, un changement de cap qui bouleverse la conception que j'ai de moi-même et de la vie ainsi que mon rapport au monde et aux autres. Je me vois progressivement entrer dans une nouvelle « cosmogonie », au sens où l'entend Marie-Christine Josso (1991), dans un nouvel univers, un nouveau paradigme ou encore une nouvelle compréhension du monde « qui alimente le sens de la vie humaine, aussi bien en termes de signification qu'en termes d'orientation » (Josso, 1991, p. 37).

2. La métaphore : une voie d'expression

La « vie » de la métaphore qui enchante Ricœur, au point où il verra en elle « le problème central de l'herméneutique », est cette capacité remarquable qu'elle recèle, en tant « qu'œuvre en miniature », d'ouvrir un monde que nous pouvons habiter.

Jean Grondin

J'ai déjà mentionné au deuxième chapitre de cette thèse, la nécessité qui s'est imposée à moi au cours de ma démarche de recherche-formation de recourir à la métaphore, non seulement pour nommer mon expérience et la communiquer, mais aussi pour mieux la comprendre, mieux me comprendre. À l'instar de Ricœur (1984) et de Simard (1993), j'avais le sentiment qu'il me fallait une figure de style qui autorise l'analogie afin de

permettre une expression plus riche et plus complexe qui ne dilue rien du sens émergeant de l'expérience telle qu'elle a été vécue, ressentie et observée. C'est ainsi que je voudrais préciser avec Ricœur (1984) que l'usage de la métaphore nous permet de rendre compte des réalités complexes, faute de trouver une expression appropriée dans le langage quotidien.

La fonction de la métaphore est donc de faire venir au langage des aspects de notre manière de vivre, d'habiter le monde, d'avoir commerce avec les êtres – qui restaient muets sans elle, sans cette faculté singulière qu'a le langage d'aller au-delà de lui-même. (Ricœur, 1984, p.169)

C'est dans ce sens que j'ai été interpellé dès le début de ma démarche de compréhension, au bout d'un long et rigoureux dialogue avec mes données, par la *métaphore de la conversion*. Cette métaphore réfère ici à l'expérience de révélation sur le chemin de Damas et du processus de conversion qui a occasionné un retournement radical de convictions et de comportements chez Saul de Tarse.

J'ai présenté dans le deuxième chapitre de cette thèse le processus qui a donné lieu, dans ma démarche heuristique, à l'apparition de la métaphore concernant la conversion de Saul de Tarse. L'émergence de cette figure dans mon processus heuristique m'a donné une forte impression de justesse qui m'a installé dans un puissant sentiment d'évidence. Je me suis alors mis à étudier de plus près ce mythe fondateur de la culture judéo-chrétienne, ce qui m'a permis de relire l'ensemble de mes données, pour ne pas dire la logique de mon processus de transformation à la lumière de cette allégorie. Cet exercice m'a offert de nouveaux repères qui se sont avérés très féconds pour les suites de ma recherche, me permettant ainsi d'approfondir et de schématiser d'une manière qui me semble non seulement pertinente, mais aussi fidèle à mon propre chemin de conversion. Cette métaphore, en raison de sa clarté et de son éloquence qui « donne à voir » (Simard, 1993, p. 98), portait dès le début la promesse de contenir l'entièreté ainsi que la richesse de mon expérience, autant dans ses versants déjà conscients que ceux plus mystérieux qui restaient encore à découvrir.

J'avais l'intuition qu'elle allait progressivement me dévoiler un maximum d'images, de sens, d'ouvertures et d'étonnements, autant de révélations que d'occasions de pénétrer l'expérience et d'entrer dans un processus de découverte approfondie. Je pouvais ainsi

commencer mon réel travail de compréhension du processus de conversion au contact du corps sensible. L'histoire de Saul de Tarse m'offre ici un véritable trajet d'interprétation de mon expérience. Nous verrons en quoi et comment une telle métaphore peut générer un entendement plus étendu et plus intime du thème de cette recherche.

Par ailleurs, avant d'aller plus loin dans cette démarche compréhensive, rappelons avec Jacqueline Barus-Michel (2009) que l'effort de comprendre les phénomènes de conversion et d'accompagner ce type de processus nous demande de les envisager au minimum en trois étapes à savoir : *l'état antérieur*, *l'expérience révélatrice* et enfin la gestion de *la période post-révélation*. C'est dans cette optique que je vais tenter d'observer mon propre itinéraire de conversion.

3. L'état antérieur : au commencement il y avait la désespérance

Juste avant sa conversion, Saul de Tarse était bien inscrit dans la culture juive, dans les lois, les principes et les traditions du judaïsme. Il pratiquait avec zèle la religion de ses pères au point de devenir un des grands persécuteurs des chrétiens au tout début de l'histoire du christianisme. L'évènement qui va occasionner sa conversion va transformer radicalement sa manière d'être au monde. Il deviendra une figure importante de la fondation de la vie et des églises chrétiennes. Si dans l'histoire de Saul, appelé aussi Paul de son nom romain, la situation antérieure correspond à sa vie d'avant sa conversion, dans le cas de l'expérience à l'étude dans cette thèse, l'état antérieur est caractérisé par une identité, une manière *d'être au monde* fondée principalement sur un rapport à la vie dont la désespérance constitue le socle premier.

3.1. La désespérance : un socle identitaire

Du plus loin que je me souviens, pour des raisons que je ne maîtrise pas totalement, l'expérience de la désespérance a été le premier indice de mon sentiment d'exister et elle a fortement influencé mon rapport au monde. Je crois que ma sensibilité singulière, certaines circonstances de mon histoire ainsi que l'époque désenchantée qui m'a vu voir le jour ont contribué solidairement à me tenir davantage du côté « des passions tristes » (Spinoza, 2005) que de celui de l'affirmation de la joie et de la vie. Robert Misrahi rappelle d'ailleurs que : « Certaines de nos « passions » nous affirment, nous renforcent

et donc nous emplissent de joie, tandis que d'autres passions nous détruisent, nous nient et donc nous plongent dans la tristesse. » (Misrahi, 2005, p.64)

L'expérience de la désespérance s'est souvent manifestée dans ma vie comme un poids ou un « vague à l'âme ». J'ai développé assez tôt, autour de cette réalité intérieure, une forme de pessimisme qui a fini par devenir à la longue un véritable moteur d'existence. J'avais le sentiment d'être simplement un témoin lucide de l'état désespérant du monde, miroir parfait de mon monde intérieur. C'est dans cette perspective que j'étais devenu incapable de supporter les êtres qui affichaient facilement ce que je croyais être un optimisme béat, une forme naïve de bonne humeur. Je les accusais d'être déconnectés de la réalité, incapables de profondeur et aveugles devant les fléaux du monde contemporain.

Très jeune déjà, je vivais désespérément. Souvent, je me sentais débordé par une grande tristesse qui me rendait fébrile, fragile, vibrant d'une vulnérabilité à fleur de peau. Cependant, c'est ainsi que je pouvais éprouver un réel sentiment d'être vivant. Ces états de tristesse intenses me donnaient l'impression de me rapprocher de moi, d'une part de ma profondeur que je peinais à percevoir autrement. C'est pour cette raison que la désespérance était devenue pour moi comme une amie, une alliée, un guide que je recherchais avidement.

Bien plus qu'être identifié à cette manière d'être au monde, je crois que, à mon insu, j'en étais devenu dépendant. Mon identité s'était ainsi tissée et la plupart de mes manières d'être avaient été sculptées à la mesure de mon désenchantement. Adolescent et jeune adulte, à l'instar des artistes désespérés qui berçaient mon chagrin, j'étais devenu un être de quête. Tel un Jacques Brel (1968), j'avançais avec fougue et persévérance vers l'inaccessible étoile. Je me considérais en quête d'intensité, d'authenticité et de vérité. C'est cette intuition persistante bien que presque imperceptible qui constituait l'appel central et le guide fiable de mon chemin de formation.

Jusqu'au début de ma trentaine, par-delà les rencontres et les découvertes signifiantes, les apprentissages transformateurs, l'allègement certain de mon existence, les accompagnements de qualité et mon renouvellement relationnel, un fondement de mon

identité restait enraciné dans le socle de la désespérance, ce qui conditionnait sensiblement ma vision du monde, mes manières d'être, ainsi que mes modes de vie.

3.2. La désespérance : un fléau contemporain

La rencontre avec la joie a totalement bouleversé ma vie et ma vision du monde au tout début de ma trentaine, tout en me révélant mon attachement à une identité étriquée et tissée depuis des années autour de la désespérance. Dès le début de ce processus de recherche, j'ai commencé à soupçonner que même si mon rapport singulier à la désespérance trouvait ses fondements dans mon histoire personnelle, il avait également ses ancrages dans la culture contemporaine. En effet, je me souviens qu'à mon adolescence, j'étais particulièrement sensible à une forme de désespérance que je vivais comme une réalité du monde dans lequel j'évoluais.

D'après le philosophe français Jean-Luc Berlet (2005, p.10), auteur d'un essai puissant intitulé *Au-delà du désespoir*, la racine de la désespérance contemporaine serait liée au fait que, pour la toute première fois dans l'histoire de l'humanité, l'être humain a le pouvoir redoutable et absurde d'anéantir la terre et de détruire l'humanité entière. Il ajoute dans le même sens que, témoin du déchaînement des forces d'autodestruction au courant du siècle dernier, l'inconscient collectif de l'humanité porterait un profond désespoir. En effet, ce pouvoir de destruction de l'humanité sur elle-même placerait l'homme moderne face à une réalité susceptible de lui faire perdre la foi en l'homme, de l'amener à se résigner et à voir dans le devenir humain un suicide programmé!

Berlet (2005, p. 210) ajoute par ailleurs que le rationalisme moderne serait aussi à l'origine de la désespérance contemporaine. Pour lui, c'est l'avènement de la science moderne et la fascination de notre civilisation pour « la vérité scientifique et la réalité objective » qui nous a fait chuter dans ce qu'il nomme un « processus de désenchantement du monde ». Cet auteur défend l'idée selon laquelle l'homme moderne, en favorisant la rationalité bien plus qu'aucune autre de ses facultés, s'est radicalement coupé de sa capacité d'imagination et d'espérance.

Ce philosophe entre ainsi en résonance avec les travaux d'Edgar Morin pour qui « la vie n'est supportable que si l'on y introduit non pas de l'utopie, mais de la poésie, c'est-à-

dire de l'intensité, de la fête, de la joie, de la communion, du bonheur et de l'amour » (Morin, 2007, p.149). Berlet (2005) ajoute par ailleurs que par son mode de vie centrée sur la consommation, l'homme moderne cherche la satisfaction immédiate de tous ses désirs tout en se détournant des profondeurs de son être par le divertissement. S'appuyant sur Kierkegaard (1935), le même auteur affirme que « ...le désespoir réside en un épuisement du désir qui finit par s'anéantir » (2005, p.255).

Dans le même ordre d'idées, Charles Taylor (1992) dans son livre *Grandeur et misère de la modernité* fonde quant à lui les racines de la désespérance contemporaine dans le désenchantement du monde articulé selon lui autour des trois causes des malaises de la modernité⁵⁰, à savoir : *l'individualisme, la primauté de la raison instrumentale et la perte des libertés*.

Le premier [malaise de la modernité] concerne ce qu'on pourrait appeler une perte de sens : la disparition des horizons moraux. Le deuxième concerne l'éclipse des fins, face à une raison instrumentale effrénée. Et le troisième porte sur la perte de la liberté. (Taylor, 1992, p.22)

À propos des causes du mal-être de l'homme moderne, Taylor (1992) insiste d'abord sur *l'individualisme*, tout en reconnaissant que c'est grâce à la modernité que le sujet contemporain a conquis une forme de liberté, notamment grâce à son affranchissement du joug de l'Église et à la sortie d'une culture qui pouvait « sacrifier les personnes sur l'autel des valeurs prétendument sacrées qui les transcendent » (Taylor, 1992, p.12). Le sujet moderne est ainsi devenu libre de décider lui-même « des grandes orientations de sa vie, de choisir en toute liberté son mode de vie, d'agir conformément à ses convictions », et d'avoir une impression de maîtriser son existence. Pour ce philosophe québécois, « nous avons conquis notre liberté moderne en nous coupant des anciens horizons moraux » (Taylor, 1992, p.13).

⁵⁰ Selon Malherbe (1997, pp. 11-12) : « La « modernité » désigne un style de pensée hérité du *Discours de la méthode* de René Descartes. À mes yeux, ce style de pensée est sous-tendu par trois croyances qui restent souvent dans l'ombre, soit la foi dans le progrès humain par les *Lumières de la raison*, ensuite, la foi dans la *maîtrise universelle* (« devenir seigneur et maîtres de la nature », disait Descartes) au service de l'émancipation démocratique des peuples et la foi en un avenir nécessairement meilleur que le temps présent.

En effet, nos ancêtres avaient la conviction de faire partie d'un ordre cosmique, « d'une grande chaîne des êtres » qui cadrerait leur existence. Taylor (1992, p.13) rappelle que si cette vision du monde pouvait être limitante, il n'empêche qu'elle « donnait un sens au monde et à la vie sociale » et que les choses qui nous entourent ne représentaient pas uniquement des instruments pour la réalisation de nos projets. Une fois que les créatures avec lesquelles nous cohabitons sur cette terre perdent la signification que leur assignait leur place dans la chaîne des êtres, « elles se dégradent en matières premières ou en moyens assujettis à nos fins » (Taylor, 1992, p.16).

Ainsi, privé d'un ordre supérieur susceptible de lui allouer un sens, c'est au sujet moderne et à lui seul que revient désormais le pouvoir de faire sens de son existence et de se tailler une place dans la société. Devant ce chacun pour soi, les conséquences sont lourdes : égocentrisme, préoccupation exacerbée de soi, perte d'intérêt face à l'autre et au monde dans lequel nous vivons. Dans la même foulée, Vincent de Gaulejac (2009) montre bien ce paradoxe inhérent à la liberté propre aux sociétés contemporaines :

Angoisse d'être soi, insécurité, solitude, désespérance : ainsi décrit, le monde de l'hypermodernité⁵¹ semble impitoyable pour l'individu. Pourtant, ce monde tant décrié est aussi celui où l'individu peut exprimer sa liberté. La réalisation de soi-même est une chance et un fardeau. (de Gaulejac, 2009, p. 142)

C'est dans ce sens que Taylor affirme que l'effondrement des ordres anciens a sans aucun doute immensément élargi *l'empire de la raison instrumentale* exacerbant ainsi le désenchantement du monde. En effet, comme le rappelle fort justement la psychosociologue Jacqueline Barus-Michel (2004), l'accélération effrénée du développement technique et technologique quoique fabuleux à plusieurs égards relaye trop souvent les valeurs humaines loin derrière.

⁵¹ D'après Nicole Aubert (2006) : « La notion d'hypermodernité met l'accent sur la radicalisation et l'exacerbation de la modernité [...] c'est une notion qui désigne le trop, l'excès, l'au-delà d'une norme ou d'un cadre. Elle implique une connotation de dépassement constant, de maximum, de situation limite. L'accent est donc mis non pas sur la rupture avec les fondements de la modernité, mais sur l'exacerbation et la radicalisation de la modernité. »

Avec l'hypermodernité, le savoir-faire (progrès scientifique, industriel, matériel) dépasse le savoir-être; c'est une modernité qui n'a pas intégré ses propres avancées, les effets pervers ont submergé les bienfaits attendus. L'homme moderne s'est laissé déborder par sa propre inventivité aux dépens de ses capacités réflexives et affectives... (de Gaulejac, 2009, p. 129)

Malheureusement, dans ces conditions, la *raison instrumentale* se met au service d'une sacrosainte *croissance économique* et d'une société que Vincent de Gaulejac (2005) accuse d'être « malade de la gestion ». L'idéologie gestionnaire, fille de la primauté de la raison instrumentale, fait alors en sorte que les choix et les décisions qui régissent nos vies et nos institutions soient pris en fonction d'un idéal d'efficacité et de productivité maximale, dans une logique grotesque qui établit un rapport entre coûts et bénéfices de manière à attribuer une valeur monétaire à tout, jusqu'à la vie humaine et à la survie de la planète. C'est ainsi que ce qui était censé contribuer à nous libérer participe contre toute attente à accélérer la perte de nos libertés, comme l'a pertinemment montré Charles Taylor à la suite de Tocqueville (1981).

Pour Taylor (1992, p. 20), il est évident qu'une société fondée principalement sur l'individualisme et sur l'unique raison instrumentale « menace les libertés, tant individuelles que collectives ».

C'est pour cette raison que :

Les institutions et les structures de la société techno-industrielle restreignent considérablement nos choix : elles forcent les sociétés autant que les individus à donner à la raison instrumentale un poids que nous ne lui accorderions jamais dans un débat moral sérieux, et qui pourrait se révéler extrêmement destructeur. On en trouve un exemple topique dans une difficulté que nous éprouvons à faire face aux menaces écologiques qui pèsent sur nos vies, comme l'amincissement de la couche d'ozone. (Taylor, 1992, p. 20)

À l'instar d'Alexis de Tocqueville (1981), Taylor (1992) se méfie de l'atomisation des individus repliés sur eux-mêmes productrice d'une forme inquiétante « d'aliénation de la sphère politique ». Les deux penseurs nous proposent alors une forme d'antidote qui consiste en une culture politique vigoureuse qui met en valeur la conscience, la participation et la responsabilité citoyenne.

Dans une société formée d'individus « renfermés dans la solitude de leur propre cœur », peu de personnes souhaiteront participer activement à la vie politique. Elles préféreront rester chez elles pour jouir des satisfactions de la vie privée, aussi longtemps que le gouvernement du moment assurera les moyens de les satisfaire et les distribuera assez généreusement. (Taylor, 1992, pp.20-21)

Dans la même perspective, constatons que le désenchantement du monde moderne se fonde également sur la fracture entre l'espace privé et l'espace collectif. En effet, une majorité de plus en plus grandissante de nos contemporains préfèrent les facilités et les satisfactions de la vie privée au bien commun et à la vie collective. Ainsi, les individus délaissent l'espace public qui est le lieu de débat et de la vigilance nécessaires à toute démocratie, se privant ainsi d'un pouvoir d'agir et d'une liberté fondamentale.

Questionner l'expérience de désespérance dans le monde contemporain en l'inscrivant dans un contexte socioculturel moderne plus large ne constitue pas ici une tentative de s'en remettre exclusivement aux déterminismes socioculturels pour tenter de comprendre ce phénomène humain. Nous ne sommes pas ici dans une perspective « victimisante » bien au contraire. Il semble important par ailleurs d'ouvrir ce champ de compréhension sociopolitique et culturel pour rendre possible le dépassement du sentiment d'isolement et de culpabilité dans lesquels le sujet contemporain se vit seul responsable de ses pesanteurs existentielles. Une telle lecture permet d'envisager avec lucidité la complexité de ce phénomène dans le monde contemporain et de comprendre les difficultés de s'en affranchir malgré les efforts individuels et l'inventivité des moyens déployés singulièrement pour y arriver. Il devient alors nécessaire de considérer la nécessité des efforts conjugués sur le plan personnel, intellectuel, sociopolitique, culturel et spirituel pour y faire face.

Je suis par ailleurs fortement interpellé par cet effort d'éclairer les ponts qui existent entre le rapport singulier du sujet moderne à l'expérience de la désespérance et le rapport plus large que la culture contemporaine entretient avec une forme globale de désenchantement. Il me semble important de participer à la création des nouvelles voies de passage pour faire de l'expérience de la désespérance, bien plus qu'une crise ou pire, qu'une occasion de résignation : une véritable opportunité de dépassement individuel et collectif.

3.3. « Persévérer dans la désespérance »

Le désespoir est violent, souvent explosif. [...] La désespérance est plus discrète. C'est une perte obscure, la perte de l'espérance sur laquelle étaient construits des choix de vie, l'amour de la vie. [...] L'état de désespérance, en raison de sa discrétion et de la lenteur de sa gestation, passe souvent inaperçu.

Nicole Fabre

Le lecteur s'en souviendra, j'ai déjà raconté au premier chapitre de cette thèse⁵² le surgissement d'une forte intuition, corporellement inscrite qui comme un *appel* m'a mis sur la voie de la présente recherche. J'étais littéralement invité à aller « au-delà du persévérer dans la désespérance » à oser changer d'horizon pour enfin pouvoir commencer à « cheminer vers la joie ontologique ». Depuis ce jour, j'ai porté comme une énigme la proximité de ces deux termes : la persévérance et la désespérance qui peuvent pourtant s'entendre dans un premier temps comme contradictoires. J'avais le sentiment que la persévérance était un luxe de ceux qui ne sont pas réellement désespérés. Je me suis laissé questionner et je me suis promis de continuer à faire dialoguer ces deux notions jusqu'à ce que leur rencontre puisse me révéler quelque chose de neuf sur mon propre chemin de conversion. C'est de ce parcours introspectif et réflexif que je voudrais témoigner à présent.

3.3.1. *La désespérance comme seul horizon possible*

C'est la mélancolie qui l'éloignait de lui-même [...] elle l'empêche de parvenir à « tutoyer » son âme.

Jean Jacques Gateau

À cette étape de ma réflexion, il me semble important de revenir au sens de la notion de désespérance renvoyant à l'état d'une personne qui n'a aucune espérance, qui a perdu la foi, la confiance⁵³. Le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL, 2012) quant à lui définit la désespérance comme « l'état d'une âme qui tombe dans un

⁵² Voir la **section 1.2** intitulée : L'avènement de la joie ontologique.

⁵³ Voir : Petit Robert (2014, p. 703).

découragement profond, un accablement propre à celui qui a perdu toute espérance ». Ce qui fonde la désespérance, c'est donc la certitude que les choses ne peuvent être autrement, ou plus précisément, le fait d'avoir comme unique horizon un rapport immuable à une situation que l'on croit tout autant immuable.

En plus d'être le fils d'une époque et d'une culture marquée profondément par le désenchantement tel que je l'ai montré dans les pages précédentes, j'avais aussi ma propre histoire. Elle était le berceau d'une identité complexe, construite dès le jeune âge dans un contexte dominé par des expériences traumatisantes d'abus sexuels. J'ai ainsi grandi dans une dynamique relationnelle faite principalement de secrets et de non-dits. J'étais trop jeune pour comprendre la complexité de ma situation alors que je vivais constamment dans une ambiance intérieure marquée par la peur, la honte, le dégoût et bien d'autres sentiments à la fois complexes et paradoxaux.

Dans un tel environnement, il est évident que je me sentais dans une impossibilité totale de partager ce que je vivais avec qui que ce soit dans mon entourage, comme ça arrive souvent dans des situations d'incestes. J'ai ainsi développé l'art de *faire semblant*, de donner à voir une image qui laisse croire que je me porte bien, alors que pèse dans le secret de mon cœur le poids de mon affliction et de ma résignation. Comme je l'écrivais dans mon mémoire de maîtrise, il n'est pas étonnant que dans ce type de situation, la personnalité de l'enfant s'organise pour faire en sorte que le secret puisse rester caché, bel et bien scellé au fond de lui :

Le secret étant lié à l'expression, il est important de comprendre que c'est toute la manière avec laquelle la personne s'articule avec sa parole et ses interactions avec les autres qui sera affectée. Tout doit être aménagé de façon à ce que rien ne paraisse. Même si des signes de l'abus ou encore du mal-être peuvent transparaître dans la personnalité de l'enfant, la parole, elle, doit ne pas faillir, elle doit convaincre du contraire. Les mots doivent toujours éviter et contourner une zone « désaffectée ». Toute une partie de *l'être à terre*, est à camoufler, à *taire*. (Gauthier, 2007, pp. 24-25)

J'ai le sentiment que c'est ce camouflage qui perdure sur les décennies qui finit par faire de la désespérance le seul horizon envisageable. Que faire d'autre lorsqu'on ne peut plus rien espérer de mieux que de persévérer, surtout si on ne se sent pas prêt à en finir avec sa vie? Puisque la désespérance constituait mon repère identitaire majeur, je me

prenais pour ce désespéré totalement conscient que sa désespérance sera toujours là et qui accepte courageusement son destin tout en apprenant à s'articuler au mieux avec sa vie. Accepter la désespérance constituait pour moi le prix à payer pour continuer de vivre le plus convenablement possible malgré tout. Je m'accommodais bien de cette posture existentielle à laquelle je m'étais progressivement attaché voire identifié.

Pour comprendre ce phénomène d'identification et d'attachement à un état qui pourtant n'est ni agréable ni confortable, le concept de *rémanence* développé dans les travaux du psychiatre Christophe André (2011, p.22) est fort éclairant. Pour lui, « la rémanence, c'est la persistance partielle d'un phénomène après la disparition de sa cause. Par essence, les états d'âme durent au-delà des situations qui les ont justifiés ou déclenchés ». Ainsi, André (2011, p.176) précise que « la répétition et la fréquence des états d'âme de tristesse finissent par provoquer un phénomène de coagulation, de solidification : *ces états d'âme s'agrègent*, leur réunion donne un sentiment de continuité, de logique, de sinistre cohérence à notre quotidien », et de surcroît à notre identité.

Il importe de comprendre qu'à force de répétition, le vécu de ces états de désespérance devient un repère fiable qui permet à la personne de ressentir en elle un sentiment de continuité et ainsi de se reconnaître. La désespérance trouve ainsi son sens et sa source dans les moments extrêmes des expériences passées et dans la triste condition de l'humanité. Le sujet moderne se veut ainsi d'une implacable lucidité lorsqu'il adopte une telle logique comme un état de fait qui devient inéluctable et qu'il organise son rapport au monde autour de cette *sinistre cohérence*. Albert Camus (1972, p.167) a ainsi raison de dire que « l'habitude du désespoir est pire que le désespoir lui-même ».

3.3.2. *Persévérer dans le désir d'être en dépit de : un choix – l'exercice d'une liberté*

Revenons maintenant au sens de la notion de persévérance. Si la persévérance est à la fois une action de persévérer et un résultat de cette action (CNRTL, 2012), à quoi renvoie alors l'action de persévérer elle-même? Elle consiste à mettre en œuvre sa volonté, à user de patience pour poursuivre une action malgré les difficultés, pour rester ferme dans une résolution, une opinion, une attitude. Dans le même ordre d'idées,

Bernard Honoré (2001, p.111) avance que l'action de persévérer est de l'ordre du « souffrir » dans la mesure où elle comporte l'idée de « savoir endurer, c'est-à-dire de persévérer dans le désir d'être et l'effort pour exister en *dépit de...* ».

La persévérance référerait donc dans mon esprit en un acte, une attitude, une posture qui consistait à faire preuve de courage au cœur de l'adversité. Dans ce sens, l'acte de persévérer est une forme de bravoure, d'héroïsme, ce qui permet de voir que la personne peut malgré tout avoir des bénéfices secondaires à persévérer dans la désespérance, pour ne pas dire à tenir à sa désespérance. Or, la plupart du temps, on croit que les personnes sont victimes des événements qui surviennent face auxquels ils tentent de résister. Il est ainsi rare d'envisager que l'on puisse demeurer dans l'adversité par choix.

Dans la même lignée, le Petit Robert (2014) définit la notion de persévérer comme : « Continuer de faire, d'être ce qu'on a résolu, par un acte de volonté toujours renouvelé ». C'est cette idée de volonté constamment renouvelée qui m'a mis sur la piste d'une posture librement choisie. La notion de persévérance questionne ici la liberté du sujet et son choix, à la manière de Robert Misrahi (2013, p.470) lorsqu'il affirme : « C'est *moi* qui fais les déterminismes, ce n'est pas le déterminisme qui me fait. C'est moi qui ai organisé ou laissé faire ma vie passée. »

Pour cet auteur, même confronté à la pire des violences et des absurdités, le sujet que je suis donne une signification à son expérience et choisi d'agir selon une perspective qui lui semble le plus viable dans son contexte. Misrahi défend ainsi l'idée selon laquelle nos mécanismes de défense et nos stratégies d'adaptation sont le fruit d'une liberté qui s'exprime malgré les contraintes, même si parfois, surtout au début, elle s'affirme maladroitement. Robert Misrahi (2013) met ici l'emphase sur la libre action du sujet qui exprime sa liberté et son pouvoir créateur dans sa manière singulière de s'adapter aux contingences de son existence.

Dans la culture actuelle, il est parfois étourdissant de lire Misrahi. Pour revenir à mon histoire et à ma rencontre avec la pensée de cet auteur, je dois dire que malgré l'exigence de cette proposition, il m'a fallu envisager que même très jeune et dans le contexte qui était le mien, c'est bien moi qui ait fait le choix de ne pas parler de mes abus, d'adopter l'idée que jamais je ne m'allégerai des conséquences de ma situation et

de faire semblant devant mes parents, mes enseignants et mes amis que tout allait bien dans le meilleur des mondes. Cet épisode de mon expérience me fait penser à ce que dit Jean-Jacques Gateau dans sa préface du *Traité du désespoir* de Kierkegaard (1949, p.11). Parlant de celui-ci, il avance qu'il a toujours été la proie d'une terrible mélancolie qui n'avait d'autre égal que le pouvoir de la dissimuler sous des dehors de gaieté et de joie de vivre. Il paraît que son seul plaisir consistait à s'assurer que personne ne puisse découvrir sa misère intérieure.

J'ai parfois le vertige à me remémorer l'inquiétude de ma mère à qui rien de ma tristesse n'échappait et qui me posait parfois des questions que je m'empressais d'éluder. Il est véritablement troublant d'oser un instant poser la question de ce qui aurait pu arriver si le jeune enfant de 7-8 ans s'était échappé ou avait choisi de se confier à sa mère.

À l'instar de Misrahi, c'est depuis ce que j'appelle mon expérience de conversion que je peux voir avec clarté et oser la radicalité qui s'impose, pour dire que je suis celui qui donne ces significations à mon existence, qui fait des choix et adopte des comportements, des attitudes, des manières de penser. Je participe donc activement à la création de celui que je décide d'être compte tenu de mon histoire, de mes héritages et de mon rapport à l'histoire du monde. Cette vision du déterminisme de Misrahi a été une découverte précieuse sur mon chemin de conversion. En effet, si le sujet donne un jour une signification à son expérience, il lui est toujours possible de retrouver ce pouvoir et ainsi donner de nouvelles significations dans le rapport qu'il entretient avec lui-même, son histoire, sa vie, les autres, les choses et le monde.

C'est seulement à ce prix que la possibilité d'un nouvel horizon a pu s'offrir à mon esprit, même si le ciel qui s'est ouvert pour moi avec le surgissement de mon expérience de joie ontologique était totalement inconcevable. En effet, comme le propose le phénoménologue Emmanuel Housset (2010, pp.23-24), la joie porte en elle un principe de dilatation, « une modalité de l'ouverture et de la rencontre ». Il me fallait donc faire cette rencontre déterminante pour assister par contraste à l'inconcevable miracle de voir mon horizon que je croyais immuable se renverser radicalement.

3.3.3. *Contexte existentiel qui précède le moment de révélation : une période de transition*

Le surgissement de l'expérience de joie dans mon parcours coïncide avec une période de ma vie où j'étais en quête d'un projet de recherche et d'une école doctorale comme je l'ai précédemment évoqué. Rappelons qu'après avoir complété un baccalauréat en psychosociologie et une maîtrise en étude des pratiques psychosociales et après avoir pris soin de mon histoire, de ma vie relationnelle, intellectuelle et spirituelle, je me sentais prêt à accueillir mon futur, « le pas encore là », comme dirait le philosophe Ernst Bloch (1976), dans ses travaux sur *le principe espérance*. J'attendais donc ma vie à venir que je soupçonnais généreuse sans pour autant savoir de quoi elle sera faite.

Ma formation en psychosociologie et en psychopédagogie perceptive m'avait appris à savoir attendre pour que la vie change, comme dirait François Roustang (2008). Je me souviens d'avoir lu le magnifique livre de Michèle Roberge (1998) sur les transitions *Tant d'hiver au cœur du changement*. L'auteure conseille aux « transitants » que nous sommes, qui cherchons des voies de passages gagnantes pour nous accompagner, d'apprendre à percevoir les informations internes qui indiquent l'approche du renouveau, la proximité des vrais commencements. Pour Roberge, le propre de ce type d'information, c'est de se manifester de manière subtile, par une vague impression d'une présence de quelque chose de foncièrement différent. Un tel signal est malheureusement très subtil, presque inaudible; il demeure difficile pour le sujet en transition de le percevoir, surtout au milieu des stimuli tellement bruyants qui peuplent nos mondes intérieurs et extérieurs.

Les premières indications peuvent prendre la forme autant d'une idée « d'en dedans » que d'une opportunité extérieure, mais ce qui lui donnera son sceau, ce n'est pas tant un signe logique de validité que la résonance que cela fera en nous [...] Pour plusieurs personnes [...] ce premier signal est venu sous forme d'idée, d'impression, d'image... (Roberge, 1998, p. 100)

J'ai parfois l'impression qu'en plus de ma formation, la lecture du livre de Roberge m'avait bien préparé à accueillir l'expérience de révélation que j'allais vivre.

4. La révélation

*Je me glisse dans l'information qui me devance.
Où me conduira-t-elle? Je l'ignore. Elle est
l'élaboration visible d'une forme qui n'existe
pas encore et dans laquelle je suis déjà.*

Danis Bois

L'itinéraire réflexif et compréhensif autour de mon expérience de conversion exige d'arrêter un instant pour clarifier le sens que prend la notion de révélation dans la présente étude. Précisons d'emblée que dans ses acceptions courantes, le terme *révélation* comporte plusieurs significations, dans la mesure où il renvoie autant au fait de *révéler*, de *découvrir*, de *rendre public* ce qui était caché, qu'à la *chose qui vient à la connaissance de quelqu'un*. (Le Grand Robert, 2001). Ainsi, révéler quelque chose peut prendre la forme d'un aveu, d'une dénonciation, d'une indiscretion, d'une confidence ou encore d'une déclaration. D'un autre côté, la révélation peut être perçue comme un *phénomène mystérieux, issu d'une manifestation surnaturelle par laquelle des vérités cachées sont révélées aux êtres humains*. Nous sommes ici dans le domaine du religieux où on parle de manifestation divine, de volonté surnaturelle ou encore de prophéties révélées. Par ailleurs, dans une perspective plus laïque, on peut envisager également le phénomène de révélation comme une expérience intime qui permet à l'être humain de prendre soudainement conscience de quelque chose d'inédit. On parle alors de révélation intérieure.

Dans le cadre de cette recherche, le choix d'utiliser la métaphore de la conversion de Saul de Tarse comme fil conducteur de la lecture et de l'interprétation de l'expérience de conversion au contact du corps sensible me demande de revenir sur ce récit tel qu'il est décrit dans les actes des apôtres (Ac. 9, 1-19). Il s'agit dans le cas de Saul d'une révélation de nature religieuse, interprétée comme une apparition du Christ lui-même, manifestée sous forme d'une expérience intense faite par Saul sur le chemin de Damas. Il aurait vu une lumière aveuglante, accompagnée d'une chute, suivie d'une interpellation vocale et d'un dialogue avec celui qui est supposé être à la source de ce vécu.

À l'origine de la présente étude, c'est plutôt d'une *révélation intérieure* dont il est question. Comme il a été précisé au premier chapitre de cette thèse, c'est à l'occasion d'une expérience extra-quotidienne d'introspection sensorielle que se présente à moi, telle une véritable révélation, le fait de connaissance suivant : *Tu es une âme triste venue expérimenter la joie*. Cette expérience corporelle s'intensifie dans une forme d'aperception intérieure et se présente comme une voix silencieuse et pourtant claire, ou encore comme une pensée d'une finesse surprenante qui a un ancrage indiscutable dans la sensorialité du sujet tel que je me vis alors.

On comprend bien qu'il ne s'agit pas, dans ce contexte, d'une production de connaissance construite par la réflexion du sujet faisant un retour réflexif sur son expérience, mais d'une connaissance immanente, qui se donne spontanément au sujet qui l'aperçoit. (Bois, 2007, pp.297-298)

Dans un deuxième temps, presque comme dans le cas de Saul qui entend la voix, je vois une image à la fois fugace et lumineuse. Les yeux fermés, comme dans un rêve, j'ai la vision d'un document posé sur le coin d'une table que je conçois à l'instant comme ma future thèse de doctorat. J'y lis le titre suivant : *Au-delà du « persévérer dans la désespérance » : cheminer vers la joie ontologique dans l'expérience humaine*. On se souviendra que même si je suis à l'époque dans un contexte d'attente d'une orientation pour des études doctorales, cette expérience est à la fois surprenante et révélatrice. Elle a le goût d'une vérité profonde qui répond avec agilité aux questions que je porte, mais d'une manière tout à fait inattendue autant dans la forme que dans les contenus.

4.1. La révélation au contact du corps sensible : l'ouverture des possibles

Vivre et exister [en présence du corps sensible] se caractérisent par une autopoïèse, pour dire l'auto-révélation et l'auto-crédation de soi à partir de l'éprouvé corporel.

Danis Bois

L'expérience qui tient lieu de *révélation* dans mon aventure de conversion s'est manifestée sous forme d'images, de paroles et de pensées pré-réfléchies totalement surprenantes. Précisons avec Hélène Bhourhis (2012, p.51) que « la fonction pré-réflexive est la première caractéristique de l'intelligence corporelle. [...] »

l'intelligence du corps s'exprime en dehors des contraintes de la pensée réflexive et des automatismes pour laisser la parole au corps ». Le surgissement inattendu de cette parole du corps m'a laissé dans la chair une impression évidente d'étrangeté qui me donnait le net sentiment de ne pas avoir participé consciemment à sa création. Le caractère inattendu de cette expérience était accompagné d'un sentiment d'étonnement que j'ai reconnu par la qualité d'ouverture et de justesse éprouvées dans mon corps sensible. Par-delà la surprise saisissante de ce moment furtif, je n'accédais pas encore au sens de mon expérience.

J'étais simplement, comme dirait Roberge (1998), totalement habité par une résonance diffuse qui prédominait dans mon ambiance intérieure me révélant ainsi l'importance de mon expérience. Dans mon vécu, comme disait Pierre-André Dupuis (2010)⁵⁴, il n'y avait aucun paroxysme, c'était une expérience à la fois corporelle et émotionnelle, « une vivance à bas régime ». Dupuis parlait alors d'une expérience du plus bas régime, qui est le plus proche du *presque rien* de la vibration et qui pourtant donne accès à une somme de résonances sensibles possibles.

Ce climat intérieur était pour moi le critère par excellence qui m'indiquait que je vivais une expérience nouvelle, que mon vécu était digne d'intérêt et qu'il me serait peut-être possible, à partir de là, d'apprendre quelque chose de neuf et de m'ouvrir à d'autres perspectives qui s'annoncent sans s'énoncer clairement, telle une promesse qui ne pourra se déployer que dans mon devenir. Nous sommes ici en présence de ce qu'Ève Berger (2009b) appelle avec éloquence « le sentiment de crucialité » pour dire que le sens n'est pas encore là d'une manière déployée même si la conscience du sujet sait qu'il se joue quelque chose de grande importance. La poésie et l'intelligence de Rilke (1989, p.68) nomment mieux que moi-même ce rapport bien particulier que j'entretenais avec cette expérience tout au long de son déroulement : « ...bien des indices donnent à penser que c'est l'avenir qui, de cette manière, entre en nous, pour se transformer en nous, longtemps avant de survenir. »

⁵⁴ Extrait du commentaire de Pierre-André Dupuis (2010) en tant que membre du jury de l'examen doctoral en sciences sociales (spécialisation : Psychopédagogie perceptive) en vue de l'obtention d'un diplôme de méthodologie de recherche. UFP, Porto.

Le sentiment d'étonnement constituait pour moi un critère fiable dans la mesure où il représentait le pôle inverse du connu, du déjà su, de l'habituel, voire même du connaissable et du concevable. La rigueur de mon entraînement au contact des protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive m'avait appris à faire confiance aux cadres d'expériences et à ce qui se donne dans ce contexte, à être à l'écoute et à m'ouvrir au type de vécu qui m'est offert ainsi qu'au sens qui s'y révèle. De telles expériences constituaient pour moi des manifestations de l'émergence d'une véritable nouveauté, de nouveaux possibles dans une vie. Je peux affirmer à l'instar d'Heidegger et de Bernard Honoré (1992, p.99) qu'une telle nouveauté est signe *d'ouverture des possibles*, de mouvement et de jaillissement d'une force mystérieuse qui, du fond de l'être, participe à libérer un réel *pouvoir-être*. Nous sommes ici dans l'espace de l'horizon herméneutique qu'ouvrent avec force la pensée et l'expérience du *Dasein* heideggérien. D'après Grondin (1993, p.39), le *Dasein*, pour Heidegger, repose sur le souci dans la mesure où il est habité :

d'un être-au-devant-de-soi-même, d'une ouverture à ses possibilités, au double sens de l'expression : d'une part, l'être du *Dasein* se manifestera au fil de l'analyse philosophique comme pouvoir-être ; d'autre part, tout *Dasein* est amené tôt au tard à prendre conscience de soi comme d'un pouvoir-être, d'un *Seinkönnen* qu'il peut assumer ou ne pas assumer en propre.

D'après le même auteur, c'est exactement dans cet *être-au-devant-de-soi* que le Heidegger des années vingt a pu apercevoir et expliciter le phénomène initial de la temporalité du *Dasein*. Le *Dasein* est temps dans la mesure où il est continûment orienté vers son pouvoir-être et qu'il se tient de *tout son être* dans l'*être-au-devant-de-soi*, et qu'il est en permanence exposé à « ses possibilités d'existence qu'il peut saisir ou laisser passer » (Grondin, 1993, p.39).

4.2. *Expérience d'une autre volonté en soi*

Lorsque je revisite cette histoire, je réalise que la nouveauté et le sentiment d'étonnement ayant accompagné mon expérience d'émergence de la joie constituaient à mes yeux des critères crédibles qui m'ont permis de me fier à mon vécu et de le reconnaître comme une véritable expérience de révélation. Mon sentiment d'étonnement

se vivait sur deux plans : à la fois à propos *de la manière* dont cette révélation s'est donnée et à propos *du contenu* de la révélation elle-même.

Quant à la manière dont cette révélation s'est donnée, j'étais impressionné par cette parole ou cette pensée intérieure, que je trouvais radicalement différente de ma pensée habituelle. Du point de vue du contenu, il y avait cette affirmation de la joie et ce dépassement de la tristesse qui me semblaient constituer des territoires totalement inconnus et inconcevables pour moi. Je me sentais dans une expérience surprenante proche de ce que Roberto Assagioli (1993), le célèbre pionnier de la psychanalyse italienne, père de la psychosynthèse, désigne comme « une autre volonté en soi ». Assagioli réfère alors à une volonté autre que celle qui régit la vie quotidienne. Pour lui, cette autre volonté serait reliée à une réalité, une couche plus profonde de l'être. Cet auteur précise qu'il arrive de percevoir, « au cours de périodes de silence et de méditation [...] une « voix », faible mais distincte, nous donnant un signal différent de ceux de nos impulsions et motivations habituelles » (Assagioli, 1993, p. 16). Pour lui, ce qui caractérise cette « autre » volonté réside dans la possibilité de se vivre et se rencontrer tout autrement à son contact :

La découverte de la volonté en soi, et même plus, la prise de conscience que le soi et la volonté sont intimement liés, peuvent s'avérer une véritable révélation pouvant modifier, souvent radicalement, la conscience qu'on a de soi et toute l'attitude envers soi-même, envers les autres et l'univers. (Assagioli, 1993, p. 16)

Invoquer la présence d'une autre volonté en soi convoque ici une autre notion propre au paradigme du Sensible que nous avons précédemment évoqué, à savoir *le fait de connaissance*. Ce concept réfère plus particulièrement au jaillissement d'une connaissance et d'un sens non réfléchi qui surviennent lorsque la personne vit des faits de conscience à l'intérieur d'un cadre d'expérience extra-quotidien propre aux protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive. Rappelons que les faits de conscience dont il est question ici se manifestent sous forme d'états, de sensations et d'éprouvés corporels qui apparaissent grâce à une qualité de présence du sujet à son corps sensible. Une qualité de présence qui déploie non seulement une force mais aussi « une intelligence de vie dont la connaissance immanente constitue une des principales manifestations » (Austry, 2009, p.97). Claire Laronde (2012, p.57) abonde dans le

même sens lorsqu'elle affirme que de telles expériences apportent « une nouveauté qui vient à soi en soi avant tout autre processus cognitif ».

Ainsi, alors qu'Assagioli parle d'une autre volonté en soi, la psychopédagogie perceptive (Berger, 2009a; Laronde, 2012) mentionne que le mouvement interne constitue une véritable expression de la Vie en soi.

L'expérience vécue au contact du Sensible est celle d'une force de vie, d'un mouvement qualitatif sachant « toucher » le sujet qui le vit et le ramenant à une proximité tout à fait inédite à lui-même : « il [le mouvement interne] sait me toucher [...] ; il est une sorte de correspondance à tout ce que je suis » (Humpich et Lefloch, 2009, p. 88). Cette « intention » du mouvement interne fait écho à la notion d'autre volonté en soi. Plus encore, l'expérience du mouvement interne introduit le sujet à la notion de potentialité qui invite le sujet de cette expérience à découvrir tous ses possibles. Il est remarquable que l'expérience d'un inconcevable, d'une nouveauté, puisse être vécue comme renforçant la proximité à soi. Il est en effet étonnant de constater que « la rencontre avec un processus interne autonome par rapport à la volonté du sujet lui fasse rencontrer « ses » propres possibles ». Cela signifie encore une fois comme le propose Humpich et Lefloch (2009, p.89) qu'il existe un lien original et fort entre le mouvement interne et l'identité du sujet, fut-elle en devenir.

Dans le même ordre d'idée, Laronde (2012, p.59) avance avec clarté que :

Entrer en relation avec le mouvement interne, c'est comme entrer en relation avec un autre à l'intérieur de soi, qui vient nous révéler la part inconnu de nous-même [...] En nous conviant à expérimenter cette potentialité absolue en nous-même, cet autre qui est autre tout en étant soi, nous invite à rencontrer ce qui ne nous est pas encore révélé, ce qui est à venir, à encore venir incarner de nous-même, en nous-même et dans notre vie.

Il est donc question ici d'une véritable expérience d'un « autrui en soi » comme dirait Danis Bois (2013) qui est à la source de l'expérience de révélation telle que l'envisage la présente étude.

À l'instar de Chalier (2011), nous envisageons ici la question de la révélation comme un consentement du sujet à entendre l'appel de la vie. Dans son livre *Le désir de conversion*, Chalier introduit dès le début de sa réflexion l'idée qu'il y a en chacun de nous, comme en chaque enfant, une âme, c'est-à-dire une part dans soi qui n'appartient pas à ses parents, ni à aucune autre autorité en dehors du sujet. Ainsi, en raison du fait que la présence de l'âme permet de vivre et de rencontrer à l'intérieur de soi un lieu de liberté que personne ne peut s'approprier ni soumettre à sa volonté, chaque personne est unique. Et dans la découverte et la rencontre de son âme, chacun est également responsable de répondre non pas au désir de ses parents, mais à un appel de la vie. L'auteure parle *d'appel* afin de nommer ce moment précis de la conversion, impossible à anticiper, où la personne fait l'expérience étonnante d'un appel qui l'ouvre à un tout autre regard sur soi, sur la vie et qui, comme disait Jankélévitch (1983, p.53-54) « dément les prévisions fondées sur le déterminisme », sur le contexte et sur les fameuses influences. (Chalier, 2011, p.17). Dans le même ordre d'idées, Humpich (2009, p. 120) évoque la notion *d'invitation* pour nommer ce phénomène d'appel. « Au-delà des dimensions d'enrichissement perceptif et identitaire, la rencontre avec le mouvement interne met au contact d'une invitation de ce que nous pourrions appeler une "poussée de l'être". »

À l'instar de Laronde (2012), Chalier (2011) affirme que ce qui ressort dans la révélation, c'est *un autre soi*, une vérité sur soi-même cachée, enfouie ou mise à distance pour des raisons diverses : « Or, cela passe par une mise à nu, en soi, d'un point de vue, souvent enfoui et devenu inatteignable par ses propres forces, à cause de ses illusions ou de ses souffrances, et tout simplement de sa finitude. » (Chalier, 2011, p. 35) Cette auteure rejoint ainsi la pensée de Danis Bois (2013) qui affirme qu'il existe dans l'être humain que nous sommes un lieu qui lui est étranger, car non encore visité, qui fait que l'être humain demeure *un autrui pour lui-même*. Bois s'interroge ainsi sur le lieu et sur la nature de cet autrui en soi, qui demeure caché à la perception première d'un sujet non entraîné qui tente de se saisir. Il nous invite ainsi à déployer un geste d'altérité envers nous-mêmes, envers cette partie de notre nature humaine que la conscience perceptive dévoile, qui ne nous est pas d'emblée accessible et qu'il nomme le Sensible. « La transcendance dans la mouvance du Sensible n'invite pas l'homme à

explorer le plus grand que soi, mais la partie la plus grande de l'homme » (Bois, 2013, p. 26).

4.3. *Vivre l'expérience mystérieuse de l'appel de la vie*

Ainsi, la révélation se fait par *un appel* qui dévoile *un autre soi* et qui va radicalement à l'encontre des héritages et des idées préconçues, tout en donnant à vivre un sentiment de libération et en rapprochant la personne, non seulement de sa vraie nature, mais aussi d'une destination de vie tout autre.

Par ailleurs, Chalier (2011) accorde une autre dimension à l'expérience de la révélation lorsqu'elle avance que celle-ci se manifeste sous forme « d'éclat d'une vérité ». Lorsqu'elle émerge, une telle vérité touche profondément la personne, réoriente son existence, tout en donnant une direction totalement insoupçonnée à sa vie. Un paradoxe semble toutefois apparaître. En effet, malgré l'évidence de cet éclat et de l'orientation nouvelle qu'il contribue à créer, cette vérité demeure secrète et mystérieuse et se dérobe ainsi à toute tentative d'appropriation par le sujet. Pour cette auteure, il y a sur le chemin de la révélation et de la conversion, une retenue de la volonté à vouloir saisir ou capter une fois pour toutes par sa réflexion cette vérité sous peine de perdre l'orientation révélée.

Les travaux du philosophe et théologien Paul Tillich permettent une autre incursion dans le champ de la révélation en offrant la définition suivante : « On utilise traditionnellement le mot « révélation » (enlèvement du voile) pour désigner la manifestation de quelque chose de caché qu'on ne peut pas approcher par les voies ordinaires d'acquisition de savoir. » (Tillich, 2000, p.152)

Pour nommer autrement *ce qui est caché* et qui se révèle à la personne, Tillich parle de *mystère* qui vient du mot grec *muein* et qui signifie *fermer les yeux* ou *fermer la bouche*. Pour acquérir une connaissance ordinaire, on ouvre les yeux pour voir et saisir l'objet à connaître et on ouvre la bouche pour discuter avec d'autres afin de partager, approfondir et vérifier ses intuitions. Or, l'expérience du mystère se fait dans une attitude opposée : si les yeux sont fermés, c'est en raison du fait que le mystère ne peut être vu par le regard ordinaire. C'est en ce sens que Tillich affirme que : « La révélation manifeste le

mystère de l'être à la fonction cognitive de la raison humaine. » (Tillich, 2000, p.179) Néanmoins, tout comme Chalier le précisait, Tillich insiste pour dire que ce n'est pas parce que le mystère se manifeste qu'il perd sa nature et cesse d'être mystérieux. La dimension mystérieuse de la révélation se dévoile avec le temps, dans ce sens qu'au fur et à mesure que le temps avance, le sujet de cette expérience continue de découvrir des niveaux de sens qui étaient d'emblée contenus dans son expérience, mais qui ne se révèlent que progressivement.

Les travaux récents en psychopédagogie perceptive nous semblent éclairants à cet égard. En effet, Laronde (2012) précise à ce propos qu'une telle expérience nécessite comme fondement du processus d'incarnation, des phases d'acceptation et d'intégration de la révélation.

En effet, au contact de la nouveauté, se dégage non seulement la nécessité d'un temps d'imprégnation de la structure cognitive, mais aussi d'un temps de transformation de la structure corporelle a posteriori de l'expérience. Il s'agit par conséquent de prendre le temps véritable de l'incarnation du potentiel en soi, dans les recoins du corps et du psychisme, la matière ayant besoin de temps pour s'imprégner de la nouveauté. De plus, l'analyse révèle que l'acceptation même du temps du corps, c'est-à-dire de la durée dont le corps a besoin pour intégrer une transformation, est un élément de développement du sentiment d'incarnation. (Laronde, 2012, p.180)

À la suite de Laronde, il me semble important de témoigner du fait que l'intégration d'une expérience de révélation dans la vie quotidienne du sujet constitue une véritable « mise à l'épreuve de soi » et « une mise à l'épreuve du temps » (Laronde, 2012, p.180). C'est cette idée de mise à l'épreuve qui m'a confirmé dès le début de cette recherche dans l'idée de la nécessité de créer des conditions gagnantes d'accompagnement des sujets en processus de conversion.

Précisons par ailleurs, à l'instar de Chalier (2011) et de Tillich (2000), que mon expérience de conversion m'a permis d'apercevoir qu'une telle expérience de révélation constitue une manifestation inédite de soi et de son être. Bien qu'encore mystérieuse et d'une durée éphémère, force est de constater après coup que cette expérience comportait dès le début, une force transformatrice susceptible d'instaurer un nouveau fondement ainsi que des préoccupations inédites dans la vie de la personne. C'est dans ce sens que

Tillich (2000, p.155) affirme que : « La révélation est la manifestation de ce qui nous préoccupe ultimement. Le mystère qui est révélé a pour nous une importance ultime parce qu'il est le fondement de notre être. »

Dans les étapes subséquentes, j'ai pu découvrir que la révélation initiale portait beaucoup plus de sens que ce que j'avais été en mesure de saisir et de vivre en toute conscience dès le début de cette aventure. En fait, le sens continue de se donner, il se déploie dans le temps et continue de déployer le sujet de cette expérience.

Rappelons avant de clore cette étape que la notion de révélation a émergé dans mon parcours de recherche heuristique au même moment que la métaphore de la conversion de Saul s'est imposée à moi comme le fil d'Ariane susceptible de guider avec efficacité mon chemin de compréhension. Il me semblait donc que la conversion de Saul, grâce à la structure des processus et étapes qui la constituent, était susceptible de me fournir une grille catégorielle d'une efficacité et d'une fécondité rare pour rendre compte de mon propre processus. Encore une fois, ce n'est pas sur la nature des phénomènes que je voulais prendre appui, mais sur la logique heuristique de cette histoire.

En effet, le recours à l'histoire de Saul sur le chemin de Damas m'a permis de poser un regard renouvelé afin d'apercevoir et de comprendre différemment mon expérience de révélation. C'est effectivement l'expérience de révélation vécue par Saul qui m'a mis sur le chemin d'identification de mon propre aveuglement. Pour Saul, en effet, l'expérience de la révélation n'a pas été comprise, ni intégrée sur-le-champ; elle a plutôt été suivie par une expérience de cécité avant de pouvoir faire en lui son œuvre de transformation.

Recourir à la force métaphorique de cette histoire m'a offert des voies de passage pour appréhender les particularités d'une expérience qui surprend et interpelle le sujet, mais qui n'entre pas dans son plein déploiement sur le coup. L'information est reçue, elle attire l'attention, mais ne se déploie pas tout de suite et ne déploie pas encore le sujet qui la vit. Celui-ci aura à choisir de prendre au sérieux ou non sa révélation, afin de la laisser le déployer. Il aura aussi – comme on le verra plus loin – à créer des conditions et à s'en tenir à ce qui lui a été révélé pour continuer de mieux se comprendre et pour orienter sa vie.

En effet, lorsque j'ai vécu cette introspection sensorielle et que m'apparaissent les faits de connaissances mentionnés précédemment, je n'ai pas été d'emblée conscient de l'importance de l'expérience que j'étais en train de faire. Je ne me suis pas dit directement que j'étais face à un appel de la vie, à la révélation d'un « nouveau soi », ou encore d'un nouveau fondement de mon être. Je ne savais pas encore que je pénétrais doucement une nouvelle compréhension du monde ni que j'entamais une phase inédite de mon existence.

Je n'ai en réalité perçu qu'un léger étonnement, un sentiment d'étrangeté, la sensation que ce qui s'exprimait en moi provenait d'un autre lieu que celui de ma pensée usuelle. De plus, cette expérience a plutôt été presque oubliée. Comme on le verra dans les sections suivantes, c'est l'étonnement face à cet oubli qui m'a mis sur la piste de la cécité de Saul. J'ai donc commencé à envisager la question de l'oubli, du déni ou encore de l'aveuglement comme faisant partie intégrante des expériences de conversion.

5. Sur le chemin de la conversion : l'aveuglement

*Quand ils voient un miracle la plupart ferment
les yeux.*

Christian Bobin

L'histoire de la conversion de Saul raconte une apparition qui se manifeste dans un puissant et éblouissant éclat lumineux qui le déstabilise et le jette à terre. Il est encore sous le choc lorsqu'il entend une voix qui l'appelle par son nom et l'engage dans un dialogue avec celui qui dit être le Jésus qu'il persécute, qui lui demande de se relever et lui indique ses prochains pas. C'est en se relevant que Saul se découvre aveugle. Il convient à cette étape de ma réflexion de laisser cette phase de l'expérience de Saul éclairer mon propre itinéraire de conversion. Ce que j'ai vécu comme une expérience d'oubli me semble ici être une forme d'aveuglement perçu seulement a posteriori comme dans le cas de la conversion de Saul.

5.1. Après la révélation : la chute

Une fois de plus, l'histoire de Saul de Tarse telle que la raconte la Bible, entre en résonance avec ma propre expérience de conversion au contact du corps sensible.

Laissons-nous guider par ce que nous savons de l'histoire de Saul pour tenter de comprendre quelque chose de l'expérience qui fut la mienne au moment de mon expérience de révélation. Je me souviens clairement, qu'au moment de l'expérience précédemment présentée comme étant le cœur de ma révélation, avoir vécu un premier mouvement fait d'ouverture et d'étonnement.

Je vois encore le mouvement de ma pensée lorsque se présente à moi ce double fait de connaissance : « Tu es une âme triste venue expérimenter la joie », suivi de ce qui m'est apparu être un titre de thèse : « Au-delà du « persévérer dans la désespérance » : cheminer vers la joie ontologique dans l'expérience humaine ». Je sens encore ma surprise du moment ainsi que la confrontation que me fait vivre cette expérience qui me semble totalement irrationnelle. Incapable d'accueillir pleinement ce que je vivais comme une étrangeté, je vois monter en moi avec une rapidité étonnante, une instance d'une infinie subtilité qui se manifeste à travers des pensées qui font contrepoids à cette révélation.

Cette instance me susurre à l'oreille que l'idée selon laquelle je serais *une âme triste venue expérimenter la joie*, semblerait bien étrange : « La joie? Moi? Voyons! ... Bien sûr que non! » Il y a quelqu'un en moi de tranchant qui, avant même de savoir de quoi est véritablement faite cette révélation, refuse de s'emballer, de s'emporter, de considérer ne serait-ce qu'une seconde ce qui vient d'apparaître à ma conscience. Je me vois juger arbitrairement mes expériences et les informations qu'elles contiennent. Je les crois ipso facto irrecevables. C'est au moment de ce dernier mouvement de réécriture que je réalise que l'oubli de mon expérience a été fomenté ainsi. C'est une forme de doute, de scepticisme, de refus de consentir aveuglément à ce qui m'est proposé qui a constitué une expérience de déni sur laquelle s'est construit l'oubli. Tout comme Saul qui tombe de son cheval, c'est ainsi que moi, j'ai vécu cette expérience, une chute. Assagioli décrit avec éloquence ce phénomène :

Mais cette révélation initiale, cette lumière intérieure, quoique vive et inspirante au moment où elle apparaît, risque de diminuer et de s'éteindre ou de ne faire que des étincelles intermittentes. La nouvelle prise de conscience de soi et de la volonté est facilement submergée par la pression constante de motivations, de désirs, d'émotions et d'idées. (1993, p. 17)

Malgré ma chute et cette lutte intérieure évidente faite d'idées contradictoires et de désirs ambivalents, je prends le temps à la fin de mon introspection de noter dans mon journal cette expérience surprenante qui me laisse l'impression d'avoir été visité par la nature joyeuse de mon être. Je fais donc un effort d'entrer en dialogue avec les différentes instances qui ont constitué mon expérience. Je suis dans une réelle discussion avec les différents pans de moi à l'instar de Saul qui converse avec celui qu'il s'était promis de persécuter.

C'est seulement dans ce dernier cercle herméneutique où je suis engagé à la fin de la rédaction de cette thèse que j'aperçois avec clarté que le persécuté de mon expérience était *la joie* elle-même. J'ai donc décrit fidèlement mon expérience, en laissant quelques traces de cette discussion initiale dans mes notes et je me suis empressé de tout oublier. Ce processus est certainement celui qui amène Francis Lesourd (2011, p.40) à affirmer que : « L'ouverture a tendance à se refermer et la routine à revenir. » Je me vois à ce moment occulter et rejeter une expérience et ses richesses potentielles hors du champ de ma conscience, et tout comme Saul, me découvrir aveugle juste après ma lumineuse révélation.

5.2. La difficile réception de l'inconcevable

La vie, c'est ce qui tend vers les états les moins probables.

Antoine de Saint-Exupéry

La réflexion sur l'expérience de la chute a été pour moi très « interpellante ». Je sentais le besoin sur les plans personnel, intellectuel et professionnel de tenter une rigoureuse exploration de ce phénomène qui me semblait être non seulement universel, mais aussi incontournable dans toute aventure de conversion. J'ai donc décidé de retourner à mon expérience, de procéder à une forme d'auto-explicitation afin de mieux saisir sa nature et de mieux me comprendre moi-même.

Le premier élément qui me semble questionnant dans cette expérience s'est manifesté par un sentiment d'étonnement. Face à la proposition « Tu es une âme triste venue expérimenter la joie », j'étais dans une expérience totalement inattendue. Je savais que je n'aurais pas pu moi-même produire une telle pensée. Je me demandais presque d'où

en moi une telle pensée pouvait émerger. Je savais très pertinemment qu'un tel énoncé ne pouvait pas venir du même lieu que ma pensée habituelle. Je me trouvais devant une énigme. L'acception heideggérienne qui suppose l'existence d'un *être-au-devant-de-soi* me semblait éclairante à cet égard.

J'ai aussi été inspiré par la proposition de Dürckheim (1971) qui stipule que l'être humain porte en son sein un « être essentiel » qui n'est pas sa personnalité ou son personnage social et qui a la possibilité de se manifester à sa conscience. Étant donné l'écart entre celui que la personne croit être et cet *être essentiel* qui l'habite et qui parfois se présente subitement à sa conscience, elle a un véritable défi de reconnaître cette part essentielle d'elle-même qui se manifeste dans les expériences spécifiques que Dürckheim appelle *les percées de l'Être*.

L'Être qui doit se manifester dans l'existence, et l'être essentiel qui doit se réaliser dans le moi, ne sont pas le produit de l'imagination, mais le contenu d'une expérience dont la qualité et le sens appartiennent à une dimension qui dépasse les données de la conscience rationnelle. Il est donc tout à fait normal que la révélation de l'Être dans l'existence, et de l'être essentiel et métapsychique dans le moi existentiel, soit impossible aussi longtemps que l'homme reste sous l'empire de sa conscience rationnelle et objective. (Dürckheim, 1971, pp.59-60)

Réfléchir au contact de la pensée de Dürckheim m'a permis de concevoir la possibilité que l'expérience de révélation donne à voir deux instances différentes à l'intérieur de la personne qui la vit. D'une part, il y aurait la manifestation d'une qualité de l'être essentiel et, d'autre part, une conscience objective qui ne peut reconnaître dans toute son amplitude et sa force la juste valeur de ce qui a été révélé. Cependant précisons que dans la pensée de Dürckheim, son concept d'être essentiel semble plutôt nommé comme un *déjà là* qui ne respecte pas tout à fait l'idée d'un *advenir* cher à la pensée de Danis Bois et qui me semble plus proche de *l'être-au-devant-de-soi* de Heidegger.

Le deuxième élément qui a attiré mon attention s'est présenté sous la forme de cette voix à l'intérieur de moi qui s'est exprimée rapidement et qui semblait entrer en désaccord avec le thème de la joie. Comment ne pas voir dans cette réaction une forme de discrédit des informations nouvelles que je n'ai pas accueillies et qui pourraient pourtant être dignes d'intérêt? N'est-ce pas là une réaction courante de l'être humain

que de banaliser la nouveauté et de la rejeter avant même d'avoir pris connaissance de ce dont il était question? Je me retrouve certainement dans cette posture que dénonce Dürckheim (1971, p. 55) lorsqu'il affirme que : « [...] notre attitude normale à l'égard de la vie est telle que nous ne la comprenons pas dans sa vraie signification, nous la sous-estimons et l'écartons tout bonnement de nous en la banalisant. »

En effet, comment est-il possible de s'ouvrir, d'accueillir et de comprendre une révélation que la personne ne peut concevoir? N'est-il pas tout simplement normal qu'elle en vienne à disqualifier, à banaliser et à invalider son expérience?

Pour revenir à mon propre cheminement, je comprends qu'en aucun temps de ma vie je n'ai pensé que la joie pourrait être un noyau, une valeur centrale ou un fondement de mon existence. Il me semble alors évident que je puisse ne pas être équipé de repères internes pour simplement comprendre ou reconnaître le sens d'une telle révélation. Si je me permets le terme piagétien, je comprends que l'incapacité d'assimiler une telle information m'a plongé dans un déséquilibre qui a trouvé sa voie de résolution dans l'oubli de mon expérience. C'est justement parce que je n'arrivais pas à me représenter ce qui m'était proposé que je suis devenu « aveugle ».

L'apport de Dürckheim sur cette question de l'aveuglement est intéressant, car il ouvre sur la possibilité qu'au cœur de mon expérience de révélation, je n'ai pas su comprendre ce dont il était question. J'ai donc sous-estimé l'ampleur et la puissance de l'expérience au point d'écarter progressivement celle-ci de ma conscience. Le processus d'interprétation de mon expérience d'aveuglement m'a permis d'identifier un cheminement en quatre actes qui fonde le vécu de l'aveuglement. Au bout de ma démarche compréhensive, je crois saisir qu'à la source de ce devenir aveugle, il y avait un conflit cognitif. L'impossibilité de comprendre l'expérience qui se donne à vivre et de lui trouver une place dans le système d'accueil habituel plonge le sujet dans l'incompréhension. C'est précisément parce qu'il ne comprend pas ce dont il est question qu'il a tendance à banaliser et à invalider son expérience au point de l'oublier.

Ce processus est illustré dans la figure suivante :

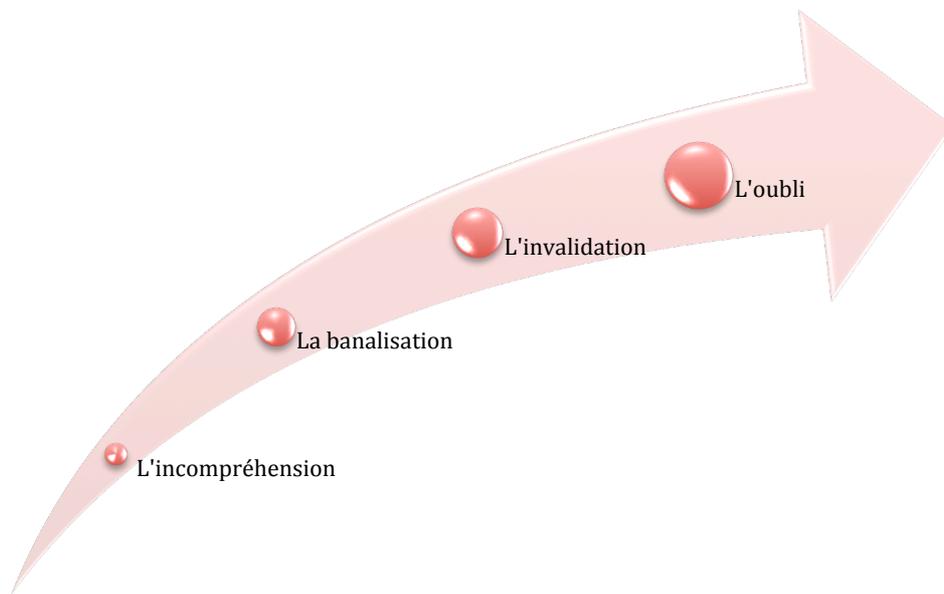


Figure 12 : Le processus d'aveuglement

Par ailleurs, les travaux de Danis Bois (2007) éclairent avec pertinence cette difficulté de recevoir l'information nouvelle. La possibilité que l'information inédite puisse participer à la modification de la structure d'accueil du sujet et par conséquent à sa transformation aide à comprendre les raisons qui compliquent sa réception. À l'instar de Bois (2007, p.91), nous avons constaté dans le cadre de cette étude que le processus de conversion peut ainsi être compromis dès la réception d'une nouvelle information par le sujet, à la suite du conflit cognitif. Selon Bois (2007, p.96) :

Des difficultés s'expriment d'abord au niveau de la réception. Le sujet peut utiliser des stratégies d'évitement si l'information est trop confrontante, si elle ne correspond pas aux attentes ou si elle n'offre en apparence aucun intérêt pour la personne. Le plus souvent, l'information est évacuée avant tout traitement cognitif actif, c'est-à-dire conscient.

La spécificité du travail de Danis Bois nous a permis de comprendre que les personnes ne résistent pas uniquement aux informations nouvelles qui viennent de l'extérieur. Il a montré en effet que les informations inédites vécues au contact du corps sensible, même si elles sont issues de l'intériorité de la personne, produisent le même type d'effets. À la suite de Danis Bois (2007, p.348), j'ai pu constater qu'il y a au moins quatre dimensions qui aident à comprendre ce type de résistance à savoir : le caractère hermétique de la

structure d'accueil, la volonté de préserver dans les idées en place, le refus ou la peur de la nouveauté, ou encore le manque d'intérêt pour l'information nouvelle.

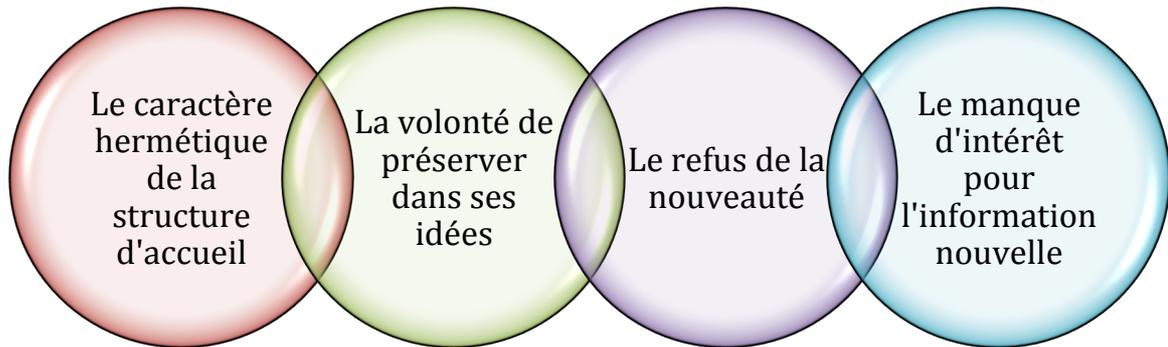


Figure 13 : Les différentes difficultés qui compliquent la réception d'une révélation

La présente étude participe, à l'instar de Danis Bois (2007), à montrer que vivre une expérience nouvelle place la personne devant un inconnu qui n'est pas extérieur à elle, mais qui se réfère à une partie d'elle qu'elle ne connaît pas encore, voire même non encore advenue. Ainsi, laisser place à l'inconnu peut engendrer la peur d'un mouvement de transformation que le sujet ne saurait être en mesure de contrôler. Bois conclura qu'il « existe donc bien, comme dans le cas d'une confrontation cognitive avec une information extérieure, un conflit propre à la rencontre avec une information interne » (Bois, 2007, p.348).

Appliquée à ma propre expérience, cette compréhension des enjeux à l'œuvre dans les processus de conversion révèle que le surgissement de la notion de joie dans ma vie avait le pouvoir d'ébranler mes certitudes par rapport aux idées que j'entretenais sur moi, sur les autres et sur la vie en général. Ainsi, dans le souci de préserver mes représentations identitaires, une part de moi n'avait pas d'autres choix que de refuser cette nouveauté qui se présentait soudainement à ma conscience. On voit bien que ce

type de réaction a en général comme mission première de préserver l'équilibre psychique et relationnel de la personne dans les modalités familières où celui-ci s'exprime. En effet, cet équilibre que la personne tente de préserver peut même être de piètre qualité, voire souffrant... Mais il a l'avantage d'être connu.

5.3. *L'aveuglement : une figure de résistance au changement*

Toute modification apportée à l'équilibre d'un système entraîne, au sein de celui-ci, l'apparition de phénomènes qui tendent à s'opposer à cette modification et à en annuler les effets.

Anzieu et Martin

Dans le souci d'approfondir la compréhension de mon expérience, je crois pertinent de revenir sur la notion de résistance au changement – une notion que nous avons déjà abordée au début de cette thèse – en vue d'appréhender de plus près le phénomène à l'étude. À l'instar d'Anzieu et Martin (1994), je crois que prendre pour valable et digne d'intérêt les contenus de mon expérience de *révélation* peut être menaçant dans la mesure où une telle expérience a le pouvoir de modifier considérablement mon système d'accueil, voire la personne que je suis.

Ainsi, il se peut que l'éventualité d'un bouleversement à venir mobilise une instance préservatrice à l'intérieur de moi en vue de prévenir le changement. Dans le même ordre d'idées, Lescarbeau, Payette et St-Arnaud (2003, p.182) affirment que la résistance au changement consiste en « une réaction d'ordre socioaffectif à l'introduction d'une nouveauté perçue comme une menace par une ou plusieurs personnes. Cette réaction se traduit par une attitude d'opposition à la démarche en cours ». Revenir au thème de la résistance au changement pose à ma démarche la question suivante : malgré mon engagement préalable dans une démarche de transformation, qui donc en moi pourrait se sentir tant menacé au point d'entrer en opposition avec cette nouveauté qui m'apparaît? Je vois avec clarté une forme d'identification à mon passé triste, à mes passions tristes comme dirait Spinoza, et par conséquent à une habitude de vibrer à la désespérance humaine qui m'a longtemps procuré un fort sentiment d'exister. C'est justement sur cette identification que s'était édifié un mépris des optimistes que je percevais comme des êtres superficiels, incapables de faire face à la dureté du monde. Je

pensais d'eux qu'ils ne savaient ni accueillir ni habiter en eux-mêmes le chaos présent en tout être humain. Dans cette perspective, je peux bien envisager d'avoir été dominé par une peur hâtive et démesurée de me retrouver d'un coup du côté des optimistes... il n'en était surtout pas question!

Je peux également imaginer, à l'instar de François Roustang (2008, p. 31), avoir eu la frousse devant la « tâche difficile de réinventer mon existence ». Le même auteur témoigne avec éloquence des enjeux qui surgissent lorsque, tel un voile qui soudainement se retire, de nouvelles compréhensions de la réalité ainsi que des voies de passage inédites apparaissent aux personnes en processus de changement. Effectivement, celles-ci éprouvent craintes et anxiété devant ces possibilités nouvelles qui portent en elles un fort potentiel de changement. Ce contexte contribue à générer la peur de ne plus se reconnaître et même de voir ses relations avec les autres être chamboulées. Ces peurs sont parfois assez vives pour les amener à faire le choix conscient et réfléchi de ne pas changer, de mettre un terme à leur processus de transformation sans donner suite aux informations nouvelles qui sont apparues dans leur démarche.

Roustang éclaire ici un point majeur dans la compréhension du phénomène de conversion identitaire. Il avance que certaines personnes résistent et choisissent en toute conscience de ne pas changer, parce qu'ils craignent de lâcher prise sur les repères habituels avec lesquels ils gèrent leur vie. Roustang va plus loin encore en soulignant que, devant les stratégies et les repères inédits qui émergent dans ce type de processus, la peur de la nouveauté est accentuée par le fait que ces informations ne sont pas le fruit d'une construction élaborée depuis le mode de pensée habituel du sujet.

Admettre un instant la proposition de faire de la place à la joie dans ma vie aurait pu à juste titre me faire vivre un sentiment d'effroi devant l'énormité de la tâche qui me demanderait de revoir et de changer considérablement mes idées sur moi et mes manières d'être au monde. Une telle hypothèse était donc menaçante dans la mesure où elle me sortait définitivement des territoires connus et confortables. Précisons par ailleurs que dans l'expérience dont il est question ici, je n'ai en aucun cas fait le choix conscient de ne pas vouloir changer. Je peux par contre imaginer un moment de

sidération devant le poids et l'exigence de me réinventer; à partir de ce moment, je peux me voir en exemple de ces personnes qui, devant la peur de perdre le contrôle de leur existence, se laissent agir comme si elles semblaient refuser tout changement.

5.4. *L'aveuglement ou la sidération face au meilleur de soi*

Un autre élément qui m'a semblé fortement éclairant dans ma démarche compréhensive autour du phénomène d'aveuglement, c'est l'idée d'Assagioli (1993) qui suppose que l'être humain craint en premier lieu de se laisser rencontrer par le meilleur de lui-même. Pour cet auteur, une telle peur témoignerait de notre difficulté d'assumer les responsabilités nouvelles inhérentes à la rencontre de sa propre beauté, grandeur ou puissance. En effet, comme le propose le père de la psychosynthèse :

Je voulais fortement insister sur le point (anti-freudien) que nous sommes aussi terrifiés par le pire que par le meilleur de ce qui est en nous, même si cette crainte se traduit différemment [...] Il est plus que probable que nombre d'entre nous se dérobent devant les vocations proposées par leur constitution (qu'on les appelle destinée, devoir ou mission) [...] Nous avons généralement peur de devenir ce que nous entrevoyons à certains éclairs de perfection, dans les conditions les plus parfaites, celles du plus grand courage. (Assagioli, 1993, p. 17)

L'expérience nouvelle dont on parle ici dépasse de loin l'idée de réaliser des apprentissages nouveaux et de réajuster l'idée que l'on se fait de soi-même. Assagioli parle plutôt d'une expérience qui ouvre au meilleur de soi-même et qui, par le fait même, permet au sujet d'entrevoir une vie à venir vécue depuis ses plus grandes promesses. L'expérience du meilleur de ce qui est en soi, ou encore de ce qui peut advenir, permet à la personne de mieux se comprendre, de mieux se connaître, mais aussi de rencontrer les faces voilées de son être. Elle peut ainsi apercevoir les dons ainsi que les talents qui peuvent devenir un appui capital pour guider sa vie, s'installer dans sa vocation et tendre vers une plus grande réalisation de soi et s'investir tout autrement dans le monde.

Cheminer avec Assagioli dans l'effort de saisir le sens de mon expérience d'aveuglement m'a permis d'envisager mon expérience de révélation comme un appel qui constituait pour moi un tournant au carrefour de ma vocation et de mon don pour la joie. J'étais donc dans une expérience qui avait le potentiel de me révéler au meilleur de

moi-même, c'est-à-dire à cette joie nouvelle par laquelle je pourrais être en mesure d'exprimer avec une puissance inégalée toute l'étendue de mes possibilités afin d'accomplir mes plus grands dépassements. Je pouvais enfin envisager cette promesse de joie qui m'était faite comme une exhortation à assumer une responsabilité humaine ultime, à savoir la responsabilité d'œuvrer à investir et à déployer le meilleur de moi au service de ma vie spirituelle, relationnelle, familiale, professionnelle et sociale.

Ces propositions d'Assagioli et les questions sur lesquelles elles me laissent m'ouvrent à la possibilité que la joie qui m'a été révélée soit de l'ordre du meilleur de ce qui m'habite. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que l'intensité de cette apparition, la surprise et la peur qu'elle suscite, puisse m'occasionner une expérience de cécité devant cette joie souveraine à laquelle je semblais être promis.

5.5. Comprendre le phénomène d'aveuglement pour mieux accompagner

En conclusion, rappelons que recourir au récit de la conversion de Saul, comme à une métaphore qui soutient le processus de compréhension de mon expérience de conversion au contact du corps sensible, s'avère une fois de plus d'une fécondité heuristique incontestable. Ainsi, l'aveuglement est devenu une manière originale de regarder, de nommer et d'approcher ce moment spécifique propre aux processus de conversion qui dans mon cas s'est manifesté sous forme d'oubli. Étant donné l'ampleur et l'importance que prendra l'expérience de la joie quelques semaines après la révélation, l'étonnement et l'incompréhension de cet oubli m'ont poussé à vouloir mieux saisir cette dynamique qui fait d'ailleurs partie des éléments clés de cette recherche.

Le choix du terme *aveuglement*, inspiré de l'expérience de Saul, m'a lancé dans une démarche interprétative qui m'a permis de pénétrer cette phase spécifique du processus de conversion et d'en éclairer les enjeux, les dynamiques et les défis. Le travail exploratoire m'a poussé à scruter ma propre expérience et à la faire dialoguer avec les points de vue de différents auteurs afin d'éclaircir beaucoup plus en profondeur cette expérience et de mieux comprendre le phénomène d'aveuglement.

Il importe de préciser ici que le souci d'appréhender ce phénomène au plus près de ce qu'il est n'avait pas l'intention d'en faciliter la compréhension en vue de mieux le prévenir à l'avenir! Au contraire, riche des nombreux éclairages qui ont été apportés, je comprends que ce temps d'aveuglement constitue certainement un passage obligé, une étape normale, voire un temps nécessaire d'intégration à la suite d'une expérience au fort potentiel transformateur au cœur d'un processus de conversion au contact du corps sensible.

En effet, malgré le désir et l'engagement du sujet sensible dans une démarche de transformation, celui-ci est confronté à la difficulté de saisir et de se transformer en temps réel au contact de certaines révélations qui apparaissent au cœur de sa démarche. Il existe des expériences dont il n'est pas possible, sur-le-champ, de mesurer la portée, d'apprendre et de bénéficier du pouvoir transformateur. Cette manière de comprendre l'aveuglement est très importante pour le métier d'accompagnateur des processus de transformations humaines auquel je forme. Cette compréhension permet de développer une posture d'accompagnement qui permet de saisir cette réalité et d'apporter une qualité de bienveillance et de perspicacité dans les suites du processus de conversion.

6. Le passeur

Juste après cette expérience révélatrice et son oubli, quelques semaines passent avant qu'un événement apparaisse dans ma vie et me rende à ma joie. Je trouve une fois de plus ici des parallèles fort parlants avec la conversion de Saul. En effet, une fois ébloui et aveuglé par l'apparition et la révélation qu'il vit sur le chemin de Damas, Saul est envoyé et pris par la main pour être conduit vers Ananias, le disciple, l'appelé, l'aperçu et le passeur. Ananias, l'ami du Christ, celui qui fut choisi pour aller à la rencontre de Saul, le faire passer de l'aveuglement à la claire vision, afin de le rendre à lui-même, à sa vue et à sa vocation. Grâce à cette rencontre, Saul retrouve la vue, reprend des forces et s'apprête à emprunter un chemin de vie qui était jusqu'alors impensable pour lui. Cet élément de la métaphore, que j'ai identifié comme la présence d'un *passeur*, m'a permis de repérer une étape cruciale, mais jusque-là insoupçonnée dans mon propre processus de conversion.

6.1. La promesse de devenir père : Le surgissement de la joie

Comme je le disais précédemment, quelques semaines après cette expérience fondatrice vécue lors d'une introspection sensorielle, nous découvrons, ma conjointe de l'époque et moi, qu'elle est enceinte. À ce moment précis, presque à mon insu, jaillit en moi une joie inconcevable, un ravissement total. L'expérience que je vis alors est de l'ordre de l'évidence : non seulement je me sens vibrer au rythme de cette joie, mais je me vois aimer cette joie et la reconnaître comme une expérience incontournable et fondatrice. Je me découvre sous un tout nouveau jour, je deviens « Homme-Joie », comme dirait Christian Bobin (2012). La joie prend instantanément à mes yeux une toute autre valeur. Alors qu'auparavant celle-ci était m'apparaissait futile et superficielle, je découvre avec étonnement ce sentiment profond de dilatation qui me procura aussitôt une intensification du sentiment d'existence, comme un surplus d'être.

Contrairement à la subtilité de l'expérience vécue au moment de la révélation, j'éprouve cette fois-ci une joie explosive tel un feu d'artifice qui se déploie dans tout l'espace de mon corps. C'est le débordement, l'ouverture, la dilatation suprême que nomme si bien Jean-Louis Chrétien dans son magnifique ouvrage intitulé *La joie spacieuse* :

La joie en effet donne de l'espace, du champ et du jeu, être joyeux, c'est être au large dans le grand large du monde soudain révélé comme tel, et l'épreuve de la joie est toujours une épreuve de l'espace en crue. (2007, p.8)

Je ressens cette joie comme une puissance d'être totalement inconnue qui me porte, m'accompagne et m'ouvre à un nouveau territoire de ma vie. Les mots de Chrétien m'aident à circonscrire mon expérience : « L'ouverture de la joie forme un espace d'accueil pour ce qui arrive. » (2007, p.61)

6.2. Devenir l'homme-joie

Même si cette promesse n'a que quelques semaines de vie, je me sens en étroite relation avec ce petit être qui pousse dans le sein de ma compagne, une expérience relationnelle qui me procure une joie irréprimable. Rapidement, dans le secret de mon cœur, je baptise cet enfant « celui qui me donne à ma joie ». C'est lui le passeur qui vient à ma rencontre pour m'extirper de mon aveuglement et me redonner à la joie, à la clairvoyance et à ma vocation à l'instar de Saul de Tarse. Avant son apparition dans ma

vie et son pouvoir transformateur, je n'ai pas été en mesure de ressentir concrètement cette joie et de la laisser faire son œuvre alchimique en moi. Le potentiel de mutation identitaire de l'expérience qui s'est révélée à moi quelques semaines auparavant m'était encore caché.

Il est important de se questionner à propos de ce qui manquait à cette expérience de révélation pourtant pleine et autosuffisante. Comment se fait-il que cette expérience bien que pleine et totale n'arrivait pas encore à opérer en moi un mouvement de transformation plus tangible pour moi?

Pour Cécile Nicolas (2011), cet élément manquant serait la présence d'autrui :

Il manque encore quelque chose, un autre élément déclencheur, et cet élément c'est autrui. C'est un autre que soi, et surtout la relation qui va peut-être se construire avec cet autre, qui va alors pouvoir aider à la mise en mouvement de l'individu vers quelque chose de non encore connu. (2011, p. 172)

L'avènement de cette grossesse, l'annonce de l'existence de cet enfant à naître qui me fait déjà père ainsi que la nouvelle relation qui se tisse au plus intime de mon cœur constituent autant d'éléments qui me plongent radicalement dans une incommensurable joie. C'est à cette occasion que j'ai enfin pu la vivre entièrement, me *laisser-faire par elle*, m'apercevoir autrement et me reconnaître différemment grâce à cette expérience totalement inédite de joie pure. Je commençais à comprendre à quel point j'étais réellement promis à la joie.

Quelques heures après la nouvelle de la grossesse, il m'est revenu en tête mon expérience d'introspection sensorielle vécue quelques semaines auparavant et qui était passé aux oubliettes. J'étais totalement interloqué de me découvrir déjà dans une expérience inouïe de joie, comme je n'avais jamais vécu, tel que cela m'avait été annoncé. Lors de cette expérience initiale, tout s'est vécu subtilement, à bas bruits, presque imperceptiblement. Cette expérience à la fois fine et intime venait de trouver enfin son écho dans ma vie visible, concrète et quotidienne. Cette fois-ci l'expérience était tellement évidente, tellement éclatante qu'elle avait la force de faire taire toutes les voix discordantes qui tenteraient de l'invalider. J'étais en joie, j'étais devenu *l'homme-*

joie, une incarnation vivante et irrévérencieuse d'une joie qui s'affiche, s'affirme et balaye tout sur son passage.

6.3. Adhérer à l'inconcevable

Ce que m'enseigne mon parcours à ce moment-ci, c'est que l'expérience ou la prise de conscience – comme le dit Nicolas ci-dessus – n'est pas suffisante pour agir, apprendre ou se transformer. Le passeur est cet autre que soi-même qui ramène à la conscience du sujet en processus de conversion, l'expérience initiale tout en lui permettant de l'appréhender plus profondément. Réapparaissant et agissant de manière concrète dans la vie quotidienne, l'autre devient passeur dans la mesure où il agit comme un pont qui permet de faire une toute autre expérience de soi-même. Ici, l'annonce de l'enfant à naître suffisait à me faire basculer dans une autre identité, dans le père devenu. La présence de l'autre me fait autre, en me faisant devenir cet *homme-joie*, qui n'est plus seulement une annonce ou encore une révélation, mais une véritable incarnation. Je me suis donc vu devenir capable à la fois de consentir, mais aussi d'adhérer de tout mon être à cette expérience porteuse de mon advenir.

Cette expérience d'incarnation de la joie agit comme une véritable rupture avec ce que nous avons présenté dans cette thèse comme un état antérieur fondé sur la désespérance. Comme le propose le philosophe Pierre Bertrand, la rupture insuffle une nouvelle et puissante énergie de vie : « La vie a besoin de coupures, de ruptures, de discontinuités pour se renouveler, pour se sentir autrement, voir autrement, penser autrement. » (2005, p. 154)

Ce renouvellement des manières de voir et d'être au monde que rend possible la rupture, qui semble, dans un premier temps se donner d'elle-même, donne également à voir l'extraordinaire capacité humaine qui permet au sujet d'adhérer à son expérience. Comme le dit Roustang, cet acte d'adhérer à son expérience qui nous ouvre à une nouvelle manière de vivre, d'être et d'agir est fondamental et est le garant de la liberté humaine : « Mais cette manière d'être au monde, il restait à y adhérer. L'être humain est tel qu'il dispose de ce pouvoir extraordinaire de refuser ou d'accepter le flot de la vie qui lui est proposé... » (Roustang, 2008, p.36) Dans le même ordre d'idées, Hélène Marchand (2012, p.129) parle de réciprocité entre le sujet et son expérience. Elle

affirme à ce propos que : « Le sujet n'est pas seulement proche et concerné par son vécu, mais il va jusqu'à devenir, se mélanger avec lui. Ainsi, il se transforme au contact de son vécu. »

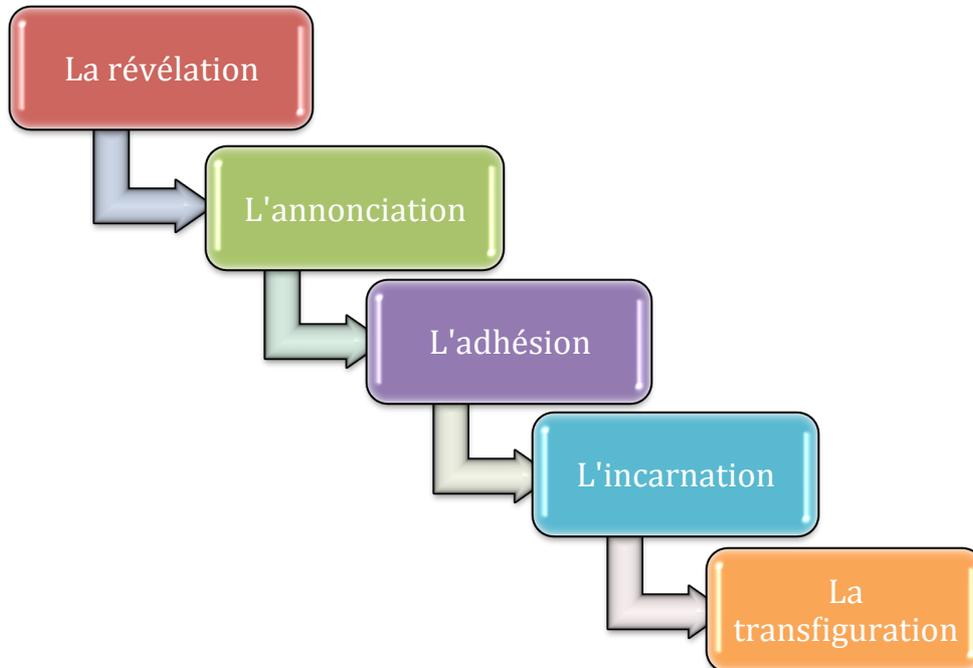


Figure 14 : L'itinéraire intérieur du devenir homme-joie

Ce chemin qui va de la révélation à la transfiguration est d'une importance capitale, car il permet au sujet d'être témoin et acteur conscient de sa propre transformation. En effet, en plus d'apercevoir avec étonnement son expérience de révélation et ce qu'il annonce, il choisit en toute conscience d'y adhérer, il s'entraîne avec constance pour l'incarner de plus en plus jusqu'à ce qu'il soit capable de se voir et de se reconnaître comme étant lui-même transfiguré, comme on peut le voir dans l'exemple qui suit.

Je tenais à cette époque un journal de bord dans lequel j'ai noté un moment important où se vit en acte cette capacité d'adhérer à la joie surgie de ma rencontre avec le passeur ainsi qu'aux changements que cette expérience opérait en moi :

Je suis devant le miroir et je me regarde. Je suis foudroyé en apercevant les traits de mon visage. Je ne me reconnais plus. En plus de percevoir cette joie

qui ne cesse de me surprendre depuis les derniers jours, je me sens faire l'étrange expérience de me sentir transfiguré par elle, comme si elle avait marqué les structures de mon visage. Je le trouve ouvert, lumineux, relâché, toujours prêt pour sourire. Cette vision de moi-même me réchauffe le cœur et je deviens ému de cette scène bouleversante. Je me trouve beau. Pour la première fois de ma vie, je trouve que la joie me va bien, que je suis peut-être fait pour elle, que nous sommes faits pour vivre ensemble. Cette idée me percute. Je sens à quel point cette image reflétée par le miroir ne correspond pas à l'idée que j'ai toujours eue de moi. Saisi par l'intensité du moment, j'ai cette irrésistible envie de m'adresser à moi-même avec une force d'autorité qui me surprend. Je me dis : « Regarde-toi bien dans les yeux et regarde bien. Celui que tu vois à cet instant même, c'est lui maintenant Jean-Philippe Gauthier ». (Journal de recherche, avril 2009)

Ce qui m'apparaît incontournable dans cet extrait est cette expérience d'une joie qui est plus qu'une émotion, qu'un sentiment ou qu'une tonalité affective. En plus de percevoir une joie dans mon corps, le sujet en transformation que je suis fait l'expérience d'une joie qui marque un passage, un véritable bouleversement, voire une rupture identitaire. La joie est à la fois une expérience perçue et vécue, mais elle devient par le fait même un nouveau socle identitaire : c'est par elle que je reconnais celui que je deviens. Non seulement la joie est perçue et validée, mais il y a une activité d'adhésion à son œuvre et à ce qu'elle fait apparaître, à cet *homme-joie* devenu.

Devant l'apparition de cette nouvelle figure de moi-même dans ce miroir, j'éprouve le sentiment de vivre une véritable conversion identitaire passant de celui qui s'identifiait à la désespérance à cet homme transfiguré par la joie. Je me découvrais ainsi dans une identité impermanente et en construction ; une identité sans cesse évolutive qui me permet de me reconnaître en changement à travers le temps. J'assistais à l'avènement d'un véritable moi renouvelé comme dirait Danis Bois, pour qui :

« Le moi renouvelé est ce que devient l'identité individuelle quand quatre conditions sont réunies chez la personne : que son corps soit habité par le mouvement interne, que sa conscience soit éveillée activement à percevoir ce mouvement interne, qu'elle ait accès à l'éprouvé issu du mouvement interne et enfin qu'elle accepte d'accompagner pleinement le processus actif de transformation véhiculé par le mouvement interne » (2006, p. 157).

Le projet de la psychopédagogie perceptive est donc d'accompagner le sujet à se faire l'allié des informations qui lui sont révélées par le contact intime avec son corps

sensible et qui le guident vers un renouvellement du rapport à lui-même, à son corps, à sa pensée, à ses émotions et à ses actions. Se percevoir différemment, renouvelle alors les représentations que la personne a d'elle-même, des autres et du monde. Ainsi, pour Danis Bois, il est possible de participer activement au devenir d'une identité changeante et évolutive :

Le moi renouvelé est le moi qui est capable de capter toute information qui naît du présent, d'en saisir le sens et de se laisser transformer par elle. Avec cette conception, la représentation d'un moi permanent, immuable, laisse la place à un moi mouvant, adaptable, théâtre d'un constant processus dynamique d'évolutivité. (2006, p. 160)

Le sujet peut ainsi devenir tout autre et adhérer en acte aux mouvements de transformation de son identité. Adhérer en acte à cette expérience intense de rencontre avec la joie dans une démarche de conversion au contact du corps sensible correspond à cette participation active du sujet au devenir d'une nouvelle identité dont témoigne Bois.

6.4. Par-delà le deuil : une joie qui insiste et persiste

À onze semaines et demie de grossesse, on avait déjà un nom pour ce bébé tant attendu. On l'avait nommé Élie. C'est à ce moment que ma conjointe a fait une fausse couche et que notre petit Élie nous a quittés, nous plongeant ainsi dans une tristesse incommensurable. Je passais des heures et des nuits entières à pleurer et à écrire des dialogues avec Élie; c'est ainsi que je m'accompagnais. Malgré ce départ prématuré et cette tristesse débordante, quelque chose de vif et de vivant brûlait toujours en moi et attirait mon attention. Sans effort particulier, je ressentais encore les marques de cette joie récemment découverte et qui veillait au fond de mon cœur et coulait dans ma chair. Contrairement à ce que j'étais habitué de vivre, la tristesse n'avait pas tout emporté sur son passage.

C'est la toute première fois que je vivais une expérience de grande tristesse sans qu'elle soit accompagnée d'une intense mélancolie susceptible de me faire sombrer dans un univers de désespérance, de m'aspirer et de me tenir prisonnier au fond de moi-même. Cette fois-ci, je reste en lien étroit avec la présence d'une joie. La fidélité à cette expérience me gardait de sombrer dans ce chagrin qui me tenaillait le cœur et de

fusionner avec lui au risque de lui laisser toute la place. Je faisais ainsi une expérience inédite. J'étais terriblement triste. Mais c'était une tristesse de l'homme-joie, une tristesse qui ne peut plus balayer la profondeur de ce sentiment d'exister désormais fondé sur la joie.

Les effets de la fausse couche sont encore frais dans mon corps. J'ai tellement pleuré ces derniers jours... Je ne me souviens pas d'avoir autant pleuré. Ce matin, je me suis rappelé cette phrase si importante qu'une amie m'a confiée un jour : « Quand tu te sens sombrer dans la désespérance, compense par la reconnaissance. » Il m'aura pris sept ans pour sentir cette phrase œuvrer véritablement. En me remémorant ces mots, je me sens rejoindre cette part de moi pleine de cette joie nouvelle qui remplit mon corps et ma vie depuis peu. Jamais je n'avais vécu cela : ma tristesse demeure là, dans moi, et dans une même qualité de présence, je sens doucement autre chose que la tristesse, comme une douceur, un apaisement, une fine trace de joie qui m'accueille dans mon cœur. Pour la première fois de ma vie, je me sens vivre l'expérience d'une tristesse qui ne me fait pas m'exiler de ma joie. (Journal de recherche, juin 2009)

Ce qui m'apparaît hautement signifiant dans cet extrait est cette cohabitation de la tristesse et de la joie qui est pour moi une véritable révolution, une expérience inconcevable.

Dans un tel contexte, chaque émotion a la liberté d'exister, car l'une n'empêche pas l'autre. Plus encore, je découvre en moi une nouvelle puissance d'agir qui n'autorise plus que je succombe sous le poids de la tristesse. Ce passage nouveau au carrefour de la joie et de la tristesse me procure un sentiment de proximité bouleversant avec Élie. Je sens l'œuvre de son passage en moi. Il est celui par qui la joie m'est apparue dans toute sa splendeur et sa valeur. Élie *le passeur* est celui qui, par-delà mon aveuglement et ma profonde tristesse, me redonne à ma joie, et ce, malgré son départ. Sur cette question du rapport non dualiste entre la tristesse et la joie, je puise dans les travaux de Rosset quelques extraits qui s'accordent avec mon expérience et qui me permettent d'approfondir ma réflexion :

Car c'est justement le privilège de la joie, et la raison du contentement particulier qu'elle dispense – contentement unique parce que seul à être sans réserve – que de demeurer à la fois parfaitement conscient et parfaitement indifférent au regard des malheurs dont se compose l'existence. Cette indifférence au malheur, sur laquelle je vais revenir, ne signifie pas que la joie

y soit inattentive, encore moins qu'elle prétende en ignorer, mais au contraire qu'elle y est éminemment attentive, partie première prenante et première concernée ; cela précisément en raison de son pouvoir approbateur qui lui permet d'en connaître plus et mieux que quiconque. (Rosset, 1983, pp.24-25)

Pour Rosset, la joie sait rester ouverte et attentive à l'expérience plus difficile. En effet, l'expérience du malheur ou de la tristesse peut sembler, à première vue, ne pas pouvoir coexister ou coïncider avec l'expérience d'une joie. Pour Rosset, non seulement l'une et l'autre peuvent exister ensemble, mais la joie est attentive au malheur et lui donne une légitimité d'être en raison de ce qu'il appelle son pouvoir approbateur. Vivre la tristesse tout en percevant une joie et me tenir dans cette joie tout en percevant la tristesse me donne à vivre une expérience tout autre de la joie et de la tristesse.

Cette relation entre ces deux réalités de l'existence n'est pas sans faire penser aux mots de Khalil Gibran (1956, p.30) lorsqu'il dit : « Plus profondément le chagrin creusera votre être, plus vous pourrez contenir de joie. » Pour cet auteur existe donc une forme de connivence, une relation dynamique entre ces deux pôles apparemment opposés, un lien « inséparable » pour reprendre ses mots. Dans cette perspective, la tristesse et la joie entretiennent une dynamique féconde et de potentialité.

René Daval, professeur à l'Université de Reims, éclaire cette réflexion de façon inspirante dans son article intitulé *Pour une anthropologie de la joie. Otto Friedrich Bollnow et Nietzsche*. Il n'hésite pas à porter une critique au sujet de l'existentialisme qui, selon lui, a « privilégié indûment l'angoisse comme expérience existentielle de l'homme » (Daval, 2006, p.305). Selon cet auteur :

Les philosophies existentielles ont insisté sur l'angoisse comme mode d'être au monde de l'homme. Sans négliger l'importance de celle-ci, nous voudrions souligner le rôle de l'enthousiasme et de la joie, comme modes d'être fondamentaux, tout en sachant que joie et angoisse ne cessent de s'appeler l'une l'autre, tout comme la mélancolie et l'enthousiasme, dans la vie de l'homme. (Daval, 2006, p. 301)

Daval insiste pour dire que la joie et l'angoisse ne prédominent pas l'une sur l'autre en tant que mode d'être au monde. Tout comme Gibran, il attire plutôt l'attention sur leur interdépendance.

À l'instar de ces auteurs, je constate à quel point l'enjeu ici n'est pas dans la nature de l'émotion qui se présente, joie ou tristesse, mais plutôt dans la liberté d'accueillir ou non ce qui se présente réellement dans l'expérience. Par contraste avec l'homme d'avant la rencontre avec le passeur, je vois bien aujourd'hui que je n'ai pas toujours été libre d'accueillir et de vivre la joie quand elle se présentait parce que je m'identifiais beaucoup plus à une identité construite autour de l'expérience de la tristesse et de la désespérance. Aujourd'hui, je réalise que j'ai souvent fait l'expérience d'une joie ayant été littéralement « kidnappée » par une tristesse sans que je ne m'en rende compte ou bien sans que je ne puisse réagir ou résister.

En synthèse, fort de l'apport de ces auteurs qui viennent éclairer ma propre expérience de cette cohabitation de la tristesse et de la joie, je conclurai avec Bianchi (2009, p.7) que « les deux sensations de plaisir et de souffrance étant consubstantielles, il s'agira donc pour l'individu de dire "oui" tant à la vérité du jouir qu'à celle du pâtir ». Depuis là, il est donc possible de rêver à un changement radical dans la manière d'être en relation avec la tristesse, la désespérance et la joie. L'invitation que fait Bianchi (2009, p. 19) sous l'impulsion de Nietzsche est claire. Il s'agit d'« aimer le réel dans tous ses recoins ». Au cœur même de cette invitation à *aimer le réel*, se découvre cette possibilité inespérée d'exercer sa liberté, c'est-à-dire de ne plus être happé par la tristesse, mais de pouvoir arriver à l'accueillir avec plus de bienveillance et d'amour, et ce, sans s'y complaire.

6.5. Cocréer son devenir au contact de la joie ontologique

*Créer est un acte d'amour, s'il est juste que
l'amour cherche à affecter l'autre de joie.*

Pierre Bertrand

Il y a eu passage avec l'avènement du passeur. Quelque chose s'était passé, la mutation avait eu lieu, j'étais né père et devenu homme-joie. Le triste événement de cette fausse couche arrivait trop tôt et brisait nos rêves. Mais il est clair qu'il arrivait aussi trop tard, le passeur avait déjà opéré de manière définitive son œuvre de conversion. J'assistais à la fin d'un monde, la fin d'une quête, la fin d'un cycle de vie qui a duré 32 ans. Je

venais de faire la rencontre d'une part insoupçonnée de mon être. Une part « infiniment plus vaste que le moi », mon Soi, comme disait Carl Gustav Jung (1962, p. 335).

Tel un papillon qui sort de sa chrysalide, j'étais sorti presque à mon insu de ma peau de désespéré, de mes habits d'homme résigné et de mon attachement à ce contour identitaire qui avait toujours motivé ma quête. J'aboutissais ainsi à une issue tout à fait inattendue.

La prise de conscience de la portée réelle de mon expérience de révélation grâce au passage de ce passeur dans ma vie m'a ouvert à une vie tout autre. J'entrais définitivement dans une nouvelle ère. Je me sentais dans une expérience de rupture paradigmatique, qui m'ouvrait définitivement les portes d'un nouveau recommencement, une seconde naissance, une occasion de redéfinition de moi et de mon rapport aux autres et au monde.

Cette rencontre avec le passeur m'a définitivement ouvert sur des aspects inconnus de mon être et sur une orientation inédite de mon existence et elle m'a offert un nouvel axe de vie. Il y a dans cette expérience intense et complexe de la rencontre avec ce fils venu me rendre autre, des informations éclairantes autour de la transition dans laquelle j'étais déjà engagé et des choix que je cherche à effectuer. À travers cette expérience de révélation qui prenait de plus en plus corps, j'ai vu s'ouvrir devant moi des pistes, des chemins qui mènent à ma vocation. Je me sentais invité à la réinvention de moi-même, à la cocréation de celui que j'étais appelé à devenir.

Ce processus de réinvention de soi, ou encore de cocréation du devenir du sujet, renvoie ici à la notion du renouvellement du rapport à soi telle que présentée par Isabelle Bertrand (2010). Pour cette auteure, un tel renouvellement est diversiforme dans la mesure où il comprend à la fois le renouvellement du rapport au corps, au psychisme et aux manières d'être au monde dans la vie quotidienne comme à l'élargissement de la représentation de soi et du monde. C'est dans cette perspective que j'ai découvert au bout de quelques semaines que le surgissement de la joie à l'occasion de l'avènement du passeur dans mon existence fondait tout autrement mon existence et modifiait de fond en comble ma manière de voir et de vivre dans le monde. Il suffit que je consente à accorder mon attention à cette joie qui m'est tombée dessus telle une pluie de grâce

pour qu'elle m'apparaisse sans que je fasse aucun effort. Il m'a fallu du temps pour reconnaître que cette joie signait une nouvelle disposition dans mon existence. La plupart du temps, je me surprénais en état de joie avec une intensité étonnante alors qu'aucune cause extérieure ne semble justifier sa manifestation.

Au fil du temps, et de façon assidue, je me suis efforcé d'écrire dans mon journal de chercheur diverses expériences mettant en scène mon expérience de la joie. Il était important pour moi, à l'instar de Clément Rosset (Go, 2004, p.13), de rester fidèle le plus possible à cette expérience et de tenter de décrire, d'explicitier ma rencontre avec la joie telle que je l'éprouvais dans mon corps et dans différents contextes : « Penser la joie signifie pour nous interroger l'expérience. » Je propose ici de livrer un extrait de mon journal afin de mieux comprendre cette expérience de la joie sous l'éclairage de différents auteurs qui s'y sont adressés :

Je me lève tôt ce matin-là. Assis sur mon fauteuil face au paysage clair et tranquille du fleuve St-Laurent, je ne fais rien d'autre que me mettre en contact avec moi-même. À la seconde où j'ouvre mon attention à ma présence corporéisée, je deviens instantanément ému. Je me sens baigné dans une sensation de joie douce qui caractérise ma vie des derniers mois. Je me sens ouvert et disponible autant à mon intériorité qu'aux paysages du fleuve devant moi. Je me sens habiter un espace vaste et large, comme si les contours de ma présence dépassaient de beaucoup les contours objectifs de mon corps. Je me vois chercher dans les heures ou les jours qui viennent de passer ce qui pourrait être à l'origine de cette expérience de joie qu'il m'est donné de vivre, mais je ne trouve rien. (Journal de recherche, décembre 2010)

Le premier élément qui attire mon attention dans cet extrait est le fait qu'aucune chose ou aucun événement ne semble être à l'origine de cette joie. En effet, rien ne semble justifier sa présence à ce moment donné. Cette caractéristique de l'expérience de la joie semble trouver écho chez Nicolas Go (2004, p. 96) pour qui une véritable expérience de la joie « se passe de tout événement qui lui conférerait une justification ou déterminerait son existence ». Rosset (1983, p. 18) abonde dans le même sens en affirmant que « ...la joie est un plein qui se suffit à lui-même et qui n'a besoin pour apparaître d'aucun apport extérieur ».

Ces liens en écho entre ces auteurs et mon expérience me donnent un premier degré de sens pour aborder le caractère ontologique de la joie telle qu'elle m'a été révélée. Une joie dite « ontologique » devient ici une joie qui se donne au cœur même de la personne, qui provient du plus intime de sa chair et qui n'est pas provoquée par un déclencheur extérieur. Même si les événements d'une vie peuvent contribuer à éloigner le sujet de sa joie, ils n'ont pas le pouvoir de la dissoudre.

Le psychologue, philosophe et théologien Jean-Yves Leloup s'intéresse de près à cette joie qui dépasse le sentiment et permet une réflexion ontologique sur cette donnée de l'existence qu'il ne concentre pas sur la seule force de l'homme ou de sa volonté. En s'appuyant sur Saint Jean Cassien, Leloup renchérit sur cette idée d'une joie qui n'est pas tributaire des conditions extérieures de l'existence :

Quand il parle de « tranquillité constante et de joie éternelle », Saint Jean Cassien (...) précise qu'il s'agit là « d'une joie et d'une paix que le monde ne peut donner », ce ne sont pas des euphorisants (...) Cette joie est au-delà des contraires et ne dépend pas de circonstances favorables. C'est la joie de l'être; le rire, la gaieté, la bonne humeur naturelle, ne sont pas encore cette « joie qui surabonde au milieu des tribulations », joie ontologique, ouverture du cœur à une autre conscience (...). (Leloup, 1990, pp.82-83)

Cette nature de joie mise à jour par le passeur ne cesse de me révéler à moi-même au fur et à mesure que j'avance dans ma démarche. Ainsi, plusieurs mois après l'avènement de mon passeur, je continue à apprivoiser et à apprendre à dire oui à cette joie ontologique que Housset caractérise de « libre don de l'être » (Housset, 2010, p.43).

Un autre aspect intéressant de cet extrait de journal se retrouve dans cette expérience de vastitude qui permet de se sentir plus large au contact de cette joie. Cet état fait écho à ce que Jean-Louis Chrétien nomme « la joie spacieuse ». L'auteur s'intéresse justement au croisement de l'expérience de la joie et de son effet élargissant dans la personne qui la vit : « Dès que la joie se lève, tout s'élargit. Notre respiration se fait plus ample, notre corps, l'instant d'avant replié sur lui-même, n'occupant que sa place ou son coin, tout à coup se redresse et vibre de mobilité. » (Chrétien, 2007, p. 7) Pour Chrétien, cette joie qui donne de l'espace n'est pas un état, mais bel et bien un acte et un mouvement qui ouvre et donne accès à de nouvelles possibilités : « Cette dilatation est une croissance, un élargissement, une amplification de nous-mêmes, et c'est donc un mot lié à la joie,

une joie qui rend plus large, plus vivant, plus fort. » (2007, p. 10) Mais qu'est-ce qui est donc rendu plus large au juste? Pour Chrétien (2007, p. 12), c'est notamment la perception qui s'agrandit en s'étendant jusqu'au « lointain » et au « passé ». Non seulement les qualités perceptives sont-elles plus fines dans le moment vécu au présent, mais elles permettent aussi d'être en relation différemment avec cet « à venir » dont parle Chrétien (2007, p. 7) qui surgit en raison de cette joie qui élargit la force de la perception. Il s'agit donc ici d'une qualité de présence et de perception qui devient plus riche pour percevoir *le moment présent, le moment qui se vit*, mais aussi d'une manière plus large d'être en présence avec son passé et avec le temps à venir, avec l'« advenir » que Bois (2009, p. 2) définit comme étant « le lieu d'une rencontre entre le présent et le futur, habité par un sujet qui le vit et l'observe ». Cette notion d'un futur qui se donne n'est pas sans rappeler cet autre extrait de mon journal : « Regarde-toi bien dans les yeux et regarde bien. Celui que tu vois à cet instant même, c'est lui maintenant Jean-Philippe Gauthier. » Cette parole m'apparaît ici comme un indicateur qui annonçait un advenir déjà-là et qui pourtant reste encore totalement à accomplir.

Pour clore, cette incursion au cœur de ma propre expérience en écho à l'histoire de conversion de Saul et de sa rencontre avec Ananias permet d'enrichir la compréhension du processus de conversion au contact du corps sensible. Si dans les étapes précédentes il est devenu évident qu'un temps d'aveuglement fait partie de l'expérience de la conversion, il en ressort ici que la présence d'un passeur est requise pour guider le sujet vers le plein déploiement et l'incarnation des promesses et des richesses de son expérience initiale de révélation. La question de l'altérité est donc ici cruciale, car elle suscite, incite, appelle et propulse ce qui est caché et pourtant déjà présent au cœur du sujet. La présence de l'autre est alors indispensable pour que la révélation s'anime, s'active et prenne chair dans l'arène intérieure de la personne. Ainsi, la révélation devient une expérience concrète, sentie, et conséquemment perçue par les autres et agie dans le monde. Si la force de l'altérité active la révélation, on constate tout de même dans l'expérience la pleine adhésion du sujet qui consent à embrasser la nouveauté révélée et la réalité inédite qui s'ouvre à lui. Enfin, l'incarnation de la révélation donne à vivre et à sentir un tout autre rapport à son identité, contribuant à la redéfinition du sens de son existence et l'acheminant vers une tout autre vie.

7. La transmutation : Un consentement et un choix engageant

Cet exercice de compréhension de l'expérience de conversion au contact du corps sensible à travers la métaphore de la conversion de Saul, me conduit à une prochaine séquence, celle de la transmutation. Cette phase témoigne de la métamorphose du sujet qui se manifeste dans un tel processus, à la fois comme un moment singulier d'une modification identitaire radicale et comme un processus progressif qui chemine dans le temps.

En effet, dans le récit biblique, lorsque Saul retrouve la vue et qu'il reconnaît et consent à son expérience de révélation, il fait le choix de poser un geste rituel dans le visible et au sein de sa nouvelle communauté : il se fait baptiser et devient Paul. Il s'engage ainsi dans une vie tout autre et se voue corps et âme à sa nouvelle mission de partager les enseignements de Jésus. Ce qui est interpellant dans cette étape de son processus de conversion, c'est ce consentement suivi d'un choix et d'un engagement total qui donnera lieu non seulement à un nouveau nom, mais aussi à une nouvelle mission pour ne pas dire vocation. Un nom qui ouvre de nouveaux horizons, qui crée un nouveau monde et installe le sujet dans son ministère.

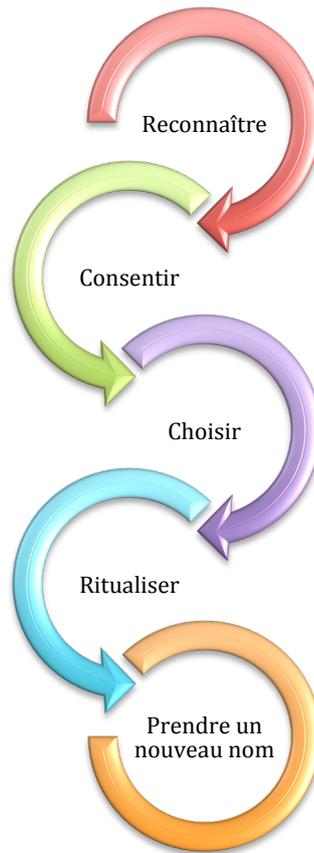


Figure 15 : Les actes témoins de la transmutation radicale selon l'expérience de Saul

Si la notion d'aveuglement inspirée de la métaphore a permis jusqu'ici d'identifier et de mieux comprendre certaines difficultés rencontrées dans une expérience de conversion, le processus de recherche dans lequel je suis engagé voudrait questionner les défis et les enjeux propres à cette phase spécifique de transmutation. En effet, au carrefour de ma propre expérience et en dialogue avec les auteurs, je vois émerger au cœur de cette recherche des enjeux liés à la question de l'accompagnement dans le temps du processus de conversion et au risque de me voir revenir inévitablement aux états antérieurs.

Ainsi donc, comme nous venons de le montrer, la conversion ne peut pas faire fi de la reconnaissance indispensable de l'expérience originelle de révélation qui plante dans l'être le germe annonciateur des métamorphoses à venir. Précisons cependant qu'il ne suffit pas de reconnaître la véracité, la justesse et la puissance de l'expérience, car il faut également y consentir. Ce qui fait que le sujet se voit dans une expérience paradoxale,

car il est à la fois éclairé d'une manière inédite et en perte de repères, plus ou moins désorienté, puisqu'il est mis en contact avec une expérience qui ne trouve pas de place où se loger dans son système d'accueil habituel comme nous l'avons précédemment spécifié. C'est dans ce sens que le processus de conversion se vit à la fois de manière radicale et instantanée, tout en déployant progressivement son enracinement dans la vie de la personne. Un tel constat m'amène à questionner les conditions d'accompagnement nécessaires à un prolongement dans le temps d'une telle expérience.

Par ailleurs, il semble utile ici d'oser s'interroger sur la part active du sujet dans l'accompagnement d'une expérience qui se donne d'emblée comme une grâce. On voit ici que dans l'histoire de Saul comme dans mon expérience, il y a pour le sujet recevant la révélation, la nécessité de consentir à son expérience et de choisir d'orienter sa vie dans la lignée à cette expérience formatrice. Pour revenir à mon histoire, on voit bien que par-delà la joie de devenir père et la tristesse de perdre un enfant, je suis témoin d'un retournement radical de ma vie et je me découvre en chemin vers de nouvelles promesses. Je fais ainsi l'expérience d'un désir puissant de voir cette joie devenir le socle, le moteur de ma vie, une nouvelle terre dans laquelle m'enraciner, ou encore comme le dit si bien Misrahi (2010, p.109), un roc fondamental dans lequel « établir à neuf les fondations de la future demeure ».

À ce moment précis, je me sentais appelé par un nouvel horizon existentiel et je me sentais exhorté à m'y engager de tout mon être. Je vivais ce déferlement de nouvelles possibilités comme un bouleversement, un revirement, une véritable conversion! Pour Misrahi, une telle expérience repose sur la possibilité qu'a le sujet à un moment donné de sa vie de réaliser « le choix ferme et réfléchi d'une existence non plus tragique ou vaine, mais significative et comblée » (Misrahi, 2011, p. 82). C'est dans cette optique que j'ai pu réaliser un choix déterminant et radicalement nouveau pour ma vie. En effet, pour la première fois de mon existence, lorsque j'ai fait le choix d'une vie qui a pour fondement la joie, j'ai consenti dans le même mouvement à accorder une valeur nouvelle à la joie, une valeur plus haute que celle que j'ai toujours attribuée à la tristesse. Ce qui est rendu possible pour le sujet à travers cette phase que j'ai appelé la transmutation, c'est « la réalisation enfin véritable et effective d'une existence comblée

qui soit *préférable* à toute autre existence et lui confère, en effet, plénitude, sens et satisfaction » (Misrahi, 2011, p. 84).

Ce consentement, suivi d'un choix fondamentalement neuf, renouvelé, littéralement baigné dans un sentiment de totalité – dans le sens où l'entend Roberto Assagioli – associé à cette liberté que je ne cesse de découvrir et qui me permet d'opérer un regard neuf sur moi-même, les autres et le monde. Je reconnais mon expérience dans ces mots d'Assagioli :

L'individu perçoit alors qu'il est un « sujet vivant » doué du pouvoir de choisir, d'être en relation, d'apporter des changements à sa propre personnalité, d'agir sur les autres, sur les circonstances. Cette prise de conscience élevée, cet « éveil » et la vision de possibilités nouvelles illimitées d'expansion intérieure et d'action extérieure procurent un sentiment de confiance, de sécurité, de joie : le sentiment de « totalité ». (Assagioli, 1993, pp.16-17)

Ainsi, la conversion comporte également un choix, une décision de rester fidèle à cette expérience de joie et les nouvelles possibilités dont elle constitue la promesse pour la vie future.

7.1. Apprendre à apprivoiser une vie vécue depuis la joie

Admettons que nous disions oui à un seul et unique moment, nous aurons ainsi dit oui, non seulement à nous-mêmes, mais à toute existence.

Nietzsche

Comme il a été mentionné précédemment, vivre une expérience signifiante, voire bouleversante de joie, ne m'a pas forcément mis à l'abri des épreuves de la vie ni du sentiment de tristesse de manière définitive. Parfois, je pouvais même me sentir existentiellement dans une impasse. Cependant, la question pour moi était devenue autre, j'étais désormais curieux de découvrir ce que devenait pour moi l'expérience de vivre un événement éprouvant voire d'être plongé dans un véritable sentiment de tristesse depuis mon nouvel ancrage dans la joie. Ainsi, depuis mon expérience de révélation, mais surtout depuis ce que j'ai appelé le surgissement de la joie qui a accompagné mon expérience de paternité et le deuil qui l'a suivi, j'ai eu à vivre

sporadiquement des expériences éprouvantes qui m'ont placé devant le défi de rester bien ancré dans mon axe de vivre ma vie depuis la joie.

Je ne voulais pas faire de ce choix quelque chose de rigide et d'abstrait qui serait porté par une idéalisation. Je m'efforçais plutôt de vivre dans la souvenance permanente, totalement sentie, de mon expérience initiale de joie. Je me suis alors donné des outils pour tenir cet axe. Je me suis ouvert un journal avec l'intention de rester fidèle à cette expérience et j'avais comme orientation de base de découvrir ce que pouvait bien être une vie vécue depuis la joie. Je veillais toutefois à rester ouvert pour ne rien refuser de ce qui m'était donné de vivre. J'ai appelé ce journal *Journal de fidélisation*. Je reviendrai plus tard sur les spécificités de cet outil qui a accompagné de manière exemplaire mon processus de conversion.

J'ai donc vécu cette étape de ma démarche en multipliant autant que faire se peut des *actes de souvenance*. Je voulais demeurer dans une certaine disposition en vue de rester centré dans mon corps sensible avec une attention ouverte sur un espace plus vaste que le mal-être inhérent à mes difficultés du moment. L'effort de retrouver les traces sensorielles de cette identité nouvelle articulée autour de la joie me permettait de lutter contre mes vieilles habitudes lorsqu'elles refaisaient surface et de me laisser inspirer et emmener vers des pistes d'action inédites. En effet, il m'arrivait de me sentir au cœur de l'expérience brillamment décrite par William James (2001, p. 209) lorsqu'il parle de ce sentiment de « revenir en arrière » qui empêche ou ralentit le changement opéré par l'expérience de la révélation : « ...les habitudes bien enracinées retiennent d'ordinaire et retardent l'esprit sur la pente d'une pareille transformation. » Cette situation est souvent décourageante, dans la mesure où elle tient le sujet en processus de conversion dans une forme d'exil. Il est alors tenu à distance de lui-même, dans la privation de ses nouveaux possibles qui constituent pour lui un nouvel ancrage intérieur et un nouveau regard disponible sur lui-même, les autres et la vie, ses ressources et ses potentialités.

Sur ce chemin, je me suis rendu compte que ma plus grande difficulté résidait dans une tendance à l'identification à mes habitudes et à mes vieilles manières de vivre. Par ailleurs, je réalisais en m'observant vivre que j'avais besoin d'intégrer de nouveaux réflexes, d'orienter autrement mon attention, mes manières d'entrer en relation avec

mon expérience et de réfléchir ma vie depuis un nouveau lieu. Dans cette perspective, je cherchais concrètement à me « désidentifier » d'un certain rapport à moi-même formaté par mon adaptation première à la désespérance et je cherchais de nouvelles manières d'embrasser cette nouvelle identité ainsi que les nouvelles manières d'être et de voir issues de mon nouveau rapport à la joie ontologique. À certains moments, je pouvais m'apercevoir avec clarté dans cet apprentissage délicat. Je voudrais en laisser voir quelques fragments ici :

Je me souviens, je suis dans une période assez délicate, mon couple bat de l'aile et je ne sais plus où j'en suis. J'ai peur de vivre un échec dans cette relation si signifiante, mais qui est devenue tellement éprouvante que cela n'a plus de sens pour moi de continuer ainsi. Je décide alors de m'offrir quelques jours de vacances pour aller réfléchir, faire le bilan et pourquoi pas me laisser inspirer à propos de suites à donner à ma relation amoureuse.

Bien avant mon départ, au cours d'un échange d'accompagnement avec une amie, je reçois une recommandation qui me servira de phare tout au long de mon voyage : « Avant de commencer à questionner ta relation amoureuse, commence par honorer ta vie, par reconnaître son immense générosité pour ne pas dire reconnaître ce grand miracle qu'est devenue ta vie ».

Je suis parti avec cette injonction étonnante et inattendue. Je sentais qu'elle orientait autrement mon attention, je n'aurais pas pu y penser par moi-même. Je vois bien que ma tendance naturelle m'aurait poussé à réfléchir sérieusement sur ce qui me semblait ne pas bien aller. La proposition de suspendre mes habitudes, d'honorer le miracle de ma vie, me place dans une tout autre disposition, dans une autre posture, une attitude portée par la gratitude et plus proche de la joie que de mes habitudes ancrées dans la désespérance.

Je me suis alors dirigé vers la terre de mes ancêtres, dans le village où est née et a vécu ma grand-mère maternelle. J'ai été visiter ma plus vieille tante qui m'a parlé de sa mère. Une femme que je n'ai pas connue, car elle est morte à la naissance de ma mère. J'ai souvent pensé que c'est de cet événement que me venait cette si grande affinité avec la tristesse que je partage d'ailleurs très bien avec ma mère. Ne sachant pas comment m'y prendre pour ce détournement attentionnel qui m'était demandé, j'ai commencé dans mon journal, une lettre à ma grand-mère, en lui demandant de m'aider à demeurer dans la gratitude et à honorer la bienveillance de ma vie. Lors de ma rencontre avec ma tante, elle m'avait rappelé que cette grand-mère était très vivante, vibrante et joyeuse. Je me sentais relié à elle dans mes premiers pas d'homme qui apprivoise la joie. J'apprends à ne plus oublier que ma vie est un miracle incarné. J'apprends ainsi à vivre, à

réfléchir et à agir depuis cette conscience, et à rester vigilant pour ne plus m'en extirper afin d'aller à la rencontre de mes difficultés. J'apprenais ainsi à rester dans la joie, à demeurer stable dans ma nouvelle posture, ce qui ne veut pas dire nécessairement être joyeux, mais rester en présence de cet état d'être nouvellement gagné, et ce, malgré les épreuves.

Lorsque j'arrivais à être dans la conscience du miracle de ma vie, j'en avais des frissons dans tout mon corps. Une douce intensité me traversait la matière, mon ventre se réchauffait, j'avais les yeux pleins d'eau, alors que quelque chose dans moi s'«expansait», comme dans la joie spacieuse de Jean-Louis Chrétien (2007). Je me sentais à l'abri de toutes mes peurs, mes déceptions, mes vagues à l'âme et les goûts amers de mon hiver. À l'abri. Comme si tout cela n'avait plus d'emprise sur moi. Comme si tout cela pouvait exister sans que cela m'empoisonne, sans que cela me fasse perdre ma grandeur et ma dimension actuelles. Lorsque je suis dans cette attitude, tout se calme en moi. Quelque chose d'extrêmement attentif se déploie, se tient à l'affût, quelque chose de doux, à la fois précieux et gracieux. Devant cette délicatesse, la grossièreté de mes états difficiles des derniers temps se taisent et n'osent plus se répandre. Je suis comme un artiste qui fait un geste juste et qui ainsi crée, invite et impose du silence. Je sens bien que je suis en train d'arriver à vivre une vie signifiante en elle-même par elle-même. (Journal de recherche, 2010)

7.2. *Un chemin initiatique : apprendre à ritualiser*

L'initiation est la ritualisation des passages, la possibilité pour l'homme de passer d'un état naturel, premier, à cet univers agrandi, où l'autre versant des choses est révélé.

Christiane Singer

Dans ce processus d'apprendre à habiter ma vie autrement, je me suis souvent mis en chemin, le voyage incarnait pour moi un espace initiatique, comme un activateur de transformation. Je me suis ainsi retrouvé à Londres en Angleterre. J'étais seul et j'avais suivi une intuition particulière, je désirais retourner dans cette ville où j'ai vécu six mois alors que j'étais jeune adulte. Londres représentait alors pour moi une époque de ma vie où j'étais au summum de ma tristesse et de ce rapport particulier avec elle où je la cachais aux autres et m'isolais pour la vivre intensément. Malgré la tristesse, j'adorais ces moments où je me sentais proche de mon expérience. Victor Hugo (1980) n'avait-il pas raison de dire que « la mélancolie est le bonheur d'être triste »? J'étais cependant appelé à muter quelque chose de cet attachement qui m'a si longtemps caractérisé. Ainsi, à l'instar

de cette magnifique histoire d'un vieux rabbin que raconte Christiane Singer (1996), je suis retourné dix ans plus tard sur les traces du jeune adulte désespéré que j'ai été.

Il y a quelque temps à Vienne, un vieux rabbin new-yorkais est venu parler de la Tradition. À la question qui lui fut posée : « Pourquoi avoir attendu plus de cinquante ans pour revenir dans sa ville natale? » Voilà ce qu'il répondit : « Je suis vieux et je vais mourir. Alors je me suis demandé : que puis-je encore faire pour cette terre avant de la quitter? Et la réponse a fusé, claire : Ôte de cette terre toute trace de ta souffrance! Je me suis souvenu qu'il restait à Vienne une trace oubliée. Enfant, j'ai été agressé sur le chemin de l'école par de jeunes nazis, blessés de jets de pierres et laissé dans mon sang sur le pont de S. Ce matin, très tôt, avant que la ville ne s'éveille, je suis retourné sur ce lieu. J'ai retrouvé le pont. J'ai retrouvé l'enfant. Il paraissait se protéger encore les yeux de ses mains et pleurait. Je l'ai aidé à se relever, je l'ai serré contre moi, je lui ai dit : « Viens, petit, viens. Je t'emmène. Désormais, tout est accompli. Nous sommes libres toi et moi ». Et nous sommes partis ensemble la main dans la main. Aussi, voyez-vous, il ne reste plus de moi aucune souffrance qui pourrait hanter la ville. Aucune vitre n'est plus ternie par mon souffle anxieux! Voilà pourquoi je suis revenu et voilà pourquoi je pars. (Singer, 1996, pp.125-126)

J'étais donc décidé à l'instar du vieux rabbin à ne pas laisser traîner à Londres des traces de ma souffrance d'enfant. À l'époque de mes vingt ans, lors de mon premier voyage en Angleterre, je déambulais seul dans les grands parcs londoniens. Inconsolable, je me tenais à l'ombre des saules pleureurs pour y déposer, ne fût-ce qu'un instant, mon abyssal désenchantement et pleurer en silence mon immense et incompréhensible découragement. Des années plus tard, dans un souci de ritualiser ma conversion, j'ai été saisi par un besoin de m'offrir un moment symbolique et par un irrésistible élan d'aller à la rencontre de ce jeune homme que j'ai été. J'avais une grande envie d'aller le récupérer afin de lui ouvrir mes bras et de le ramener à la maison. Je me suis donc rendu de nouveau à Londres.

Un bon matin, après quelques heures de marche, j'ai réussi à retrouver la scène et l'arbre de ma mémoire. Je me suis assis au même endroit et j'ai laissé le temps s'écouler en écoutant le silence. Le moment me semblait irréel. Le lieu me donnait l'occasion de ressentir avec une grande acuité les contours encore présents dans moi de ce jeune homme que j'avais jadis été. Je retrouvais des sensations dans mon corps qui me semblaient appartenir à mon ancienne vie : une boule dans la gorge, de la mélancolie, des nœuds de tristesse dans le ventre, etc. Je prenais le temps d'écrire sur l'expérience

que j'étais en train de vivre. J'ai alors retrouvé une phrase écrite quelques semaines avant mon voyage, alors que je m'étais senti secoué par une émotion que je ne connaissais pas : « Je pleure la fin de la fidélité à ma tristesse ». Je me rappelle qu'après avoir écrit cette phrase, les larmes avaient cessé de couler et un grand apaisement s'était emparé de moi. Retrouver ce moment dans mes écrits me ramène à l'actualité de ma vie où je tangué d'une identité à une autre, cherchant les moyens pour devenir celui que je rencontre au contact de cette joie nouvelle.

Petit à petit, dans ce parc londonien, je vois mon désir de ritualisation prendre de plus en plus corps et je me sens faire un pas de plus dans cet acte essentiel de désidentification dont parle Bridges (2006). La venue de ce projet dans ce cheminement m'a engagé dans une attitude de recueillement. Après l'écriture, je me laisse habiter par des musiques d'antan et me mets à chanter des airs mélancoliques que je fredonnais jadis... Ensuite, après m'être redonné au silence, je me place dans l'intention de m'adresser à celui que j'étais dix ans auparavant et je lui dis : « Tout va bien maintenant, nous sommes sauvés! Tu n'as plus à rester isolé. Je nous ai préparé une belle vie, regarde comme c'est beau! Tu peux maintenant t'alléger de ton fardeau... » Très ému, je me sens porter secours et offrir à celui que j'étais une présence pleine de bienveillance, d'accueil et d'amour. Ce moment me procure le sentiment de me récupérer, de me rapatrier, d'intégrer une partie de ma vie laissée jadis au pied de cet arbre.

Ensuite, je sors un collier acheté le matin même et m'installe dans une attitude solennelle. Je me laisse habiter par le désir de m'engager envers cette joie à l'œuvre dans ma vie. Par cet acte, je consens à me relier avec elle et ainsi laisser ma vie prendre racine en elle. En attachant le collier autour de mon cou, je me mets à pleurer de joie. Je prends le temps d'écrire :

Je célèbre aujourd'hui cette vie nouvelle ancrée dans la joie. Je souhaite faire le deuil de ma tristesse. Cela ne signifie pas pour moi ne plus jamais être triste. Je vis cela plutôt comme un engagement envers la joie. Je souhaite dorénavant que ma vie entière soit profondément marquée par le mystère de cette joie ontologique qui se donne à moi. Je tiens aujourd'hui à remercier la Vie d'avoir insufflé la joie dans ma vie. (Journal de recherche, mai 2010)

Pour le psychosociologue Serge Rochon (2011, p.61), le rituel est un moment privilégié pour accompagner la personne dans l'intensité de ses transitions :

Le rituel initiatique constitue une mise en forme d'une « allure », la concrétisation de quelque chose qui est en route. Ainsi, le rituel se présente comme un mouvement, un voyage. Une initiation permet de franchir une porte (symbolique) sur un monde radicalement différent de ce qui est déjà connu.

Tout comme Bridges (2006), Rochon (2011) dénonce l'absence de rituel dans nos sociétés contemporaines qui prive les personnes d'espaces et d'occasions pour être soutenues et accompagnées dans les exigeantes transitions qui traversent une existence. De ce constat, il a développé une pratique d'accompagnement pour offrir de tels espaces et a rigoureusement étudié et analysé sa pratique afin de mieux comprendre la portée de ces rites initiatiques. Son étude approfondie du phénomène lui permet d'avancer que « pour franchir le seuil de la transformation souhaitée, le futur initié doit accomplir un nécessaire délestage, un abandon de tout ce qui a jusque-là revêtu une certaine importance » (Rochon, 2011, p. 62).

Je vois dans cette manière que j'ai de m'adresser à moi-même, à une partie de moi-même, une fonction spécifique qui vise à m'accompagner dans l'impératif de quitter une manière d'être ainsi qu'une conception du monde où la désespérance est centrale. Dans ce rite initiatique que je me suis donné à vivre, j'actais concrètement mon désir de quitter un certain rapport à la tristesse et à la désespérance afin de me rendre disponible à une rencontre de plus en plus profonde avec la joie. C'est dans cette perspective que je me sens ici dans la lignée des cultures initiatiques qui partagent tous la même visée, à savoir la nécessité de mettre l'initié au contact de la mort, « le faire mourir, selon le vieux principe du *Meurs et deviens* » (Singer, 1996, p.43). Dans le même ordre d'idée, Lebrun & Robertson (2013, p.70) avance que « dans la perspective profane, on naît, on vit, on meurt, alors que dans la perspective initiatique, la mort précède toujours la naissance, car il ne peut y avoir résurrection sans mort préalable ». Argouarc'h (2014, p.82) insiste dans la même foulée sur « la nécessité de vivre la mort de la *persona* pour retrouver la mobilité vivante de notre être profond ».

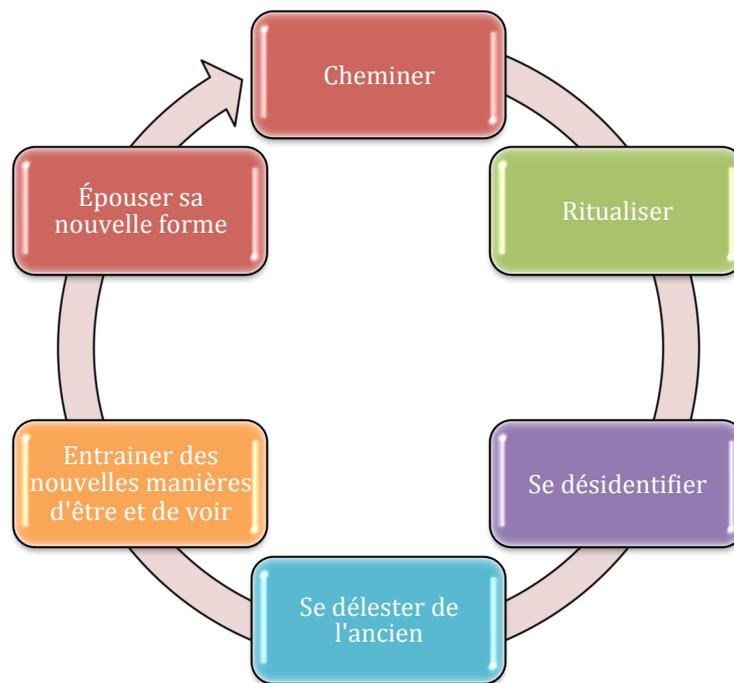


Figure 16 : Les actes fondateurs de ce processus initiatique

Ce chemin initiatique se marche les yeux ouverts et exige de choisir à chaque étape de développer des compétences spécifiques, de faire des choix, d'adopter certaines attitudes et de poser des actes spécifiques. Chaque étape de ce processus a sa propre cohérence tout en étant reliée aux suivantes et aux précédentes. À titre d'exemple, précisons que choisir de cheminer, c'est adopter une attitude qui implique un processus qui soit à la fois instantané et durable. Alors que s'engager dans une pratique rituelle exige d'assumer son appartenance au monde visible et invisible et de reconnaître la part des autres dans ce que nous devenons. Aussi, la question de la désidentification comme celle de l'invitation à renoncer à l'ancien implique des intentions claires et une forme de vigilance et de rigueur pour demeurer témoin de soi-même tout au long du processus de conversion. L'idée de la nécessaire pratique que comporte la notion d'entraînement supporte le désir d'incarnation et de transfiguration dont parle cette recherche.

Si la ritualisation constitue une séquence importante dans ce processus, je tiens à signaler ici que cette étape constitue en fait un pas sur un chemin plus long. Il s'agit ici d'apprendre à devenir un pèlerin dans cette existence plutôt que de prétendre être arrivé quelque part. Ainsi, me suis-je intéressé au sens du terme *cheminer*, une notion qui

ouvre sur une conception de l'être humain comme un être en marche, en évolution et en cheminement. Dans une telle optique, l'être humain est envisagé comme un être inachevé toujours en formation et en transformation tout au long de la vie. Il peut alors s'engager dans un processus de perfectibilité afin de développer ses diverses compétences, dépasser ses empêchements et les contingences de son existence, en vue d'aller à la rencontre de ses potentialités.

À la suite de Bernard Honoré (1992, p. 121), je me suis laissé inspirer dans ce processus de recherche-formation par le concept heideggérien du *pouvoir-être*, pour nommer la possibilité qu'a chaque être humain de déployer dans le temps de la vie qui lui est impartie ses multiples possibilités. Ainsi, pour Bernard Honoré (1992, p.104), cheminer c'est à la fois *faire du chemin* et *le parcourir*. L'idée de *faire son chemin* ouvre à la possibilité pour l'être humain de créer son chemin, de se donner des possibilités et d'être un acteur de premier ordre dans une existence entrevue comme un itinéraire. Par ailleurs, *parcourir ce chemin*, c'est avancer, c'est consentir à se mettre en mouvement et en action. C'est aussi se mouvoir dans une certaine direction, celle qui portera le plus de sens pour la personne : « ...le sens est lié à une direction qui elle-même implique une signification. Il est l'orientation, le but qui donne la signification » (Honoré, 1992, p. 103). Honoré insiste finalement pour dire que cheminer, c'est aussi *ne pas savoir où le chemin nous conduira*. Cheminer, c'est donc aller vers l'inconnu, mû par le désir d'accomplir ce qui fait sens pour soi-même. Dans le cadre de cette recherche, l'expérience de la joie est porteuse d'un sens nouveau qui ouvre sur un chemin que j'ai le désir non seulement de parcourir, mais aussi *d'accomplir*.

Cheminer implique aussi comme le propose le langage militaire, l'idée de progresser vers des régions assiégées. Il s'agit ici, d'une *progression vers des parties de la personne qui sont assiégées* par des habitudes, des identifications, des peurs face à l'inconnu, etc. Cheminer devient ainsi un engagement dans une direction qui fait sens pour le sujet qui l'engage dans un processus qui va le conduire à rencontrer en lui des poches de résistances fidèles à l'ancien régime! Il lui faudra ainsi être un fin négociateur pour arriver à rallier progressivement de plus en plus de couches de soi vers le nouveau but à atteindre! Le sujet engagé dans son processus initiatique doit donc apprendre non

seulement à marcher sa vie et sa parole, mais aussi à négocier, à s'adapter et à s'articuler avec les changements qui le confrontent sur son chemin d'incarnation.

La figure suivante représente bien la richesse, la complexité et la polysémie du mot cheminer, telles que rencontrées dans mon expérience d'auto-accompagnement au cours de ma traversée de conversion au contact du corps sensible.

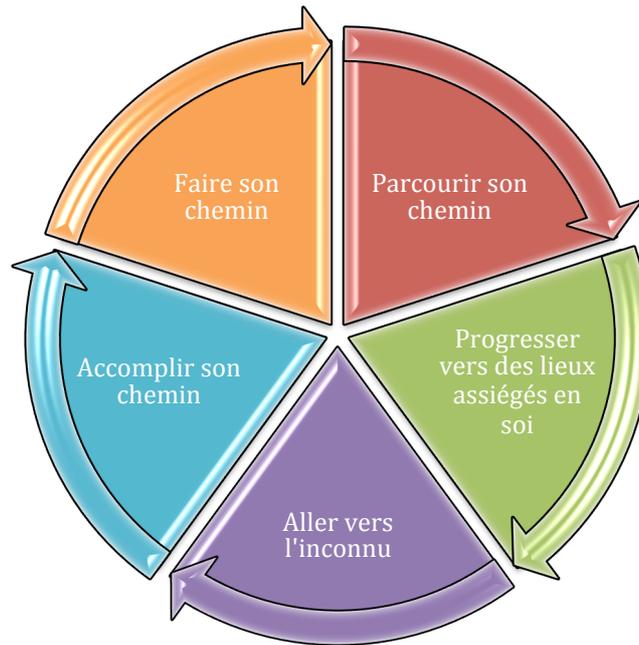


Figure 17 : Les différentes figures du chemin de conversion

Dans ce sens, il importe de préciser que le sujet engagé dans son aventure initiatique est non seulement soucieux de veiller à la ritualisation de ses grands passages, mais aussi engagé sur un chemin qui lui demande de déployer des compétences particulières, des attitudes spécifiques et une sagesse certaine au service de son processus global de conversion. Il est ainsi aux prises avec un combat intérieur entre deux identités qui se tiraillent.

Dans une perspective initiatique, il est important de se rappeler que l'initié est quelqu'un qui a cessé de fonctionner selon la pensée dominante et qui s'est ouvert à un niveau de conscience qui lui permet d'accéder à un autre regard, qui donne accès à un autre versant du réel. Pour revenir au propos de cette recherche, rappelons avec Nicolas

Go (2004, p.8) qu'il n'est pas simple à notre époque de convenir de « la possibilité singulière de la joie », dans un monde où la souffrance humaine est omniprésente. En effet pour cet auteur, il n'est pas évident de défendre la place de la joie au sein de la culture, comme dans nos vies intimes alors que règne la conscience de la mort, la culture des luttes de pouvoirs, des inégalités sociales, des guerres fratricides ainsi que la détérioration de l'environnement. C'est dans cet ordre d'idées que Jean-Paul Sartre (1951, p.184) affirmait sans aucune hésitation que : « Sur cette terre qui saigne toute joie est obscène et les gens heureux sont seuls. » L'initié devient dans ce contexte celui qui ne peut plus partager ce point de vue commun par fidélité à son expérience.

Dans la même lignée que Nicolas Go (2004), l'initié serait alors celui qui sait, pour l'avoir expérimenté, que malgré les douleurs du monde et la réalité du mal, de la mort, de la solitude et de l'absurde, la joie demeure telle une grâce. À l'instar de Rosset (1983, pp.24-25), je dirais que pour moi, est initiée une personne qui devient capable d'embrasser la joie sans condition alors que rien de la réalité de ce monde ne l'autorise à s'accorder véritablement à elle. Cette démarche de recherche au contact de la joie ontologique m'a permis de constater que si la vie sur cette terre est si peu favorable à la joie, elle reste en fait un lieu propice au don de la joie. Je me suis ainsi découvert dans la filiation de Rosset (1983, p.11) qui suggère que « c'est peut-être dans l'absence de tout motif raisonnable de réjouissance que l'essence de la joie se laissera le mieux saisir ».

7.3. Sur le chemin initiatique : s'accompagner avec vigilance

Dès le début de cette démarche de conversion, je me savais dans un processus de bouleversement d'une identité à une autre. J'étais au courant que l'intensité de mon expérience ne me mettait pas à l'abri de mes habitudes. Je pressentais donc que mon véritable défi consisterait à trouver des moyens pour m'accompagner de manière efficace et continue sur ce chemin, principalement lors des moments plus difficiles. J'avais évidemment l'intention de nourrir un rapport plus serré avec cet état de joie que je découvrais et cette identité nouvelle qui apparaissait à cette occasion et au sein de laquelle je ne me sentais pas encore stable. Au fur et à mesure que j'avais, je découvrais l'évidence de la prophétie d'Housset (2010, p. 28) qui affirme que « la joie ne peut être produite par la simple sensation et qu'elle suppose l'intentionnalité de la

conscience ». Je comprenais ainsi que le premier acte à poser dans cette démarche consisterait à veiller constamment à cette intentionnalité de la conscience. Il me fallait un axe et un moyen d'y demeurer fidèle. J'avais besoin d'outils, de moyens clairs pour être certain que je n'allais pas constamment me laisser prendre dans les filets de mes manières habituelles de voir le monde, d'être et d'agir.

En effet, assez tôt sur ce chemin, j'ai découvert que lorsque je ne suis pas assez vigilant, il m'est très facile d'oublier mon axe et ainsi de perdre de vue les traces de la présence de cet état de joie qui pourtant est devenu disponible en moi. Il me fallait donc non seulement y penser, le choisir, mais aussi m'entraîner en toute conscience afin d'apprendre à négocier autrement les défis de mon existence. Je me sentais alors comme quelqu'un qui, après des mois d'abstinence, vivait une rechute dans l'objet de sa dépendance. Heureusement pour moi, les travaux de Bridges (2006) comme ceux de Michèle Roberge (1998, p.116) m'apportaient un réconfort et m'aidaient à comprendre qu'à l'intérieur de ce processus de transformation dans lequel j'étais engagé, le temps serait mon meilleur allié. « Le voyage d'une identité à une autre prend du temps [...] C'est long, parfois lourd et presque toujours difficile ».

Dans les moments de mon quotidien où je me sentais susceptible d'être réduit à mon identité ancrée dans la désespérance, je vivais l'emprise de mes vieilles habitudes comme un danger. Il me venait par moment la peur et l'effroi de ne pas me sentir de taille face à la force de mes anciennes manières d'être au monde qui surgissent souvent sans que je ne m'en rende compte. Afin d'approfondir ma réflexion sur ce passage d'une identité à une autre, il m'est apparu incontournable de convoquer William Bridges, spécialiste de l'accompagnement des transitions humaines. Pour cet auteur (2006, pp.15-16), ce qui rend difficile la tentative d'embrasser la nouveauté que porte chaque transition réside dans l'attachement à ce qui nous définit et notre identification à la vie que nous menons. Ainsi, mon attachement et mon identification à un certain rapport à la tristesse et à la désespérance rendaient difficile le plein enracinement dans ma découverte d'une identité ancrée dans la joie ontologique. Je pourrais avancer que celui que j'étais mettait des bâtons dans les roues de celui que je tentais de devenir!

Pour Bridges, le sujet en transition manque de repères et de compétences nécessaires à la gestion des nombreux enjeux qui affectent son existence au cours de ses transitions. Le même auteur distingue d'emblée le terme *changement* – qui se rapporte selon lui à une réalité concrète et objective, comme vivre un congédiement – à celui de la *transition* qu'il définit comme : « [...] une réalité psychologique, subjective. Il ne s'applique pas aux événements extérieurs, mais aux adaptations internes que ces événements impliquent. Un changement ne « prend » réellement que s'il est intégré par l'individu grâce à une transition. » (Bridges, 2006, p.2)

Parmi les catégories d'évènements qui caractérisent le changement humain, Bridges soulignent les modifications de nos rapports avec les autres telles qu'une rupture amoureuse ou amicale, des changements dans la vie familiale, comme dans le cas d'un mariage, ou encore d'une naissance. Il parle aussi des transformations dans la vie personnelle comme un accident, l'apparition d'une maladie ou même d'une guérison et dans la vie professionnelle, telles que la prise de la retraite ou un changement de poste. Par ailleurs, il y a également pour cet auteur des changements qui sont d'ordre intérieur comme dans le cas de la modification de l'image de soi, de l'amélioration de l'estime de soi, etc. Dans ce sens les processus de conversion comme celui dont il est question dans cette recherche représentent un changement à part entière.

Bridges décline le processus de transition en trois phases, à savoir : *une fin, une zone neutre et un nouveau départ*. Si ces trois temps de la transition sont tous importants, celui de *la fin* demande un approfondissement. Toute transition implique nécessairement une fin qui permet réellement de passer à l'étape suivante de sa vie. Le problème, comme le souligne Bridges (2006, p.21) : « c'est que nous avons peur des fins. Elles impliquent une rupture avec notre cadre de vie familial, et elles réveillent de vieux souvenirs de douleurs et de honte. Comme nous avons peur, nous nous opposons à ce cycle fin-confusion-nouveaux départ. » Ainsi, derrière la peur évoquée ci-haut de ne pouvoir résister à l'emprise de mes habitudes, je m'ouvre à la peur de « quitter » une vie ainsi qu'une manière d'être au monde qui m'était familière. Les expériences de douleurs et de honte dont il est question dans cette citation ramènent aux premières transitions de nos vies, ces moments charnières qui, s'ils sont vécus difficilement, auront des répercussions bien souvent dans notre manière future de vivre les transitions.

Bridges poursuit son analyse en affirmant que chaque transition commence par une fin qui consiste également à faire le deuil de certaines de nos manières d'être que nous avons développées devant l'adversité au cours de notre existence. Ce temps qui peut être long est nécessaire au sujet en cours de transformation identitaire. En effet, « pour apprendre – ou plutôt désapprendre, car l'une des tâches les plus difficiles consiste à oublier les attitudes qui lui ont réussi jusque-là et qui ont assuré renommée » (Bridges, 2006, p.47).

Alors que me vient souvent l'idée que mes habitudes représentent un danger et m'empêchent d'embrasser une nouvelle identité, je découvre aussi que chaque fois que je m'aperçois aux prises avec celles-ci, j'ai une opportunité de désapprendre certaines manières d'être et d'en apprendre d'autres. Comme le mentionne Bridges (2006, p.107), « ...les vieilles habitudes que vous avez prises et qui sous-tendent votre identité ne s'effacent pas du jour au lendemain. Leur édifice doit être soigneusement démantelé, pièce par pièce ». Ainsi, j'ai dû me rappeler deux fois plutôt qu'une, que chaque fois que mes habitudes me tourmentent, il m'est offert une occasion de faire tout ce qui est en mon pouvoir afin de me dépouiller des reliques d'une identité qui a besoin de temps pour se laisser changer.

Devant l'évidence du temps nécessaire pour tout processus de conversion, l'écriture est devenue pour moi un appui incontournable, tel un bâton de pèlerin qui m'accompagnait fidèlement. Je savais que si je faisais l'effort de rester le plus fidèle et le plus près possible de mon expérience de joie ontologique, malgré les embûches et les difficultés, j'allais découvrir des moyens originaux de faire face à mes nouveaux défis. Mis à part l'écriture et la fidélité à mon axe, les protocoles pratiques de la psychopédagogie perceptive restaient mes meilleurs alliés dans ce contexte. J'aimais spécifiquement me référer à l'introspection sensorielle avec l'espoir d'y découvrir des informations manquantes pour soutenir mon cheminement. Il me semble important à ce moment de mon argumentaire de revenir à mon chemin initiatique, pour en éclairer ne fut-ce qu'un épisode.

Je me souviens, depuis quelque temps, je me sens en perte de repères et il m'arrive de me sentir tomber dans des abîmes de tristesses. Bien plus que la tristesse en elle-même, je me sens littéralement pris dans mes anciennes

habitudes d'homme-triste, les mains ligotées, muet et privé d'un pouvoir d'agir sur ma situation. Ne sachant plus à quel saint me vouer, je décide de m'offrir un temps d'introspection sensorielle. Je ferme les yeux et me dépose dans mon corps. Je fais le choix de ne plus écouter ce qui m'étourdit pour ouvrir mon attention au silence. Et soudainement, une pensée à propos de mon projet doctoral et mon expérience de la joie m'apparaît. Au milieu du vertige, de la tristesse et de l'anxiété, cette pensée m'offre un peu de stabilité. Je fais à ce moment l'expérience que cette joie et ce projet de recherche sont ce qu'il y a de plus fiable et de plus solide dans ma vie actuelle. Alors qu'un léger apaisement délie mon corps de ses frayeurs, j'entends une pensée dans moi qui se formule ainsi : « Ne reste pas seul. » Cette phrase résonne en moi comme les cloches d'une église. J'y retrouve cette autorité nouvelle déjà aperçue lors de ce moment « au miroir » quelques jours après l'annonce de la grossesse... « Ne reste pas seul... » Je me laisse toucher par ces mots et je sens mon intériorité qui s'accorde à cet « ordre » qui vient d'être prononcé. Je goûte en moi un mélange d'étonnement et de consentement devant cette autorité qui m'ouvre une voie inattendue vers un pouvoir d'agir salvateur. Je suis ému et me sens soudainement outillé afin de ne pas rester prisonnier de cette situation. Plus encore, je suis bouleversé par cette puissance intérieure qui vient me protéger et de sortir de mes réflexes et mes habitudes de m'isoler lorsque je suis triste et perdu. Au lieu de rester immobile et flottant dans ces états tristes et angoissés, je prends mon téléphone et appelle une amie. Cet acte me touche, car en l'exécutant, j'éprouve ce sentiment de faire un geste inédit dans les circonstances et ainsi prendre soin de moi d'une manière non seulement nouvelle, mais aussi accordée à un véritable ordre intérieur. (Journal de recherche, 2010)

Ce dernier passage est marquant, car il m'enseigne un chemin nouveau qui me permet de résister à l'assaut et à l'emprise des habitudes. Cette disponibilité à mon corps sensible et cette pensée qui me vient en lien avec la joie et mon projet de recherche sont précieuses, car elles m'aident à me souvenir de cette joie oubliée sous le poids des affects négatifs. Mon expérience m'enseigne que par moment, j'en viens à oublier cette joie nouvelle à l'œuvre dans ma vie et ainsi perdre de vue les idées et les intuitions nouvelles qui pourraient surgir de ce nouvel ancrage disponible en moi.

Je réalisais ainsi que j'avais besoin non seulement de rester dans mon axe et dans une souvenance permanente de mon expérience de joie ontologique comme je l'ai déjà mentionné, mais surtout de ne pas perdre mon ancrage dans mon corps sensible. Je prenais la mesure une fois de plus de mon besoin de cultiver une constance relationnelle avec mon corps sensible, surtout dans la transition où j'étais. Je voyais que le rapport au Sensible me maintenait dans une relation riche avec mes ressources, mon potentiel et

mes possibles. Une présence soutenue à mon expérience en cours d'action m'a permis d'identifier les différents critères qui me permettent de passer du sentiment d'errance dû à la perte de repères pour arriver à une orientation nouvelle libre de mes habitudes et de mes peurs de l'inconnu. La figure suivante présente brièvement les voies de passage qui se sont présentées dans mon effort d'auto-accompagnement de mon processus de conversion.



Figure 18: L'accompagnement du processus de conversion : quelques voies de passage

En me rapprochant de mon propre vécu raconté ci-haut, je peux mieux comprendre en quoi ce temps d'introspection décrit au début de ce récit phénoménologique, si minime soit-il, m'a permis de tourner le dos ne serait-ce qu'un instant à ma difficulté et de retrouver un rapport à mon corps sensible, à mon projet doctoral et mon identité naissante d'homme-joie. Face aux aléas de la vie qui me fait m'éloigner de ce qui est pourtant si cher à mes yeux pour me replonger dans des mécanismes et des manières d'être anciennes, il est prometteur de m'encourager à m'entraîner à la souvenance de cette identité fondée à même cette joie ontologique et qui nécessite ma contribution et mes efforts pour que je puisse prendre racine de plus en plus profondément en elle.

7.4. *Prendre un nouveau nom : le kasàlà⁵⁵ du converti*

À cette étape de compréhension du processus de conversion à l'œuvre dans cette démarche de recherche et de formation, il me semble important de revenir à la fécondité heuristique de notre métaphore. En effet, si on revient aux parallèles entre mon expérience de conversion au contact du corps sensible et la conversion de Saul de Tarse, il faut rappeler qu'à l'étape ici nommée *transfiguration*, Saul, après avoir retrouvé la vue, a consenti à se soumettre au rituel du baptême qui le faisait entrer dans la communauté des disciples du Christ. Il a ainsi pris un nouveau nom, il sera désormais appelé Paul.

Cet épisode a quelque chose d'impressionnant dans la mesure où le processus de conversion cesse d'être quelque chose de singulier qui se passe exclusivement dans l'intimité de la personne, pour se marquer au sein d'une communauté par ce processus de ritualisation et de prise de nom. Cet événement inaugure une nouvelle manière d'apparaître dans le monde et de s'y exprimer. C'est dans ce sens que j'ai jugé pertinent, dans ma démarche de compréhension, de passer par une phase de prise de nom.

⁵⁵ Art oral et poétique d'origine africaine, le kasàlà est un poème-action qui a comme objectif la transformation de la personne et, par voie de conséquence, celle de la société. [...] Il est aussi action transformatrice qui a comme effet de propulser la personne au-delà d'elle-même, en changeant son discours intérieur et son regard sur le monde et sur soi-même. Il est une invitation permanente à se construire, à devenir. En disant la vie avec justesse, vérité et émotion, il devient expérience esthétique et permet une transmutation de l'être. (Kabuta, 2015, p. 20)

Je suis	Du désir	Je suis
Le converti	De ceux	Jean-Philippe Gauthier
J'arrive	Et celles	La mémoire
De l'autre bout	Qui ont vu	De L'homme-triste
Du monde	Dans	Qui
J'ai traversé	Le clair-obscur	Jadis
Les continents	De mon âme	Allongeait
Les océans	Et de ma chair	Les jours
À grandes	Les promesses	Et les nuits
Enjambées	Infinies	Pour couvrir
Folles	De ma vie	Cette
	À venir	Désespérance
J'arrive		Cet œuf
D'un long	Sur les murs	Sacré
Voyage	De ma maison	Fragile
J'ai vécu	Je dessine	Présumé
Ma vie	J'imagine	Aimer
Désespérément	Je trace	Étouffer
	Je raconte	Entre deux
Je suis	Des histoires	Mélancolies
Jean-Philippe-Gauthier-	Je crée	Ce vêtement
le-converti	Des mondes	Du cœur
Je change	De mes mains	Cette plaie
De peau	D'homme-joie	Cicatrice
De cœur	Je suis là	Témoin
De moelle	Toi aussi	Des enfers
Et de sang	Elle aussi	Sur Terre
Mon visage	Et tous	La fierté
Prend	Ces autres	Et la honte
Une autre	Une	Binôme
Forme	Communauté	Irrésolvable
Mes os	Venue	
Crépitent	Pour	Hier
J'ai	Le grand jour	Encore
Un nouveau corps	Blanche	La douleur
	Cérémonie	Silencieuse
Après	Pour ton	Blessures
Les grandes	Intronisation	Invisibles
Douleurs	Dans le monde	Je prenais
De l'enfantement	Des vivants	Mon souffle
Après		Je traversais
Le désir	Je dessine	Mes jours
L'amour	Sur les murs	D'un coup
La grande	Un amour	Je nageais
Fécondation	Reconquis	En dessous
J'ai porté	Fondu	Des continents
À terme	Aux poutres	L'eau
Cet enfant	De mon être	Glaciale
Né		Les courants

Marins	La vue	De Picard
Je luttais	J'étais	De Rugira
Je mangeais	Constitué	De Bois
Du plancton	D'un autre	De Misrahi
La grande	Regard	Je suis
Chaine	Prêt	La joie
Des êtres	À réinventer	Ontologique
J'étais	Ma vie	L'Homme-joie
Cette vie	Passée	L'enjoitement
Embryonnaire	Présente	Je suis
À mille lieues	Future	Le courage
Sous les mers		Devenu
Au creux	Je suis	Gratitude
Des Abysses	Converti	Je suis
Aucune	À la joie	Le miracle
Lumière	Ontologique	De cette joie
Ne parvenait	Je recrée	Qui régénère
À moi	Et féconde	Reconstitue
	Ma vie	Recrée
Je suis	Et le monde	Réinvente
Cette vie		Mes structures
Inconnue	Cette joie	Mes organes
Du genre	Toute nue	Mon futur
Humain	Me fait	
Qui se tient	Naitre	Je suis
Cachée	Une deuxième	Jean-Philippe
Immobile	Fois	Le converti
Au fond		L'Homme-joie
Du Monde	Je suis Jean-Philippe	L'enjoitement
	L'enjoitement	L' <i>épistrophè</i>
Avec	Une joie	La <i>métanoia</i>
Le courage	Liée	Euphrosyne
D'être	À un	Déesse
Je meurs	Devenir	Fille de Zeus
Et deviens	Lui-même	
	Pris	Je suis
Et puis	Dans	La joie
Un jour	La continuité	D'une vie
Je l'ai vue	Et l'intensité	Qui se révèle
Passer	En devenir	À elle-même
Cette joie	De la vie	
Oubliée		Je suis
Sans	Je suis	Un autre
M'en rendre	La conversion	Regard
Compte	Des grandes	
Elle m'avait	Désespérances	Des chants
Aveuglé	À la joie	Aux mille
Et lorsque	Ontologie	Voix
J'ai retrouvé	Fils de Gauthier	Entonnent

Un hymne
De joie
La musique
Coule
Sur mon front
Je pousse
Un cri
Vivant

Des langues
Inconnues
M'appellent

Elles me donnent
À mon nom
Chara (Χαρά)⁵⁶

Une vie
Nouvelle
M'attend

⁵⁶ Le mot *Chara* d'origine grecque réfère à la joie gracieuse qui se donne à vivre dans les relations humaines. (Chevallier, 1990, p.390)

Je me souviens de ce moment, je suis à la fin de mon processus de rédaction de thèse, et je m'inscris dans un stage de formation autour de cet art oral d'origine africaine qui est aussi une pratique rituelle. J'ai le sentiment d'être au bon endroit, au bon moment, avec les bonnes personnes pour me soutenir dans cette fin de parcours. Alors que nous expérimentons la force de ces espaces rituels qui permettent à l'initié de réapparaître dans sa communauté sous son nouveau jour, je me vois pour la première fois en train de me nommer le converti. Je me cherche un nom pour présenter aux miens le fils de mon chemin de recherche et de formation, le fils de mon processus de conversion. Je me propose d'honorer mon chemin, de célébrer avec les miens et devant la fécondité de ce processus qui m'a mobilisé entièrement pendant les dernières années. J'ai donc écrit et déclamé devant mes pairs, devant ma communauté ce texte qui me nomme. J'ai pris devant eux un nouveau nom, dans ce rituel qui pour moi faisait office de baptême. Je m'appelle Chara. Ce nom grecque *Χαρα*, nomme non seulement celui que je deviens au bout de ce processus, mais aussi ma traversée et plus encore, *l'horizon des possibles* désormais ouvert devant moi. Je me suis levé et je me suis nommé avec force pour faire de cette communauté des témoins qui veillent, qui se souviennent et ne cessent de me rappeler à la joie gracieuse. Ce texte, comme ce moment de célébration m'a révélé dans mes nouvelles forces tout en signant une étape importante pour mon processus de conversion. Un premier pas dans mon ministère.

8. Le devoir de transmission

Si l'enjeu des étapes précédentes consistait à découvrir ce que pourrait être une vie vécue depuis la joie, une nouvelle préoccupation m'habite ici. En effet, compte tenu que je commence à trouver une forme de stabilité dans cette nouvelle manière d'être au monde dressée sur le socle de la joie ontologique, je vois poindre à l'horizon une vive curiosité face à la parole et aux gestes qui en émergent. Je voudrais trouver une façon neuve de manifester ma présence au monde qui soit accordée à cette identité renouvelée enracinée dans la joie. Réussir à m'exprimer et agir dans le monde depuis la joie au point d'en devenir contagieux, voici ma nouvelle quête.

À l'instar de Saul qui, juste après sa conversion a immédiatement accordé sa vie à sa révélation et a donc changé de mission et de vocation, ma conversion au contact de la joie ontologique a définitivement transformé mon rapport à moi, aux autres et à ma

manière d'être au monde. Mes manières de me manifester dans mes relations et dans mes fonctions professionnelles se sont visiblement transformées.

8.1. La joie : mon nouvel ancrage vocationnel

Depuis un certain temps, l'expérience de joie ontologique est devenue dans ma vie ce lieu intérieur dans lequel ma vie, ma parole, mes élans et mes actions plongent leurs racines. Il m'apparaît de plus en plus avec évidence qu'elle devient ma principale assise vocationnelle, mon repère premier dans ma vie personnelle, relationnelle et professionnelle jusque dans ma manière de m'exprimer dans mes salles de cours à l'université ou autres espaces de communication et de partage de savoirs, tels que les colloques et les symposiums. Au fur et à mesure que j'avance dans mon processus de recherche-formation, je découvre au contact de cette joie une puissance d'agir inédite ainsi qu'une parole totalement renouvelée. Je me découvre des talents d'orateur qui m'étonnent et une manière d'être au monde et avec les autres qui me ressemble et semble ne pas trahir ce que je deviens. À ma grande surprise et à ma satisfaction, je découvre que par-delà le contenu spécifique de mon propos, quelque chose de cette joie qui m'anime et me rend plus vivant se transmet à travers mes gestes, mes mises en action et mes prises de paroles. Cette découverte me donne envie de m'engager encore plus dans ma vie et de vouer mon existence à trouver les manières de partager autour de moi et dans tous les secteurs de mon existence ce que j'ai de mieux à offrir, la découverte des possibilités infinies d'être dans la joie seul et avec d'autres. J'ai de plus en plus envie d'allumer des flammes qui donnent aux autres de grandes envies d'être plus vivants.

8.2. Le retour à la communauté

Dans ce nouvel élan, je commence une nouvelle année universitaire après un été d'écriture intense et de recherche doctorale. Comme d'habitude, le trimestre d'automne commence par une rencontre de deux jours qui réunit l'équipe qui enseigne dans les programmes en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski. Ces journées ont comme visée de prendre soin du climat entre nous et de nous doter d'une vision et des orientations communes pour notre année. Au cours de ces rencontres, chacun d'entre nous a l'occasion de partager les moments signifiants de son été tout en tissant

les liens avec les projets porteurs de son année et ceux des autres collègues au service de nos programmes et de nos étudiants.

À la fin du dernier après-midi, nous ouvrons un dernier cercle de parole afin que nous puissions échanger sur nos deux jours, faire un bilan des réflexions qui nous ont marquées, partager des rétroactions en relation avec les présentations des autres, etc. À ce moment précis, je suis habité par une intensité hors du commun. Notre travail collectif a fait son œuvre en moi et je ressens intensément mon engagement auprès de mes collègues et envers ce projet professionnel qui nous réunit et qui me tient tant à cœur. Je repense avec émotion à mes premières années à Rimouski, aux personnes qui ont été cruciales sur mon chemin de formation et aux nouvelles possibilités qui s'ouvrent devant moi. Lorsque vient mon temps de parole, j'ai le cœur en feu. Habité par une grande fébrilité et une douce vulnérabilité, je sens l'injonction de prendre parole et de témoigner des réflexions essentielles qui m'habitent pour ne pas dire me remuent :

Je me souviens de cette prise de parole unique. Nous sommes à la fin de notre rencontre d'équipe et une belle ambiance circule entre nous. Je me sens ému d'être là parmi ces personnes inspirantes, engagées autour d'un projet commun qui me tient à cœur. Lorsqu'arrive mon tour de parole. Je me lance. Je suis habité par l'envie irrésistible de rendre hommage à quelques personnes qui m'ont accueilli à mon arrivée à l'UQAR et qui ont été des figures déterminantes dans ma formation et mon devenir universitaire. En parlant d'elles, les larmes montent et je ressens en moi une gratitude infinie. Je me sens totalement accueilli par mes amis et collègues. Je poursuis et leur partage ma joie de faire partie de cette équipe et le sens de cet engagement dans ma vie. Je me sens habiter une parole vivante, pleine d'énergie et de présence, intelligente et sensible. Je me sens confiant dans cette parole qui me déploie. Je me sens relié à mes amis et proche de moi. Je ressens dans mon corps une joie mêlée à une forme d'excitation d'exister. Je me sens parler, agir et incarner celui que je deviens au contact de la joie ontologique. Je savoure le bonheur d'apparaître dans ma nouveauté devant ma communauté d'appartenance.

Cette joie que je contacte en moi me rapproche également d'une forme de désir qui me fait me sentir vivant. Ce désir de vivre et d'agir se matérialise dans une ambition de réfléchir avec mes collègues et de participer à construire des programmes attrayants pour les étudiants et utiles pour le monde. Je suis heureux d'être là, entouré de mes collègues. Il me revient à cet instant ma rencontre avec mon coach et cet exercice d'écriture qu'il m'avait demandé de faire afin de rêver ma vie dans dix ans. Je décide de partager cette histoire à mon équipe. Après avoir placé quelques éléments de

contexte, je leur confie cette phrase énigmatique et puissante issue de cet exercice d'écriture : « Dans dix ans, je serai le père de la psychosociologie contemporaine. » Un grand silence s'empare de nous et se dilate dans toute la pièce. Je prends le temps de respirer avant de redire la fameuse phrase une autre fois. Je me sens dépassé par l'ampleur des effets causés par mon partage, dans moi et dans le groupe. Quoiqu'étant le fruit d'un exercice de projection à travers lequel j'ai usé de mon imagination, ces mots me sonnent aujourd'hui comme un engagement solennel. Je ne prévoyais pas vivre de telles sensations en partageant cette histoire à mes collègues. Je ressens que mes mots ont une grande portée et qu'ils ouvrent un chemin.

Au-delà du désir de devenir professeur en psychosociologie, je perçois que d'offrir ce désir dans le contexte officiel de cette rencontre d'équipe favorise l'émergence d'un processus nouveau à l'intérieur de moi, mais aussi à l'extérieur, comme par exemple dans les liens qui m'unissent à mes collègues qui n'oublieront pas ce moment. Sans avoir rien planifié à l'avance, je me sens m'octroyer un devoir de transmission : dans le respect de ce qui m'a été donné et enseigné de la psychosociologie depuis les quinze dernières années, je me sens m'engager à transmettre les connaissances acquises, à poursuivre le développement de ce champ d'études et me mettre au service de cette communauté celui que je deviens, autant le fruit de ses connaissances que les fruits de ses expériences et de ses transformations. (Journal de recherche, 2011)

Je suis sorti de cette prise de parole dans un état second. J'avais l'impression de ne pas avoir tout compris de ce qui s'était joué pour moi, mon futur, mais aussi pour le devenir de cette équipe à laquelle j'appartiens. Malgré tout, j'avais le sentiment par cette mise en action d'avoir assumé une part nouvelle de moi et d'avoir habité une tout autre place dans cette équipe qui m'a vu grandir. Je me sentais dans une étape très dense de mon processus de formation et de transformation. J'étais très touché de contacter ce désir de communiquer, de partager et de m'engager dans un devenir de transmission. Je me trouvais également privilégié d'avoir un lieu d'expression aussi riche que cette équipe de travail et ces programmes de formations originaux qui me donnent la possibilité de m'appuyer sur mes expériences et mes connaissances en vue de participer à la création d'un avenir encore inconnu. J'avais le sentiment évident que je venais de poser un de ces actes de langage d'une grande portée dont parle Austin (1970) dans : « Quand dire, c'est faire. » En prenant parole comme je venais de le faire, je sentais que j'étais bel et bien dans une forme de participation à l'avènement de notre futur.

Mes amis et collègues m'ont généreusement accueilli et ils m'ont partagé leurs réactions et leurs émotions à la suite de cette prise de parole. Plusieurs d'entre eux, émus et bouleversés par ce qu'ils venaient d'entendre et de vivre, me disaient ne m'avoir jamais entendu dans une parole d'une telle envergure. Grâce à leurs regards et retours, je mesurais à quel point mon processus de conversion au contact de la joie ontologique faisait émerger en moi quelque chose de profondément nouveau, qui m'incarne différemment et qui m'ouvre des perspectives nouvelles pour la suite de ma vie.

Après avoir lutté et négocié pendant des mois avec cette force d'invalidation qui se levait face au pouvoir transformateur de ma rencontre avec la joie ontologique, ce moment vécu devant témoins me confirmait dans ma démarche. Les effets de ce moment premier m'aideront à rester fidèle à mon expérience fondatrice et à laisser la suite de ma vie s'organiser autour de ses promesses inconcevables.

Une fois de plus, la force de ce moment me ramène aux promesses des rituels initiatiques. Pour moi, ces moments que nous nous offrons périodiquement en équipe ont la force d'ouvrir des espaces non seulement formateurs et unificateurs, mais aussi initiatiques. Contrairement à l'expérience vécue en solo à Londres racontée précédemment, je me retrouvais cette fois-ci entouré de ma communauté d'appartenance. Ce passage de la solitude à la communauté est bien documenté par Rochon (2011, pp.61-62) qui distingue trois étapes dans le processus initiatique. Pour lui, il y a d'abord une *phase préliminaire* au sein de laquelle la personne se prépare et quitte quelque chose. Il y a ensuite une *phase liminaire*, qui correspond à une période d'entre-deux et de changement, et finalement, il y a la *phase post-liminaire* où la personne intègre la nouveauté et réintègre de manière nouvelle sa communauté. Ainsi, tout processus initiatique comporte un moment où, comme dans l'exemple de mon apparition au sein de ma communauté, le sujet peut témoigner de ce qu'il devient et incarner une forme nouvelle parmi les siens. En effet, au-delà de mon rêve ou de mon projet de devenir le *père de la psychosociologie contemporaine*, j'apparais aux yeux du monde depuis cette identité nouvelle et je fais l'expérience d'être vu depuis-là.

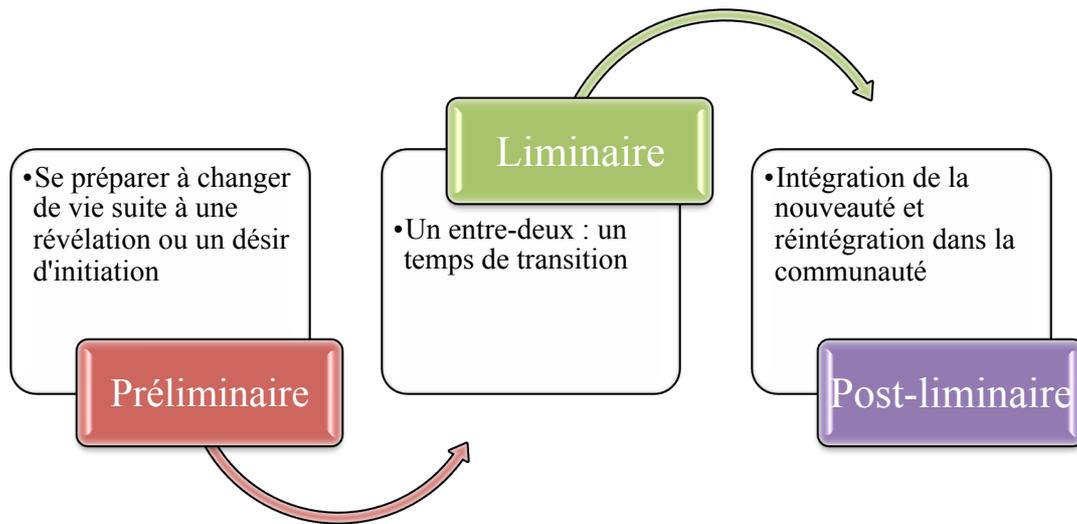


Figure 19 : Les étapes du processus initiatique selon Rochon (2011)

D'après Rochon (2011, p.57) : « Les rituels confortent le sentiment d'appartenance en permettant aux individus de communiquer aux autres le (ou les) sens qu'ils trouvent à leurs expériences. » Cette reliance nécessaire avec les autres correspond à la « réception sociale » dont parle Lesourd, qui constitue un moment incontournable, qui permet au sujet et sa nouveauté de prendre véritablement forme.

Pour ce dernier :

[...] un tournant de vie s'opère en deux temps : un moment-source, aventure intérieure du sujet, et un moment de réception sociale qui est aussi l'occasion d'une rétrospection du moment-source. En d'autres termes, le moment-source prend consistance à travers sa réception sociale ; il doit pouvoir être exprimé, symbolisé, ritualisé pour et avec d'autres afin d'être fondé comme tel dans une existence personnelle. (Lesourd, 2011, p.40)

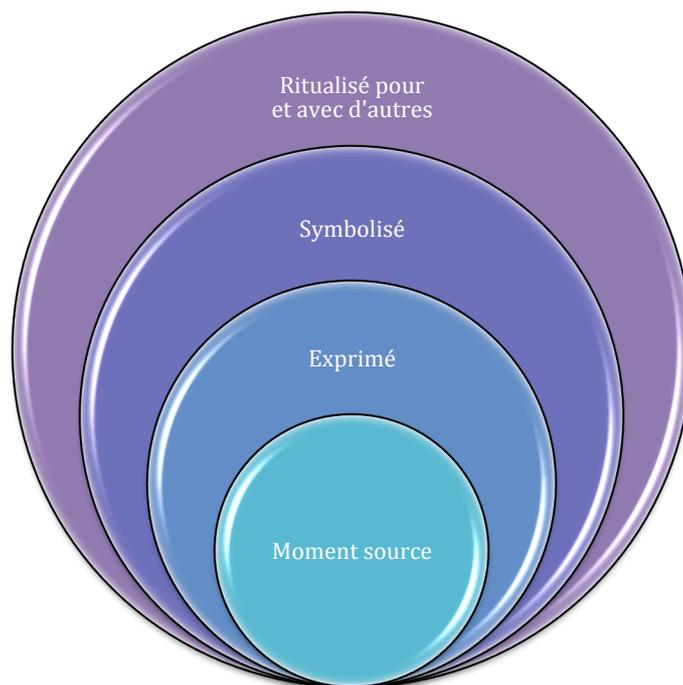


Figure 20 : La réception sociale d'une expérience de conversion

En plus de cette chance inouïe d'apparaître renouvelé aux yeux des autres et d'être vu, Rochon démontre que le rite initiatique est une occasion pour la personne de donner à voir les fruits de sa transformation qui sont aussi une contribution nouvelle, disponible et partageable à la communauté et au monde :

La dernière étape du rituel marque le retour de l'initié dans sa communauté. Pour lui, il y a bel et bien eu une « fin du monde » puisque son ancienne conception a dû disparaître pour qu'il accède à une conscience élargie. Chez les Amérindiens, l'initié était accueilli comme un être nouveau et toute la tribu était curieuse d'entendre le récit de sa quête. Son histoire devait enrichir toute la collectivité. (Rochon, 2011, p.63)

En ce sens, celui que je deviens au contact de cette joie ontologique, le parcours que je suis en train de traverser ainsi les réflexions et les compréhensions nouvelles que je découvre sont autant d'enseignements utiles pour ma vie, mais également pour la vie des autres. C'est pour cette raison que j'associe un caractère vocationnel au processus de conversion que je vis au contact de la joie ontologique.

Ce moment initiatique vécu avec mes collègues me fait réaliser que mon chemin de découverte, d'appropriation et d'enracinement dans cette identité nouvelle avec en son

centre la joie ontologique, me fait accéder à de nouvelles possibilités intéressantes et stimulantes pour ma vie ainsi que pour ma communauté. *Ressentir* toutes ces nouveautés à l'œuvre dans ma vie, *assumer* les idées, les formes et les rêves qui en découlent et les *partager devant témoins* me fait découvrir des pistes d'avenir fécondes dans lesquelles je sens le désir de m'engager et le devoir de me mettre au service des autres et de la vie. Je peux donc dans cette étape, que j'ai appelée le *devoir de transmission*, transmettre ce que je découvre comme compréhensions nouvelles sur la personne humaine dans ses processus de changement et de transformation, dans ce processus dans le cadre de mes enseignements dans la formation à l'accompagnement du changement humain.

9. Transformer mon mystère en ministère

Exercer un métier, c'est tenter de révéler son mystère en services à autrui.

Daniel Hazard

À cette étape du processus de conversion, chez Saul de Tarse, on assiste dans les Écritures saintes au déploiement du ministère de Paul. Après sa conversion, Paul a participé à la fondation du christianisme et à sa séparation avec le judaïsme. Il a commencé à œuvrer immédiatement après sa conversion, exactement là où il se trouvait à Damas et ses enseignements ne se basaient que sur son expérience, il témoignait alors de sa conversion. Le déploiement de son ministère se fera dans le temps, il a exercé son ministère bien au-delà d'Israël et écrira treize épîtres. Ce temps de grand affinement de son action dans le monde a été précédé d'un temps de silence où Paul se laissait enseigner par son expérience de converti avant d'étendre ses enseignements aux peuples non juifs. Dans le même ordre d'idées, je dirais que cette étape dans mon processus de conversion se déploiera avec le temps et me montrera progressivement ses contours et ma nouvelle forme. Cependant, tout comme Saul, il m'est demandé à la fois d'apprendre rigoureusement de mon expérience de conversion et de commencer par là où je me trouve à témoigner de celle-ci. Cette dernière étape du chemin de conversion est donc principalement consacrée au futur. L'enjeu ici consiste à accepter de m'accorder du temps afin de m'engager dans des formes et des métiers susceptibles de me permettre de

contribuer à ma société tout en accompagnant plus en profondeur ma rencontre transformatrice avec la joie ontologique.

D'après Daniel Hazard (2012, p.4), l'étymologie du mot métier est double. Cette notion trouve ses racines latines à la fois dans *mysterium* qui renvoie au mystère et dans *ministerium* qui renvoie à ministère. Dans ce contexte, le mystère réfère à quelque chose qui existe, mais qui n'est pas d'emblée apparent dans la mesure où ce n'est pas encore révélé. C'est justement lorsque la personne a rencontré son propre mystère qu'elle peut le transformer en ministère. Parler de ministère équivaut alors à l'idée de se mettre en fonction, de mettre son mystère et ses dons singuliers au service des autres et de la communauté.

Le métier devient ainsi le lieu et l'occasion par excellence où le converti peut progressivement inscrire celui qu'il devient dans le monde, lui donner la chance de prendre forme et d'entrer en dialogue et en réciprocité avec le monde. Pour lui, exercer un métier, c'est laisser ce qu'il devient se mettre en action et en fonction dans le monde.

C'est dans ce sens que je peux aujourd'hui m'apercevoir dans mes fonctions d'enseignant et d'administrateur de programme de formation à l'UQAR. C'est de là où je suis dans l'exercice de mon métier au jour d'aujourd'hui que je témoigne de ma conversion autant dans mes interactions avec mes étudiants, mes collègues, les membres de l'administration de l'Université que dans ma fonction de formateur au baccalauréat en psychosociologie des relations humaines.

9.1. Témoigner de ma conversion dans l'exercice de mon ministère

À titre d'exemple, je prendrais comme cas typique, un moment d'enseignement dans le trimestre d'hiver, mon premier comme professeur titulaire à l'université. Je donne un cours que j'ai longtemps donné comme chargé de cours en compagnie d'une collègue.

Ce cours s'intitule *Approche de la communication interpersonnelle*. C'est un cours de type laboratoire, dans la mesure où il privilégie une pédagogie expérientielle de type histoire de vie et se déroule en atelier d'implication. Il a comme objectif principal de conscientiser nos étudiants à la complexité des relations interpersonnelles en les invitant

à identifier leurs propres dynamiques relationnelles ainsi que les croyances, les valeurs et les conditionnements familiaux et culturels qui les sous-tendent.

Nos choix pédagogiques partent de l'idée selon laquelle les dynamiques et les mécanismes relationnels sont appris, ce qui veut dire qu'ils peuvent se transformer voire s'enrichir tout au long de la vie. Ce cours cherche donc à développer des compétences réflexives, à déployer la capacité d'analyser ses propres pratiques relationnelles et à développer de nouvelles habiletés dans les relations interpersonnelles et des aptitudes communicationnelles nécessaires aux métiers d'accompagnement.

Ces ateliers d'implications conjuguent différentes théories sur les relations interpersonnelles et l'expérience vécue par des étudiants qui est déployée grâce aux dispositifs pédagogiques inspirés à la fois des pratiques de la psychopédagogie perceptive et des outils de travail propre à la dimension clinique en psychosociologie, inspirée essentiellement des travaux de Vincent de Gaulejac (2012). Au cours de ces groupes d'implications, nous faisons un travail à la fois symbolique, réflexif et dialogique qui offre l'opportunité à chaque étudiant de découvrir les héritages et les contextes qui ont formaté ses manières d'entrer en relation avec lui-même, les autres et le monde.

Par ce chemin, nous cherchons à comprendre comment l'étudiant s'y est pris à travers son histoire pour s'adapter à ses contextes, développer ses forces, mais aussi laisser en arrière-plan des potentialités qui n'ont pu trouver leur voie d'expression. Devant ces constats, notre tâche consiste à accompagner l'étudiant afin que celui-ci puisse conserver ses talents et ses acquis relationnels qu'il considère comme importants, pour ensuite apprendre à identifier les habitudes dont il souhaite se dégager pour finalement s'engager, s'il le souhaite, à développer ses ressources et ses compétences relationnelles inexplorées ou inexploitées.

Même si je donne ce cours depuis plus d'une dizaine d'années, je constate avec étonnement l'expression de ma nouvelle forme dans l'exercice de ma fonction d'enseignement. En effet, cette année avec des collègues, nous avons voulu approfondir nos manières de travailler en vue de faire de ce moment pédagogique un véritable espace rituel activateur des processus collectifs de transformation. En plus d'utiliser nos

dispositifs symboliques habituels, d'impliquer le corps en mouvement dans notre enseignement, nous avons opté cette année pour une formule inédite de pratique poétique. Je me suis donc vu me glisser dans la formule du *poète en résidence* qui profite de ce lieu, pour entrer dans un processus de création à partir de ce qui se passe dans l'immédiateté de la séance d'accompagnement d'un étudiant par les formateurs et le groupe.

Ce jour-là, on accompagnait une jeune femme de 25 ans, aux prises avec une histoire relationnelle extrêmement difficile, faite de multiples abandons et trahisons. Sa vie d'enfant adoptée devenue orpheline et ensuite abandonnée par le parent adoptif restant, avait fait de cette jeune femme un être miné par des troubles d'attachement, avec l'impossibilité de faire confiance et de tisser des liens sains. L'enjeu de notre cours dans un tel contexte consiste à créer des conditions pour activer chez les apprenants un processus qui les rend acteurs, auteurs et créateurs de leur histoire et d'une identité narrative nouvelle. Alors que ma collègue guide le groupe dans l'accompagnement de l'étudiante en question, je saisis ce qui se dit et les nuances de ce qui se joue dans nos interactions pour en faire une œuvre d'art qui sera déclamée devant le groupe en fin de séance.

Voici comment se présente un tel texte qui devient ici l'illustration de la transformation de mon mystère en ministère. Les effets à la fois formateurs, libérateurs et créateurs de cette pratique sont non seulement évidents, mais aussi très émouvants.

9.2. *Kasàlà de Julia*

La pratique du *kasàlà* constitue un médium à la fois pédagogique et poétique d'une force incontestable. Le *kasàlà*, nous dit Jean Kabuta (2015, pp. 12), « est un poème-récit, cérémoniel, issu des cultures africaines, c'est un genre poétique de célébration de la vie à travers la personne, figures de style laudatives, nom propre réel et fictif amplifiés ».

Le *kasàlà* constitue donc un récit poétique puisqu'il se focalise sur la biographie ou encore des fragments à la fois poétiques et épiques. Le *kasàlà* comme genre littéraire et pédagogique relève essentiellement de l'oralité, dans la mesure où il va au bout de sa

fonction dans sa déclamation devant la communauté des humains. Bien que l'écriture nous serve de support stable et fiable en permettant de conserver les textes et en facilitant la composition, le kasàlà utilisé dans un tel contexte garde sa force orale dans un espace pédagogique qui est lui aussi inscrit principalement dans l'oralité.

Le kasàlà constitue donc une approche pédagogique dans la mesure où le bénéficiaire y devient un héros perçu dans sa capacité de relever des défis. Comme le propose Kabuta (2015, pp. 13), le héros traditionnel luttait contre les guerriers, les monstres ou autre être surnaturel, alors que le héros de notre salle de cours, « lutte contre les croyances, l'ignorance, la peur et la misère, etc. Il lutte pour acquérir la connaissance, la reconnaissance et la liberté. Il veut légitimement, reconquérir sa dignité, sa place parmi les humains ».

Dans le même ordre d'idées, Rugira avance, dans l'introduction du livre de Kabuta (2015), que le kasàlà constitue un lieu, un espace jubilatoire, à la fois philosophique, pédagogique et poétique, où on apprend à célébrer la Vie par-delà les personnes. La notion de célébration est ici soigneusement choisie.

Elle fait référence à cet extraordinaire pouvoir du kasàlà de créer des conditions pour que s'installe un espace sacré, bien que laïque. Un espace qui accueille un ensemble de rites, de récits, de relations et de signes, qui rassemble en un moment et en un lieu donnés, une communauté qui veut renforcer sa cohésion, honorer son passé et s'ouvrir à ce qui vient. Nous sommes ici dans une expérience singulièrement éprouvée et collectivement partagée. Il devient ainsi un art du lien, un art relationnel et communautaire. (Rugira, 2015, p.7)

Par amour	La pas bonne	D'un futur
Pour mes frères	Le bébé	Qui ouvre
Et mes sœurs	De rechange	Les bras
Humains	Mon père	Comme une mère
Pour marcher	Est venu	Aux seins généreux
Un chemin	De très loin	Au cœur battant
Autre	Pour venir	Sur lequel
Que la brisure	Me chercher	Je repose
Pour inventer	Me tendre	Mon être
Un nouveau	Ses bras	Et où ma vie
Chemin	De père	Se régénère
Hors du drame	Étranger	
Pour bâtir	Pour	Je suis Julia
Un nouveau monde	Me déraciner	La grande
Une nouvelle	De ma terre	Consolatrice
Civilisation	Natale	Je flatte
Un tout autre	Et m'emporter	Le dos
Genre humain	Dans un ailleurs	Et le corps
Par amour	Mille fois	De ma mère
Pour apprendre	Inconnus	Malade
À aimer	Loin	À 4 ans
À m'aimer	De mes montagnes	Déjà
À réinventer	Là	La grande
Un autre destin	D'où je viens	Tristesse
Je vous regarde		Fondamentale
Dans les yeux	À deux ans	À qui
Je suis	J'arrive	La faute
Julia	Chez moi	Si ce n'est
Je suis celle	Je suis Julia	Pas la mienne
Que personne	La Québécoise	De la mort
N'a jamais vu	Qui	De ma mère
Je fais	N'en a pas fini	Adoptive
Un pas	De naître	Les poumons
Vers l'avant	À l'enfant	En manque d'air
Pour vous ouvrir	De mes désirs	Une peine
Ma vie	Souterrains	Trop immense
Pour qu'un jour	En moi	Puis
Je puisse	Coule une eau	Le grand
M'abandonner	Pure et claire	Silence
Aux grandes promesses	Cristalline	
De ma vie	Des réserves	Chacun
De nos vies	Infinies	Éponge
Conjuguées	Et du pétrole	Sa peine
	Et des fossiles	De son côté
Je suis Julia	300 000 000	
L'exilée	D'années	Par-delà
L'arrachée	Sédimentés	La mort
L'adoptée	Dans mon corps	Je marche
L'orpheline	Et l'aurore	Encore

Je mets	De son chagrin	De partir
Un pied	De son fils	Pour un autre
Devant l'autre	Adopté et disparu	Voyage
Et je parle		Final
Je m'adresse	Les souvenirs	Et j'attends
Aux morts	La mémoire	Que l'on vienne
Aux grands	Et l'oubli	S'asseoir
Disparu	De mon enfance	Avec moi
Aux grands	Dansent	Sur mon lit
Absents	Sans fin	Mais personne
Mes mères	Toute la nuit	Ne vint
Et mes pères	Et je m'endors	On disait
J'ai 12-13 ans	Je me réveille	De moi
Je leur pose	Je suis	Que j'étais
Des grandes	Au bureau	Atteinte
Questions	D'un professeur	Du syndrome
Sur le chemin	J'ai 11 ans	De l'enfant
Et sur	Et je révèle	Adopté
Les signes	Au grand jour	
Et les personnes	Le secret	Et la peur
Qui sauraient	Des abus	Tapisse
Me guider	De mon grand-père	Nos liens
Vers	Je crie	Mais personne
Le bonheur	Ma vérité	Ne vient
Le maudit	Et ma famille	
Bonheur	Se fâche	Je suis triste
	La colère	Je souffre
Je pleure	D'un système	Et j'attends
Parfois	Qui s'écroule	Que l'on vienne
Quand je parle		Me chercher
Aux morts	J'ai 11 ans	
	Je ne fais	Je suis Julia
Je viens	Que parler	Celle que l'on vient
D'un autre monde	Et le monde	Chercher
À deux ans	S'écroule	Pour les grands
Je pars		Départ
Pour un grand	Me laissant	Une autre fois
Voyage	Seule	Pas d'au revoir
Où la mort	Au monde	Encore une fois
Là aussi		On m'enlève
Inondait	Je suis Julia	On décide
La terre	J'ai 12 et 13 ans	Je n'ai
À quatre ans	J'écris	Aucun choix
Ma mère	Des lettres	Je fais
Qui venait	À mon père	Ma grande valise
Tout juste	Pour lui dire	Toute ma vie
De m'adopter	Ma peine	Toute mon enfance
Succombe	Et ma souffrance	Meurtrie
Au poids	Et mon envie	Et oubliée

Que je range Dans une valise En quelques Minutes Seulement Et personne Ne m'embrasse La grande colère Gronde Dans mon ventre	Biologiques Et adoptifs Mon grand-père Mes travailleurs sociaux Mes éducateurs Mes juges Ma psychanalyste À quand Leur procès Pour crimes de guerre	À l'amour Parfois J'ouvre La porte Je touche À mon père Celui Que je connais Et reconnais Comme mon père Celui Qui m'aime Me choisi Prend ma défense Me protège De la folie Du monde
Je suis un volcan Qui explose Un milliard De bâtons De dynamite En une seconde Tout s'écroule	Je suis Julia L'enragée Celle Que personne N'a vue Entendue Alors Je me tiens Un pied dedans Un pied dehors Je suis celle Qui détruit Et sabote Les pas que je fais	Et moi La fille De mon père Cet homme Triste Qui pleure Dans mes bras Le soir Des grands déménagements Ce loup blanc Qui n'a pas su Prendre soin De ses trois Petits louveteaux Laisés derrière Et qui Me demande Le grand pardon D'avoir été Un mauvais père
Je suis Julia L'abandonnée	Chaque trace Je les efface La vie Je la retourne Au chaos D'où elle vient	Quand Me dira-t-il Qu'il a été Un mauvais père
Celle Que l'on place Que l'on déplace Que l'on tasse	Je mets En échec La vie Je mets En échec Ma vie Échec et mat La partie Se termine Je suis triste D'avoir gagné	Quand Avoueront-ils À l'unisson
Mes racines Sont des fils Apeurés	Ce n'est pas De ma faute Si j'ai fermé La porte	
Je suis celle Qui ne veut plus D'une autre famille Et qui rêve De rentrer Pour une fois À la maison		
Je suis celle À qui C'est la faute Et la colère Revient De plus belle		
Et la faute De tous ces autres Mes parents		

D'une seule voix Toute l'étendue De leur Méchanteté	Et tous les juges En toges rouges Et tous les jurys Tous les hommes Et les femmes Unanimes Frapperaient De leurs bâtons La sentence Qui vous Déclare Coupables	Je suis celle Qui s'adresse À cet enfant Qui lui dit D'arrêter De contempler Ce qui est À l'extérieur De se lever Et de s'enlever Du noir
Quand Serai-je Celle Que l'on prend Dans ses bras	Je suis celle Qui ne laisse Personne Rentrer J'ai peur De les blesser	Je suis Julia Cette liberté En marche Qui fait Ses premiers pas De femme libre Je suis Ce choix Cette responsabilité Je cherche À reprendre Le pouvoir Sur ma vie Pour Que le bonheur S'invite Dans Mon destin
Je suis La fille adoptée Par un père Adopté Lui aussi Nous sommes Ensemble Orphelins Et adoptés	Je ne veux Faire de mal À personne	Je suis Julia Une force De la nature Fille des tornades Qui balaie tout Sur son passage Qui détruit Mais permet Les grands Ménages Et les grandes Reconstructions Je suis Debout Contre tous Les pronostics Je continue
Je suis Une colère Grande Comme une galaxie Des années-lumière De colère Ma gang De tabarnak Ostie de lâche De câlisse Acteurs De la grande Injustice À votre place La honte Brûlerait Votre peau Et la foudre S'abattraît Sur vos têtes Et l'écorce De vos êtes Fendrait Jusqu'à la moelle Et c'est vous Qui seriez Au box Des accusés	Je suis Un enfant Qui veille Dans le noir Qui regarde Dehors Les possibilités Qu'offrent La terre	
	Dehors Il fait beau Quelque chose M'empêche M'enferme La peur De sortir Là où Il fait beau La peur De la lumière La peur De devoir Retourner Dans la prison	

À espérer		Une amie
Je suis	Quand je parle	S'est levée
Fille de résilience	La vie	S'est excusée
Fille d'acharnement	Est retrouvée	Au nom de tous
Fille de résistances		Je m'excuse
Je suis force	Je donne à voir	D'avoir laissé
Je suis aussi	Ce que personne	La peur et la douleur
Une grande	Ne voit	Nous éloigner
Beauté	Quand je partage	De l'amour
Quelque chose	De mon être	
Resplendit	Chacun	Je laisse
De tout	Devient	La peur
Mon être	En un instant	Dominer
Et mes traits	Plus riche	L'amour
Mes cheveux		
Mes yeux	Quand	Mon cœur
Dessinent	J'écris	Est un don
Une légende	Tout devient	Devant lequel
Une beauté	Plus doux	Se tient
Ressuscitée	Et plus vrai	Une blessure
Des temps anciens	Je suis	
	Une écrivaine	J'ai besoin
Et par-delà	De renom	De m'excuser
Ma réputation	De l'encre	Face à moi
Par-delà	Sacrée	Mais je suis
Tout ce que je crois	Coule	Une trouillarde
Mon intelligence	Dans mes veines	Alors je cherche
Ma vivacité	D'écrivaine	Mes mots
Ma sensibilité		Je sens
Ma clairvoyance	Sommeille	La peur
Irradie	Au fond de moi	Mais ce n'est pas
De mes gestes	Un trésor	Une raison
Et de ma parole	Que je cherche	Suffisante
Je suis sorcière	À partager	Pour rester là
Je suis gitane	Et au passage	Dans le noir
Une beauté	M'en abreuver	
Archétypale		Aujourd'hui
D'Athéna	Je suis	Je ne suis plus
À Cléopâtre	Un grand pardon	Cet enfant
À Pocahontas	Qui me cherche	Assis
À Simone de Beauvoir	Et qui cherche	Dans le noir
Toutes	En moi	Je suis
Les grandes femmes	Sa source	Sur le chemin
De l'humanité		Sur le sentier
S'inventent	Et d'un coup	Qui mène
Un autre monde	Le grand pardon	Au grand cœur
Bien au chaud	S'est exclamé	J'y vais
Au fond	Un grand moment	Pour aimer
De mes os	De guérison	Pour s'aimer

Pour toucher	Que personne	Laisser
Ma passion	N'était-là	L'amour
Mes beautés	Elle	Venir
Là-bas	S'est tenue	À ma rencontre
Il y a	Debout	Et apprendre
L'amour	Pour elle	À faire
Que j'ai	Une tonne	De mon corps
Pour moi	De gratitudes	Et ma vie
Et pour	Sincères	Un espace
Les autres	Elle n'est pas	Féminin
	Un monstre	
Je marche	C'était la guerre	Je serai
Entre	Je lui donnerai	Un véritable
La peur	Un autre nom	Temple
De perdre	Pour ensuite	De l'amour
Mon intensité	La laisser	
Et le désir	Partir	Je suis
D'être heureuse	Car désormais	Une prière
	Je suis là	Exaucée
Je suis	Pour m'engager	
Un choix	Dans ma vie	Qui laisse
Qui reste	La guerre	Désormais
À faire	Est finie	La vie
Entre		Veillée
Tenir	Je prends	Sur moi
Prisonnière	La honte	
Mon intensité	Je change	Et moi
Et ma désespérance	De regard	Jean-Philippe Gauthier
En moi	Je la transforme	Je suis
Et m'engager	En vie	Ces noms
Dans une joie	Nouvelle	Que tu connais
Et un bonheur		Et je suis
Qui me sont	Je suis invitée	En même temps
Totalement	À renoncer	L'étranger
Inconnus	À ce qui m'a	Qui se tient
Mais	Sauvée	Devant toi
Que je pressens		Et scande
Comme	Je suis invité	Les contingences
Une promesse	À aimer	Et les miracles
	Mon père	De ton existence
Je suis	Tel qu'il est	Moi
Une longue lettre		Le spécialiste
De remerciements	Je suis invité	De la profondeur
À écrire	À me laisser	Des malheureux
À l'adolescente	Aimer	On m'appelle
Que j'étais	Par-delà	Le converti
Qui m'a sauvé	Les abandonnés	Celui
La vie	Les abandonnants	Qui apprend
Alors	Les abandonnables	À traverser

Les océans
Entre
La désespérance
Et la joie
On m'appelle
Jean-Philippe
Le maestro
Qui orchestre
Les grandes
Envolées
Je t'ai vu
Dans un paysage
Extraordinaire
Prendre
Ton envol
Pour la grande
Migration
Des milliers
De kilomètres
Voyager
Entre ciel
Et terre
Choisir
Où
Et quand
Je partirai
Choisir
Où
Et quand
Je resterai
Moi Jean-Philippe
La joie
Réincarnée
Réinventée
Je me tiens
Devant toi
Comme un frère
Comme un père
Comme un homme
Comme un ami
Comme un apprenti
Prêt
À apprendre
De toi
De ta vie
Prêt
À échanger
À partager
À co-crée

Moi
Jean-Philippe Gauthier
Qui fait
Des allers-retours
Entre la désespérance
Et la joie
Je te vois
Je t'appelle
Je t'attends
Je t'écoute
Et j'écoute
Cette vie
Au fondement
De toute vie
Qui nous veut
Du bien
Pour le salut
De ton âme
Que j'aime

9.3. *Habiter poétiquement son ministère : faire œuvre de formation*

Écrire un tel kasàlà constitue en soi une expérience signifiante. Dans ce type de pratique que je développe depuis très peu de temps, j'ai le sentiment d'être témoin de l'inscription de Chara dans son ministère. C'est justement celui qui sort à peine de ce long processus de conversion qui s'incarne différemment dans son œuvre formative. Je découvre à travers cette expérience qu'accompagner tout comme enseigner suppose tout d'abord un véritable « savoir-écouter », qui débouche sur un « savoir-voir-l'autre » avant d'être dans l'urgence de parler.

Écouter, voir et se laisser traverser, habiter et toucher par le mystère qui habite l'autre et qui bouge sa vie, afin d'en devenir un véritable porte-parole, qui tel un miroir devient capable de refléter à l'autre ses miracles, sa beauté, sa puissance, ses promesses et ses mystères dans toute leur amplitude. Je ne pourrais pas m'étendre ici comme dans une réelle analyse de pratique au sujet de ce que je ferais par ailleurs dans des contextes appropriés. Je tenais simplement avant de clore ce chapitre à souligner la filiation directe que j'aperçois entre mon processus de conversion et le renouvellement de ma pratique de formateur. Je vois que dans mes fonctions d'accompagnement ou de formation, je suis inscrit avec évidence dans une perspective d'horizons partagés tout en étant ancré dans mon mystère et résolument engagé dans mon ministère.

Ce qui me frappe dans le retour à cette expérience, c'est la similarité entre mon processus de conversion et ce que j'oserais appeler ma transmission. Au moment où je déclame ce kasàlà, la salle de classe se transforme en espace rituel et clamer ce texte devient œuvre de formation, de soin et de reliance. À ce moment précis, comme dans bien d'autres moments qui l'ont précédé par ailleurs, faire œuvre de formation devient dans un même mouvement faire œuvre d'accompagnement de la transmutation humaine.

Ce chapitre ne peut se conclure, car il fait définitivement œuvre d'ouverture d'un nouveau chapitre dans ma vie d'homme, de formateur, de chercheur et d'accompagnateur. Je suis curieux des suites de cet appel entendu un jour au cœur de mon intériorité.

CHAPITRE V – SYNTHÈSE CRÉATRICE

1. Introduction

Nous voici au bout d'un chemin de compréhension et d'interprétation des données produites dans le cadre de cette recherche doctorale. Il est important de souligner par ailleurs que les fruits de ce type de recherche ne peuvent se réduire à la temporalité de la rédaction d'une thèse. Si les besoins de la thèse me demandent de m'acheminer vers la conclusion de ce travail, ma curiosité reste entière pour son devenir et sa fécondité dans ma vie personnelle, relationnelle et professionnelle. Le temps est donc venu pour moi de passer à la dernière étape de la démarche heuristique qui est la *synthèse créatrice*. Dans les pages qui suivent, je voudrais revenir sur mes pas pour identifier ce que mon chemin singulier m'a appris concernant les modalités d'accompagnement, ainsi que les actes et les attitudes à l'œuvre dans ce type d'expérience de conversion au contact du corps sensible.

L'expérience à la fois inédite et inconcevable à l'origine de cette thèse, en plus d'être une véritable révélation, constituait pour moi un authentique révélateur de ma difficulté à me laisser transformer au contact de la joie ontologique et de la nécessité de créer des conditions gagnantes pour accompagner mon processus de conversion dans le temps. Tout au long de ce processus de recherche, j'avais le souci d'observer, d'explorer, d'éprouver, de mieux comprendre et de documenter les enjeux, les défis, les découvertes et les surprises que cette expérience de conversion me faisait rencontrer. Cette démarche de recherche a été d'une étonnante fécondité heuristique dont témoigne l'ensemble de cette thèse; la synthèse qui suit tente d'honorer l'unicité et l'universalité de mon chemin de découvertes.

2. Une démarche en multiples boucles interprétatives

Réaliser une démarche de recherche de type heuristique implique de vivre intensément l'objet à l'étude tout en documentant son expérience dans le but de la rencontrer, la réfléchir, la comprendre, la formaliser, la mettre en dialogue, la partager. Comme démontré dans la section méthodologique, j'ai effectué différentes incursions au cœur du vécu de ma conversion au contact du corps sensible afin de cibler ma manière singulière de négocier cette expérience de transformation qui comportait de nombreux défis. Chaque outil de cueillette de données que j'ai utilisé me permettait non seulement de pénétrer mon vécu singulier, mais également d'effectuer plusieurs boucles d'interprétation du phénomène que je souhaitais observer et comprendre. En ce sens, l'écriture des différents journaux qui ont constitué mon journal d'itinérance composait une première boucle descriptive et interprétative. À partir de là, j'ai écrit un premier récit de conversion dans un style encore très proche de ma vie intime telle que vécue au quotidien dans ce processus de transition, cet écrit formait une deuxième boucle interprétative. Pour éclairer la démarche de compréhension de mon chemin de conversion, je me suis engagé dans une autre boucle interprétative fondée sur un travail d'écriture de type métaphorique. C'est cette dernière écriture, présentée au chapitre précédent, qui a déployé mon principal mouvement compréhensif et interprétatif jusqu'ici. Finalement, cette synthèse créatrice est une quatrième boucle interprétative, une dernière façon de poursuivre le travail d'approfondissement qui vise à interpréter, comprendre et donner à voir les points de vue inédits que cette recherche fournit sur l'expérience de la conversion au contact du corps sensible.

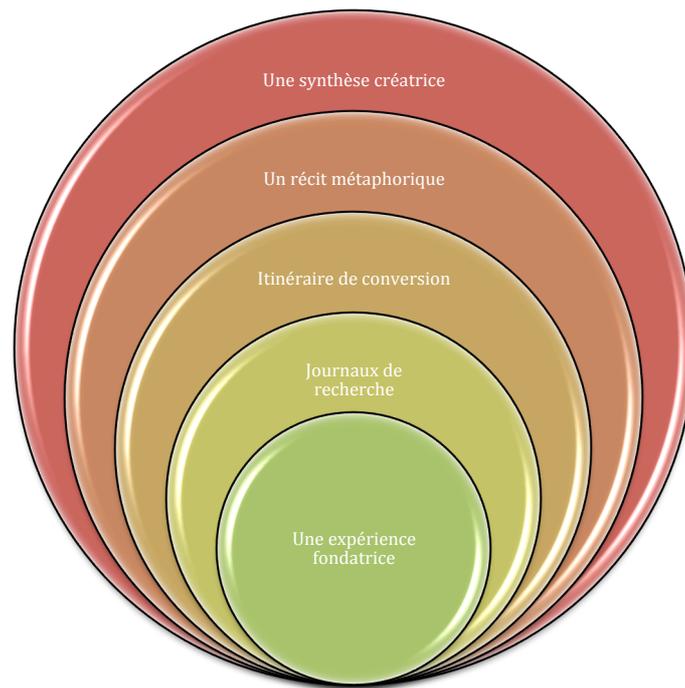


Figure 21 : Les différents moments de la démarche interprétative

3. La conversion au contact du corps sensible : un processus séquencé

Comme proposé dès le premier chapitre de cette thèse, le mythe de la conversion de Saul de Tarse, utilisé comme métaphore, ainsi que tout le travail d'interprétation et de compréhension qui s'en est suivi, m'a permis de voir apparaître et d'élaborer sept étapes à mon processus de conversion au contact du corps sensible. Le séquençement que rendaient possible ces différentes étapes m'a ouvert la possibilité de mieux décortiquer la complexité de l'expérience de conversion au contact du corps sensible et de mieux comprendre les différents enjeux qui apparaissaient à un moment ou à un autre de ce processus de transformation. L'ensemble du chapitre précédent en témoigne largement. Je me contenterai ici d'illustrer brièvement par un schéma intégrateur l'ordonnancement des séquences qui ont ponctué mon chemin de conversion :

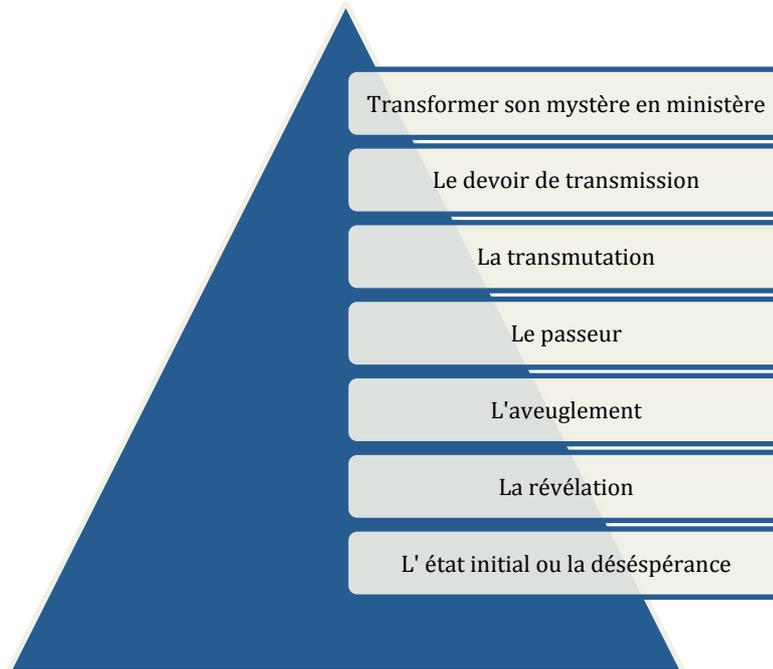


Figure 22 : Les différentes séquences du processus de conversion au contact du corps sensible

4. Démarche d'immersion et de fidélisation

À la fin de ma première année doctorale, j'ai fait un percutant constat qui m'a montré qu'il ne suffit pas de vivre des expériences significatives – même lorsqu'elles sont accompagnées d'importantes et étincelantes prises de conscience – pour générer de véritables changements dans une vie. C'est de ce dérangent constat qu'est né un premier mouvement de problématisation qui a insufflé un élan initial à cette thèse et qui m'a porté tout au long de ce processus de recherche-formation. En effet, c'est après avoir vécu une puissante expérience de joie qui m'avait fortement bouleversé que j'en suis arrivé à croire que dans l'espace d'un seul instant, mon identité entière avait été radicalement transformée. Paradoxalement, je sentais presque avec la même intensité que le sujet que je suis allait avoir besoin de temps pour enraciner ses modes d'action et d'être-au-monde dans cette nouvelle dimension de son être qui venait de lui être révélée.

4.1. *L'adversité créatrice : retour permanent à l'essentiel*

Au moment où cette préoccupation de recherche s'est imposée à mon esprit, j'étais confronté dans ma vie personnelle, relationnelle et professionnelle à un certain nombre d'enjeux, de défis et de difficultés qui me laissaient l'impression la plupart du temps de

disposer du pouvoir de m'éloigner de celui que j'avais rencontré au contact de cette puissante joie. Dans ce contexte, je ressentais l'urgence de me créer des conditions en vue de relever le défi qui me semblait majeur, celui que j'ai appelé la *fidélisation à l'expérience fondatrice*.

Les épreuves que je vivais au quotidien me montraient avec force que lorsque je faisais face à l'adversité, puisqu'elle me confrontait et me compressait, j'avais tendance à m'éloigner des potentialités inédites dont regorgeaient mes expériences récentes qui n'avaient pas encore trouvé des voies de maturation et des conditions d'intégration et d'ancrage. J'étais totalement désabusé de constater que je perdais mes moyens et mes ressources au moment où j'en avais le plus besoin. En effet, comme le proposent les recherches d'inspiration praxéologiques de type science-action, les situations éprouvantes activent chez les praticiens les habitudes ancrées dans leurs personnalités et inhibent ainsi les attitudes nouvellement acquises. Argyris et Schön (1999) parlent alors de l'activation des *push buttons*⁵⁷ qui affaiblissent dans certains contextes la tendance à l'actualisation du sujet et encore plus ses résolutions les plus sincères.

C'est dans ce sens que j'ai été fortement préoccupé dès le début de cette recherche par la question des conditions à créer ainsi que des actes à poser, des attitudes à adopter pour que le sujet puisse accompagner dans le temps les effets des expériences fondatrices qu'il vit au contact du corps sensible. Ainsi, dès le début de ma deuxième année doctorale, j'étais placé devant ce défi de ne pas tenir pour acquis que j'allais de facto incarner celui que j'avais le sentiment d'être devenu, mais de plutôt veiller, au quotidien, à me rappeler à cette expérience afin de voir comment je pouvais désormais vivre ma vie en cohérence avec elle.

Confronté à mes difficultés personnelles, j'ai troqué le réflexe de vouloir agir sur elles, par l'intention quotidienne et répétée de me rappeler et de me relier à mon expérience fondatrice dans l'espoir que cela me permettrait de m'ancrer en elle afin que de là puissent naître de nouvelles manières d'être et d'agir. C'est donc à partir de ma vie

⁵⁷ Cette expression renvoie chez Argyris et Schön à des réactions quasi allergiques qui s'enclenchent en nous de manière automatique dès que nous sommes renvoyés dans nos retranchements. Ce qui fait que la plupart du temps nous ne faisons pas ce que nous croyons faire et encore moins ce que nous voudrions faire.

concrète et quotidienne, à travers mes manières d'être et d'agir en lien avec mes expériences, qu'il m'était possible à la fois de m'apercevoir dans mes stratégies anciennes et de me rencontrer dans mes nouvelles possibilités. Pour ce faire, je me suis posé une seule question : à quoi peut bien ressembler, pour moi, une vie vécue depuis la joie? Je me suis posé cette question plusieurs fois par jour pendant des mois. Tel un mantra, elle m'aidait à ne pas oublier cette expérience nouvelle de joie que j'avais faite, à ne pas vivre, penser et agir par réflexe et comme à l'habitude et à véritablement être curieux de comment la vie se développe depuis cet être radicalement nouveau que je rencontrais en moi. Je me sentais comme si je devais littéralement réapprendre à vivre! Encore une fois, je me vivais dans une réalité paradoxale : celui auquel je voulais être fidèle était déjà là, entièrement accessible, en moi, et en même temps, je vivais que j'avais le défi de le mettre au monde, en l'incarnant dans ma pensée, dans mes actions, dans mes relations.

4.2. Le processus de fidélisation : une démarche de souvenance permanente

La fidélité [...] c'est la constance, la loyauté, la gratitude, mais tournées toutes les trois vers l'avenir...

André Comte-Sponville

Comme mentionné au premier chapitre de la thèse, dans la méthodologie de recherche, le journal de recherche a été pour moi un outil incontournable et très efficace dans cette quête de tous les instants de fidélisation à l'expérience fondatrice. Lorsque venait le temps d'écrire mon journal, je m'inspirais toujours des défis et des questionnements qui se présentaient à moi dans mon quotidien, ma vie et mes relations. À cette époque, j'étais sensible à l'apparition et la présence en moi, dans mon quotidien, de grands thèmes (comme mon rapport à la colère ou la tristesse) sur lesquels je me questionnais et qui me permettaient de contacter une forme d'insatisfaction à propos de ma manière d'être, en rapport avec ceux-ci, et de l'emprise de ces rapports sur ma vie et sur mes liens. J'étais troublé par un immense écart que je percevais entre les potentialités nouvelles que je rencontrais au contact de l'expérience fondatrice et mes manières d'être anciennes et usuelles dans lesquelles je retombais au contact des enjeux de mon quotidien. Un urgent besoin de me renouveler me poussait à écrire : à quoi pourrait ressembler mon existence si je parvenais à vivre ma vie quotidienne – notamment mon

rapport à l'imprévu, à l'épreuve, à l'adversité, à la colère ou à la tristesse – depuis cette identité que je découvre au contact de cette expérience fondatrice de joie? Mes enjeux quotidiens devenaient donc des lieux d'entraînement où il m'était possible de m'observer dans mes manières habituelles de vivre et d'être curieux et à l'affût afin de découvrir mes nouvelles possibilités. C'est ce chemin d'attention à la vie dans mes manières d'être au monde que soutenaient principalement mes différents journaux de recherche, témoins éclairants d'une démarche de fidélisation à l'expérience de révélation qui est à la source du processus de conversion en cours. L'observation, la description de l'expérience vécue, l'écriture, la lecture des notes prises, les retours réflexifs, la réécriture et l'implication dans des espaces dialogiques constituaient autant de moments que d'outils d'enracinement dans le processus de fidélisation. La fidélité dont il est question ici concerne moins ce que le sujet connaît déjà de lui-même que ce qu'il est en train de devenir. Il faut souligner que chaque moment mentionné ici constitue une expérience en soi qui requiert l'attention du sujet pour lui permettre de capter des informations nouvelles porteuses des promesses de son advenir.

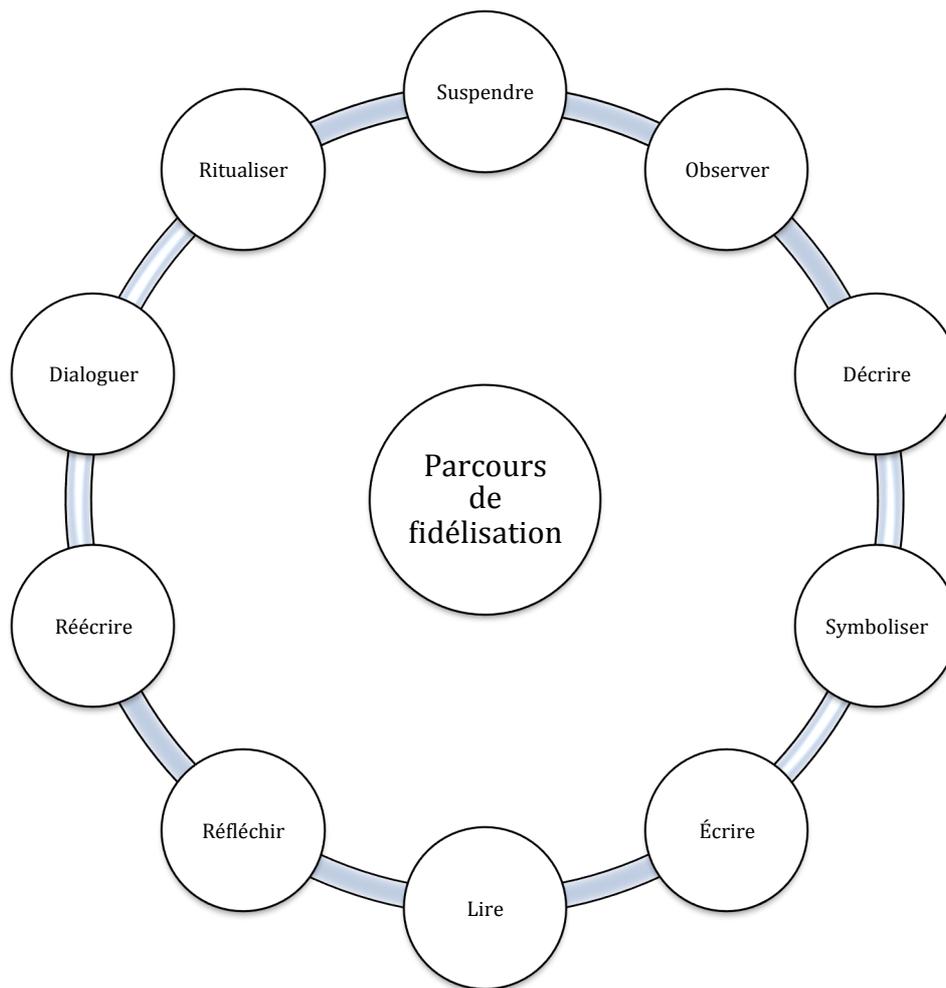


Figure 23 : Les actes fondamentaux du parcours de fidélisation

4.3. Choisir de s'engager sur un chemin de fidélisation

Dans le tableau suivant, je présente les phases détaillées ayant guidé mon itinéraire de fidélisation et qui donnent à voir non seulement les étapes d'écriture, mais aussi les attitudes, les intentions et les actes qui ont permis l'intégration du processus de fidélisation à laquelle j'aspirais. Pour éclairer ce chemin d'auto-accompagnement, je me suis principalement appuyé sur les moments clés que révèlent mes journaux de recherche.

Ces données permettent de voir les *actes* et les *attitudes* que déploie le sujet engagé dans son processus de conversion au contact du corps sensible pour accompagner dans

le temps, avec pertinence et en toute conscience, sa transformation au contact d'une expérience fondatrice.

Tableau 6 : Itinéraire détaillé du processus de fidélisation

Tableau 6 : Itinéraire détaillé du processus de fidélisation	
Prémisse	<p>1. Confronté à une expérience éprouvante, je me vois replonger dans des états, des postures et des comportements habituels (mélancolie, sentiment d'éloignement de soi, isolement, etc.). À cette occasion, je me sens perdre pied et je ne me sens plus solidement ancré dans mon expérience fondatrice de joie ni dans les potentialités nouvelles auxquelles elle me permettait d'accéder.</p> <p>Devant ce constat, je fais un choix qui devient une intention, un axe, une orientation majeure de mon existence. J'ai le désir de changer et renouveler mes manières d'être et d'agir habituelles pour rester dans la cohérence de mon expérience de révélation.</p>
Première phase d'écriture	<p>2. Je débute par une écriture libre dans laquelle je rédige une description de ces manières d'être et d'agir où je me retrouve habituellement presque de façon systématique.</p> <p>3. Au bout de ce premier mouvement d'écriture, je m'arrête, je marque une pause, je fais un <i>point d'appui</i>. Je cueille les fruits de cet exercice autant dans le produit écrit que dans les effets dans mon corps, sur mes états d'âme et mes actions.</p> <p>4. Je réaffirme, cette fois-ci par écrit, ce qui est à l'origine de l'écriture de ce journal, c'est-à-dire le désir de renouveler mon rapport à la vie en conformité avec ma rencontre avec la joie.</p> <p>-Je laisse libre cours aux idées sur ce nouveau rapport à moi, aux autres et à la vie que je souhaite. Par exemple : lorsque je suis éprouvé, être en mesure de ne pas systématiquement sombrer dans la désespérance, mais observer mon expérience, mieux l'accueillir, la nommer et au besoin, la partager avec d'autres, etc.</p> <p>-Je prends la mesure de mon incapacité, pour le moment, de tendre vers ces manières d'être et d'agir.</p> <p>-Au lieu de vouloir agir sur mes incapacités, je soigne un rapport de souvenance permanente avec l'expérience fondatrice de la joie : j'ouvre mon attention à mon corps, je laisse remonter l'expérience fondatrice et j'accueille les effets. Je constate alors que ce qui remonte n'est pas nécessairement ce qui se donne au moment de l'expérience elle-même, mais un déjà advenu depuis cette expérience source qui a déjà lancé un processus évolutif qui m'attend</p>

	<p>ailleurs que là où j'ai eu le sentiment de t'apercevoir neuf et en joie, la première fois.</p> <p>5. J'entre dans la souvenance qu'un rapport nouveau existe déjà grâce à cet acte de rappel, de convocation pour ne pas dire d'évocation de quelques moments où je me suis vu penser, agir et interagir d'une manière renouvelée alors que j'étais menacé par ma tendance à me réfugier dans la désespérance.</p> <p>6. J'habite cette intention d'ouverture et d'accueil de mon expérience du moment pour m'imprégner plus en profondeur des effets de cette remémoration sensorielle. Par la suite, je m'engage à décrire les sensations, les émois ainsi que les pensées qui émergent de cette expérience pour enfin découvrir plus finement de quoi est fait mon nouveau rapport au monde.</p> <p>7. Je fais une interprétation : je tente une formalisation des éléments clés de ce nouveau rapport.</p>
<p>Moment de découverte</p>	<p>8. Illumination, eureka! : Au cours du processus d'écriture descriptif et réflexif autour de cette expérience, je fais une (re)découverte qui m'aide à préciser et à conscientiser davantage de quoi est fait ce nouveau rapport à ma vie et à la vie.</p> <p>Je découvre que par-delà le projet d'être en mesure d'accueillir et de partager mes moments d'épreuves, l'enjeu qui me concerne consiste à œuvrer pour ne plus laisser la tristesse me déraciner de cette joie nouvelle que j'expérimente. Ensuite, étant donné un rapport à moi, aux autres et au monde conditionné par un attachement à un rapport à la désespérance que je croyais indépassable, je prends conscience qu'avant de pouvoir m'accueillir dans ma nouveauté, il me faut faire un choix et poser un acte de désidentification.</p> <p>9. J'accueille l'énergie libérée et le pouvoir créateur qui découle de ces découvertes.</p> <p>10. À la lumière de la découverte que je viens de (re)faire, je me sens encore plus outillé pour agir de manière consciente ce nouveau rapport qui existe et qui donc n'est pas à rechercher! Il me faut plutôt apprendre à ne plus m'exiler de moi et de ce fond de joie au moindre soubresaut. Je reformule de manière renouvelée le désir et le projet d'accompagner la transformation de mon rapport à la vie.</p>
<p>Seconde phase d'écriture</p>	<p>11. Appuyé sur la puissance libérée et les nouvelles clés qui sont à ma disposition, je me sens plus en mesure d'accueillir mes épreuves sans désertier ma nouveauté.</p> <p>12. Une fois que je me sens installé et plus stable dans ce rapport à la joie, je commence une nouvelle phase d'observation pour découvrir ce que devient ma vie une fois qu'elle est enracinée dans la joie ontologique. Ainsi, je me laisse découvrir les pensées, les gestes, les attitudes, bref, les manières d'être</p>

	<p>inédites qui me donnent à voir celui que je deviens. Pour cela, je me laisse aller, par l'écriture, dans une expression libre de ce que je vis tel que cela m'apparaît dans le déroulement des événements importants de ma vie sans rien juger, nier ou refuser.</p> <p>13. Je me laisse toucher par ma nouveauté et mon éprouvé me permets de réaliser par contraste, l'ampleur de ma désespérance initiale et de la mutation en jeu.</p>
Accueil	<p>14. J'accueille l'énergie et la puissance libérée par cet accueil inédit de moi-même.</p> <p>15. Je reçois une compassion, une compréhension renouvelée de cet ancien rapport à ma vie et une acceptation renouvelée, qui me sont données dans l'expérience d'accueillir et d'être accueilli.</p>
Mise au défi	<p>16. Je choisis des liens, des contextes et des situations dans ma vie, à travers lesquels je peux m'expérimenter dans ma nouveauté. Je désire urgemment m'actualiser, aller au-delà des prises de conscience pour entrer en action et en relation de manière renouvelée.</p> <p>17. Je me mets au défi de tenter de faire autrement, d'investir dans ces liens ce nouveau rapport tel que je viens de le découvrir dans lequel je suis en mesure, de façon inédite, de poser des actes neufs, qui me renouvellent tout en renouvelant mes liens, mon environnement.</p> <p>18. Je formule ce défi dans mon journal, je note mes états d'âme et m'appuie sur l'écriture pour me préparer à mes rencontres.</p>
Incarnation	<p>19. Je m'exerce réellement, dans ces liens, à m'incarner de manière inédite dans des actes neufs.</p> <p>20. Je reviens à l'écriture pour exprimer librement mes essais, leurs effets dans moi, les moments de réussite comme d'échec, mes peurs et mes découvertes.</p>

4.3.1. *L'écriture comme fil d'Ariane de chemin de fidélisation*

À la sortie de ce tableau synthèse de mon itinéraire de fidélisation, il me semble important de revenir sur mes pas afin de revisiter ses principaux enseignements.

- ❖ **La prémisse** : À la source de ce processus de fidélisation il y a une expérience vécue sur fond d'une révélation qui a eu lieu et qui a ouvert un horizon totalement nouveau. À la suite de cette expérience de ce que je pourrais appeler des rechutes dans mes manières d'être d'homme désespéré, j'ai dû prendre une décision radicale et pourtant toujours à refaire de vivre dans la souvenance permanente de cette expérience de joie qui m'a été révélée.

Il fallait trouver un OUI assez fort à cette joie pour soutenir les NON successifs aux anciennes manières d'être.

- ❖ **La première phase d'écriture** : L'écriture devient ici une véritable voie de fidélisation. J'ai ainsi adopté l'écriture – la tenue du journal d'itinérance ou encore une écriture de recherche-action existentielle comme dirait René Barbier – comme une pratique de soi, un lieu qui supporte mon engagement à persévérer sur le chemin de fidélité à la révélation. La tenue de mon journal d'itinérance m'a ainsi permis de devenir un témoin conscient de mon processus de conversion et d'apprendre à suspendre chaque fois que je rencontrais ma tendance naturelle à adopter d'anciennes manières d'être, de penser et d'agir.

- ❖ **Le moment de la découverte** : Comme j'étais déjà engagé envers moi-même sur la base ma nouveauté, je me devais cette fois-ci de partir de là où je voulais arriver. Me souvenir que la possibilité de vivre en homme-joie est déjà disponible et ainsi investir la force transformatrice de la nouveauté donnée dans la révélation et non pas dans la négociation avec l'ancien.

- ❖ **La seconde phase d'écriture** : Si la première phase d'écriture avait comme fonction de me conduire à une stabilité dans une attitude de souvenance de ma révélation. Cette deuxième phase d'écriture accompagnait quant à elle mon engagement à laisser œuvrer un autre regard – en tant que point de vue depuis lequel je déploie mon écriture – pour mieux m'établir dans ma nouvelle dimension d'homme-joie.

- ❖ **L'accueil** : l'engagement se poursuit envers ce qui devient et que l'écriture semble participer à révéler.

- ❖ **La mise au défi** : L'écriture demeure mon lieu par excellence d'auto-accompagnement et de persévérer dans un engagement qui s'investit dans mes actions, mes interactions et mes réflexions sur mes actions.

- ❖ **L'incarnation** : L'écriture reste ici la voie de fidélisation qui va, par-delà la mise au défi et l'entraînement, continuer d'accompagner la manifestation du nouvel homme né de son chemin de conversion.

4.3.2. *La potentialité comme source et horizon*

Ce qui me frappe dans l'expérience fondatrice qui est la pierre d'assise de cette thèse, c'est qu'elle me permet de contacter, d'actualiser et de déployer de nouvelles potentialités. Cette expérience nouvelle de joie qui se donne à vivre dans toute sa force rend possible l'ouverture d'un nouvel horizon de sens et d'un nouveau rapport à l'identité qui me permet de déployer des manières d'être et d'agir qui sont à la fois inédites, à découvrir, à apprivoiser et à incarner. L'expérience fondatrice qui m'apparaît avec toute sa force – spécifiquement au moment de l'étape du passeur – est donc bien plus qu'une promesse de renouvellement du rapport à soi (à sa vie, à ses actions, à sa vocation), aux autres et au monde. En effet, elle permet de s'incarner autrement, elle est une *promesse vécue*, une promesse réalisée. Elle est un véritable événement au sens d'Alain Badiou (1988). Un événement qui se présente dans le cours d'une vie comme un *procès* d'où émerge quelque chose de réellement nouveau qui nous convoque définitivement à la fidélité. Pour Badiou, l'événement est l'autre nom de la révélation, dans la mesure où il représente le commencement absolu d'un processus depuis lequel surgit une vérité nouvelle qui a le potentiel de constituer le sujet, de le transformer, pourvu que celui-ci soit en mesure d'être la fidèle continuation dans le temps qui fait perdurer cet unique moment de révélation.

Il importe de rappeler à cette étape que si la révélation constitue une véritable grâce, quelque chose qui nous est donné comme un cadeau, même s'il s'agit d'une véritable bonne nouvelle qui dépasse de loin tout ce que nous aurions pu souhaiter et oser espérer, le chemin d'intégration d'une telle réalité est loin d'être droit, tracé d'avance et d'emblée fluide. Il va demander du temps, des efforts, de la patience et de la persévérance. Il est fait de doute, d'aveuglement, d'hésitation, parfois de pertes de repères et de difficiles transitions, de rechute et de crise avant de mettre au monde un être renouvelé qui arrive enfin à incarner la promesse jadis aperçue et qui ne cesse

d'évoluer. Choisir de s'engager sur un chemin de fidélisation consiste ainsi à consentir à mourir à ses anciennes chimères pour naître à la réalité, à une nouvelle vie.

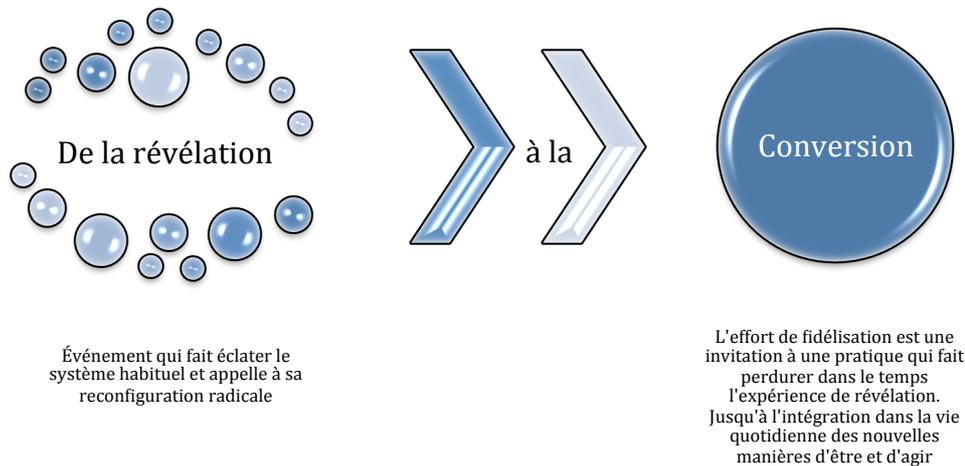


Figure 24 : De la révélation à la conversion : chemin de fidélisation

Le processus de changement dont je témoigne montre que dans la conversion, l'effort de fidélisation fait perdurer dans le temps, le souvenir de l'expérience de la révélation et permet d'accueillir les effets dynamiques de celle-ci. Une des dimensions inhérentes à l'expérience d'accompagnement du changement humain, tel que nous en parlons dès le début de cette étude, est celle de la résistance au changement. Il est habituel de rencontrer le phénomène de résistance au changement dans des situations où les sujets vivent par anticipation une expérience inconfortable face au changement à venir, qu'il soit voulu ou non. Dans le contexte de la présente étude, il serait plus juste de dire qu'une certaine forme de résistance apparaît après coup, dans le processus d'intégration de l'expérience déjà vécue qui a complètement transformé l'horizon de sens du sujet.

En effet, l'expérience inédite, lorsqu'elle fait événement, donne à vivre un rapport tout autre avec la vie qui pousse le sujet à revisiter, reconsidérer, ajuster, modifier ou radicalement renverser des idées, des conceptions, des habitudes et les rapports qu'il entretient avec lui-même, les autres et l'existence. L'accompagnement de ce type de transformation est un processus exigeant dans la mesure où il révèle une discussion

parfois éprouvante pour le sujet entre les nouvelles possibilités et les anciennes manières d'être, d'agir et d'interagir sur lesquelles il était construit ainsi que sur le plan de l'ensemble des liens qui l'attachent aux autres et à son environnement.

4.3.3. *Fidélité au nouveau et infidélité à l'ancien*

Parler de fidélité à ce qui a fait événement pour moi, comme le propose Marc Anglaret (2014) c'est reconnaître d'emblée qu'au fondement de toute fidélité se trouve un engagement et que la personne est tenue d'être fidèle envers ce à quoi elle s'est préalablement engagée. Dans le cas de cette recherche, il s'agit de choisir d'être fidèle à sa révélation, à une expérience fondatrice. Rappelons-nous que la rencontre avec la joie a dévoilé par contraste mon attachement à la désespérance, voire une forme de fidélité, qui jusque-là constituait un véritable repère du sentiment d'exister, une référence identitaire indiscutable. Il convient donc d'admettre que j'étais ainsi fidèle à une certaine conception de la vie ancrée dans la désespérance. D'après Anglaret, pour saisir la notion de fidélité, il convient de la faire dialoguer avec celle d'infidélité.

Qu'est donc, dans ce cas, l'infidélité? Elle peut être soit la reconnaissance d'une erreur ou d'un mauvais choix dans l'engagement initial de fidélité, et se fait alors parfois au profit d'un engagement vers de nouvelles valeurs, soit un « faux pas » qui devrait alors être regretté. (Anglaret, 2014)

Ainsi, je comprends que vivre une vie enracinée dans l'expérience de la joie ontologique devait constituer plus qu'une conquête, dans la mesure où cela exigeait d'avoir une véritable pratique, un entraînement réel pour que ce qui fut un jour une révélation marquante puisse muter radicalement mes manières d'être à moi, aux autres et au monde. Au moment de la révélation, le changement est réalisé certes, mais il ne faut jamais oublier que les habitudes ont la peau dure, laquelle ne s'use pas facilement. C'est ainsi que la conversion est à la fois une expérience instantanée et progressive; elle s'offre dans l'instant, s'entraîne et s'accompagne dans le temps.

Parfois, malgré la puissance de la révélation, l'étape du choix s'opère difficilement, car la fidélisation demande forcément une transgression des anciennes fidélités, comme dans le cas de Saul de Tarse qui devait se résoudre à appartenir à une communauté qu'il a persécutée et ainsi à servir une cause qu'il a longtemps publiquement combattue. Ce

type de conversion est intérieurement exigeant, périlleux sur le plan relationnel et socialement rempli de défis.

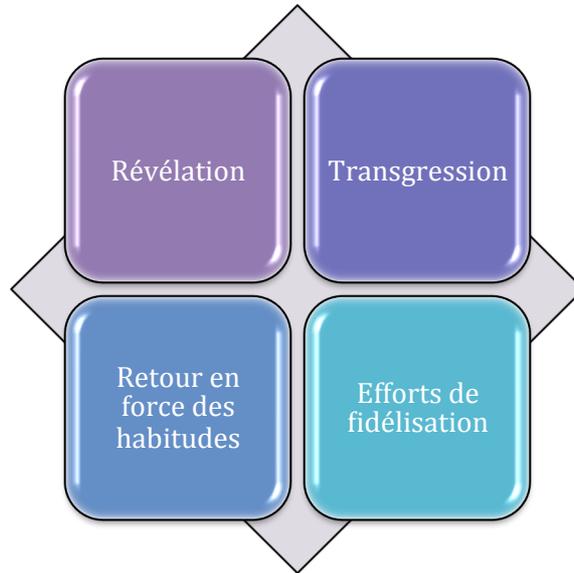


Figure 25 : Les phases du processus de fidélisation

Ce schéma tente de figurer des processus qui peuvent apparaître, mais aussi se lire dans tous les sens dans des dynamiques itératives, jusqu'à ce que la transgression et l'infidélité à l'ancien cessent d'être dominantes. Ainsi le sujet aura été emmené plus loin par son avenir, un peu hors de portée des forces qui structuraient son identité au début de son développement. Il semble important de souligner par ailleurs que ces forces peuvent resurgir lors d'une importante épreuve inattendue du sujet.

Il apparaît ainsi que porter de manière prioritaire son attention sur les démarches de fidélisation dans tout processus d'accompagnement des expériences de conversion au contact du corps sensible est un choix payant. Le chemin de fidélisation nous invite à faire de nos périodes de transitions de véritables alliées.

La recherche dans le domaine de l'accompagnement du changement dans les systèmes humains complexes envisage habituellement la question des transitions (Bureau, 2008; Roberge 1998; Houde, 1999; Bridges, 2006) comme un processus qui émerge d'un événement inédit souvent non désiré, voire inconcevable, qui va introduire dans la vie

du sujet, dans une identité relativement en équilibre, un processus de crise transitoire et de remise en question qui le lancera dans un travail de reconstruction identitaire.

4.4. *La question de l'entre-deux sur le chemin de fidélisation*

Bureau (2008) décortique l'expérience de crise et celle de la conversion qui peut en résulter en trois étapes successives, à savoir la séparation, la confusion et la « renaissance ».

Dans la première phase que Bureau désigne comme une étape majeure de *séparation*, le sujet doit absolument faire le deuil, laisser aller et abandonner l'idéal de soi qui régnait avant la venue de l'évènement qui l'a mis en crise. Il peut être question ici de valeurs, d'attitudes, d'idées, etc. que l'on a sur soi, qui ont été des fondements de notre identité et qui doivent être dépassées, désintégrées ou restructurées. L'étape suivante est celle de la *confusion*, où, déparée et privée de certains traits qui étaient au fondement de son identité, la personne se trouve en quelque sorte dans un *entre-deux* inconfortable et douloureux. Cette expérience, que Roberge (1998) appelle avec poésie *l'essentielle errance* et que Bridges (2006) nomme *la zone neutre*, est fondamentale, car elle agrandit les horizons, ouvre les sujets à tous les possibles en mettant en mouvement des perceptions de soi et des manières d'être qu'elle avait tendance à figer pour sauvegarder une certaine idée d'elle et de son équilibre. Les différentes recherches sur cette question de l'entre-deux confirment notre expérience qui nous fait dire que le défi ici consiste à apprendre à habiter et à tolérer ce moment en attente de la nouvelle forme à venir.

Finalement, Bureau nomme *re-naissance* la troisième et dernière étape du processus de crise et de conversion. Ce véritable nouveau départ voit la personne en mesure de négocier les contingences, les évènements et les réalités qui ont encouru à sa crise. La personne sort autrement de ce grand mouvement de transformation et entretient un rapport totalement renouvelé avec elle-même, avec les autres et avec la vie.

Cette recherche m'a permis de réaliser que tout comme dans les évènements extérieurs tels le décès d'un proche, la perte d'un emploi ou de la santé – pour prendre des

situations a priori souffrantes –, ou encore tels une promotion importante, la naissance d'un enfant, une révélation d'ordre spirituel, un *insight* psychologique – pour envisager des situations a priori heureuses (Bridges, 2006, p.25) – il y a dans les expériences intérieures et sensibles les mêmes phénomènes qui se jouent sur le plan des processus de changement.

En effet, ce qui m'arrive du dedans ou du dehors et qui fait événement pour moi a déjà tout changé. Cependant, la pensée, les habitudes, les croyances et les manières d'être n'épousent pas forcément cette instantanéité de l'expérience de conversion. Avant que tout du sujet emboîte sa nouvelle forme, il faut du temps, de la vigilance, de l'entraînement et de la patience pour traverser les moments de perte de repères et de reconfiguration psychique et relationnelle. Puisque *celui que je serai ou deviendrai* dans l'accompagnement de ce processus de conversion ne peut être connu entièrement à l'avance, puisqu'il s'agit d'une construction qui s'effectue dans le temps, il me faut développer un rapport stable au présent pour mieux gérer l'inconnu sans trop d'anticipation.

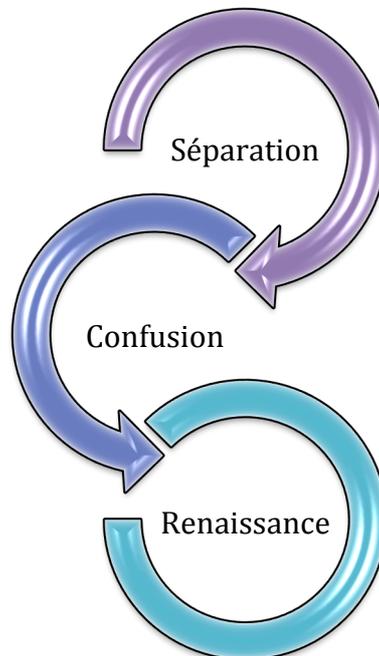


Figure 26 : Sur le chemin de conversion : L'essentielle errance

Les attitudes et les actes que doit poser le sujet ainsi que le temps nécessaire à la fécondité d'une telle expérience semble demander un véritable travail de lâcher-prise, voire de deuil d'une certaine conception de soi afin d'être en mesure de découvrir, d'explorer, d'apprivoiser et d'intégrer entièrement les effets de ce type radical de retournement identitaire. Je dirais que j'ai dû *apprendre* au cours de ce processus de recherche à me *convertir à la joie*. En effet, la conversion implique un engagement nouveau accompagné d'une rupture avec un attachement ancien. Dans ce cas-ci, se convertir à la joie représente un engagement dans un nouveau rapport à soi et à la vie. Cette conversion fait de la joie un nouveau moteur d'existence, un nouveau noyau organisateur, un nouvel horizon de sens.

4.5. *La place de l'amitié sur le chemin de conversion*

Pourquoi ne s'ennuie-t-on jamais avec ses amis? Parce que la véritable amitié est toujours une aventure, l'exploration des mystères de la vie, une « quête ».

Francesco Alberoni

Parler de chemin de conversion à la manière dont on l'évoque dès le début de cette thèse suppose qu'on s'ouvre à l'idée d'une possible transformation radicale chez l'être humain. Cela suppose également d'envisager cette mutation comme une aventure intérieure et profonde qui arrive à trouver des voies de manifestation dans la vie quotidienne des personnes, dans leurs actions, leurs relations et leurs manières spécifiques d'être au monde. La conversion est donc avant tout une aventure personnelle. Elle engage l'être humain dans ce qu'il a de plus singulier, le sortant ainsi de ses conditionnements premiers. L'homme converti sort de la mêlée, trouve sa forme propre et sa vocation et peut ainsi se mettre au service de la vie, de la cité, de la communauté. Puisque l'expérience de conversion concerne spécifiquement notre être-au-monde, il est important de se rappeler que personne ne peut s'engager à notre place sur notre chemin de conversion. C'est donc un chemin non seulement singulier, mais aussi solitaire. Et pourtant, comme disent les poètes, *nul n'est une île*, même pas l'homme converti.

Dès le début de cette recherche, il a été clairement dit que même si on crée des conditions extra-quotidiennes, les expériences de révélation qui contiennent *du sens réellement neuf* – dans notre cas, des expériences au contact du corps sensible –, renvoient à des processus d'émergence; en ce sens, la révélation surgit spontanément, en l'absence de toute intervention ou intention volontaire. Pour Berger, Austray et Lieutaud (2014, p.148), le sens qui s'y révèle et qui s'y déploie n'est ni fabriqué, ni construit, ni réfléchi, il émerge du ressenti corporel et se donne à la conscience du sujet doté de compétences perceptives et attentionnelles, et ainsi tourné vers la simple possibilité de son avènement.

C'est justement parce que l'événement à la source de ce type de conversion n'est pas produit par le sujet qu'il a été important pour moi de m'interroger sur la part active de ce dernier dans l'auto-accompagnement de ce type de processus. Les différents chapitres de cette thèse en parlent chacun à leur manière. Cependant, il me semble important avant de clôturer ce dernier mouvement herméneutique de m'interroger sur la part de l'autre sur mon chemin de conversion au contact de la joie ontologique. Bien que mon expérience de conversion soit parmi les expériences les plus intimes qu'il m'ait été donné de vivre, je réalise paradoxalement la part essentielle des autres, mes amis et mes aimés, dans cette aventure humaine au potentiel transformateur sans égal. En effet, comme le propose avec finesse Emmanuel Housset (2010, p.48) dans son éclairant article sur *la phénoménologie des sentiments corporels*, qui porte essentiellement sur la notion de *joie partagée* :

La joie est ainsi une épreuve de conversion qui rend possible une communauté véritablement humaine qui n'a plus rien de commun avec une communauté de nature. Dans cette communauté de joie, chaque homme vient à lui-même par le don qu'il fait de lui à l'autre, et ce qu'il donne ce n'est pas sa particularité, mais bien la joie de par son existence même.

En effet, l'amitié s'est révélée pour moi un espace riche, puissant et créateur pour vivre, observer, acter et conscientiser cette conversion identitaire que je cherchais à assumer, à mettre au monde et à déployer. Tout au long de mon processus de recherche et de formation doctorale, c'est dans ma manière d'habiter mes relations, surtout avec mes plus proches amis, que se jouait cette dialectique de l'emprise des habitudes et de l'émergence des nouvelles manières d'être à moi-même et aux autres que je cherchais à

incarner. C'est probablement parce que je faisais confiance à notre capital relationnel de par notre histoire commune et l'engagement mutuel qui les caractérisaient que ces relations me donnaient à vivre et à voir avec prégnance les pas que je faisais et ceux qui me restait à faire dans mon chemin de fidélisation. Les relations intimes – c'est bien connu – sont aussi tissées de nos habitudes; vouloir s'y renouveler est un défi de taille, celui-là même que je cherchais à relever.

C'est ainsi que tout au long de mon processus de recherche formation, je me faisais un devoir de mesurer ma transformation à l'aulne de mes relations. C'est le devenir et la qualité de mes relations qui m'informaient sur l'évolutivité de mon renouvellement et qui m'indiquaient si ma transformation intérieure passait « le test de réalité de ma conscience d'altérité », comme aime le dire Arouna Lipschitz (2013, p.110). La place de l'amitié est ainsi devenue capitale sur mon chemin de conversion lorsqu'est venu le moment d'apprendre à habiter, assumer et oser investir dans le monde le sens neuf qui m'apparaissait et les formes nouvelles que je me devais d'incarner dans mes actions et mes interactions.

La conversion est donc une affaire personnelle, mais aussi relationnelle dans la mesure où au-delà de notre désir de transformation, c'est dans nos manières d'être, d'agir et d'interagir que la conversion devient effective, réelle, actualisée. L'espace relationnel constitue ainsi un lieu qui permet au sujet engagé dans son processus de fidélisation de s'entraîner, de pratiquer, et d'intégrer et d'oser être dans sa vie quotidienne ce qu'il devient. Ainsi, comme le rappelle Humpich, (2013, p. 133), « rencontrer en relation la possibilité de son devenir, se laisser accompagner dans l'actualisation de celui-ci, peut être une expérience étonnante voire bouleversante ».

Comme je l'ai déjà bien explicité dans le chapitre théorique, la conversion est un phénomène paradoxal. En effet, même si au moment où j'accède à cette expérience fondatrice de joie ontologique, je me sens tout autre, entièrement et déjà renouvelé, il n'empêche que j'ai aussi le sentiment que tout reste encore à faire pour que je puisse manifester dans le monde ce nouvel être que je suis appelé à incarner. À l'instar de Mucchielli (2013), j'ai pu constater à travers ce processus d'auto-accompagnement de mon chemin de conversion que l'être humain est un sujet agissant qui participe

activement, notamment grâce à ses échanges et ses relations avec les autres, au processus dynamique et continu de la création et de la construction des composantes qui constituent ses mutations identitaires et qui reconfigurent constamment le monde. J'avancerais que l'identité se coconstruit en relations et en situation avec les autres : « Chaque identité est, à chaque instant, une émergence de sens, résultant d'un ensemble de négociations circulaires des identités de chacun. Chaque identité trouve donc son fondement dans l'ensemble des autres identités s'exprimant à travers le système des relations » (Mucchielli, 2013, p. 34).

J'affirme donc l'importance de l'amitié dans mon processus de conversion tout comme dans l'évolution de ma pensée et de mon processus de recherche. Puisque mes proches sont au courant de mon projet de recherche et que mes collègues portent des questions similaires, je me suis retrouvé dans une communauté de pratique et de recherche qui reconnaît et qui se sent partie prenante de mon questionnement de chercheur, de ma quête d'homme, de mes choix épistémologiques et méthodologiques, et de mes interpellations de formateur. Mes amis étaient surtout impliqués dans mon cheminement par la force de nos liens et ils étaient tout comme moi des témoins bienveillants de ma transformation au contact du corps sensible et des implications ontologiques et relationnelles du surgissement de la joie dans ma vie.

La qualité de leur présence dans ma vie, le regard bienveillant posé sur ma quête et mon parcours d'homme, de chercheur et de formateur, nos échanges autour de nos parcours respectifs et des questions fondamentales qui nous habitent ont la plupart du temps donné l'impulsion juste vers de nouvelles orientations fructueuses que je n'aurais pas pu trouver sans eux. Mes journaux de bord du chercheur sont ainsi remplis de réflexions et d'expériences qui prennent source et inspiration dans ma quotidienneté et donc dans les multiples relations et interactions qui nourrissent ma vie. Ainsi, étant donné le caractère pluriel de l'identité qui implique la présence d'autres sujets qui appartiennent au même contexte social, et parce que l'identité est en constante transformation tout au long de la vie (Mucchielli, 2013, p. 10), l'amitié tient donc une place multiple et privilégiée dans mon propre processus de transformation et m'aide à mieux comprendre les enjeux et les défis de l'accompagnement des processus de conversion au contact du corps sensible.

Pour répondre à la question de la part de l'autre et de l'amitié sur le chemin de conversion, il semble évident que l'amitié constitue un terreau riche qui permet de découvrir et d'habiter, au-delà de ce que nous croyons être, des parts et des possibilités qui étaient jusqu'alors inconcevables. Pour Alberoni (1985, p.114), un ami est toujours celui qui « nous permet de dévier de notre parcours quotidien à la découverte d'un ailleurs inaccessible. Être l'ami de quelqu'un signifie qu'on le comprend au-delà des apparences. Il nous rend justice en toute occasion. Il nous aide à aller, au risque de se perdre, où notre destin nous appelle ».

Comment comprendre que l'amitié puisse permettre l'avènement d'un tel espace où il devient possible d'accompagner ce passage vers cet ailleurs inaccessible? Une telle question mériterait à elle seule une recherche doctorale en entier! Je conclurai cependant cette réflexion sous l'inspiration des mots d'Agamben (2007, p.34) que je trouve juste et proche de mon expérience lorsqu'il affirme que l'ami n'est pas une entité différente et séparée de soi, mais plutôt « une altérité immanente dans la même, un devenir autre du même ». Cette conception de l'amitié permet de découvrir dans l'amitié, en moi et en l'autre, quelque chose de commun, quelque chose de fond que l'on partage, à qui l'on appartient par-delà et avant tout effort de constitution d'une identité singulière. Ainsi, être avec un ami, c'est partager d'abord un même horizon de sens et un espace que je pourrais qualifier de *plus grand que nous*, qui permet d'accompagner le devenir de chacun en élargissant les contours d'une identité parfois figée et qui ne tient que sur elle-même. C'est ce qui amène Agamben (2007, p. 35) à dire que « l'amitié est cette desubjectivation au cœur même de la sensation la plus intime de soi ».

5. Épilogue

Je ne conclus pas, je commence. Je ne suis pas au bout du chemin, je ne fais que le baliser. Me voici au bout de cet autre mouvement d'interprétation avec un panier plein de récoltes, fruits de la fécondité de cet itinéraire de conversion que je tente d'approcher et d'éclairer depuis le début.

J'arrive à ce carrefour renouvelé et je voudrais revenir sur l'essentiel de mes découvertes. J'ai marché longtemps, j'ai tâtonné, hésité, persévéré et parfois chuté. Je me suis toujours relevé, j'ai continué, j'ai avancé, j'ai parfois fait des sauts quantiques

et célébré la bienveillance de la vie. J'ai marché seul parfois dans le noir, souvent la face éclairée et le nez en l'air. J'ai toujours été à l'abri sous le discret regard des amis qui veillaient de loin et soutenaient chaque premier pas en silence. Dans tout ça, j'ai surtout appris à consentir à mon expérience, à y demeurer fidèle dans la souvenance permanente. À l'ombre de l'amitié, j'ai apprivoisé l'entre-deux, j'ai dansé avec l'adversité et je n'ai pas perdu de vue l'essentiel. J'ai compris que pour m'apercevoir, il faut oser l'épreuve de l'incarnation : se mettre en action, risquer la relation et oser la manifestation.

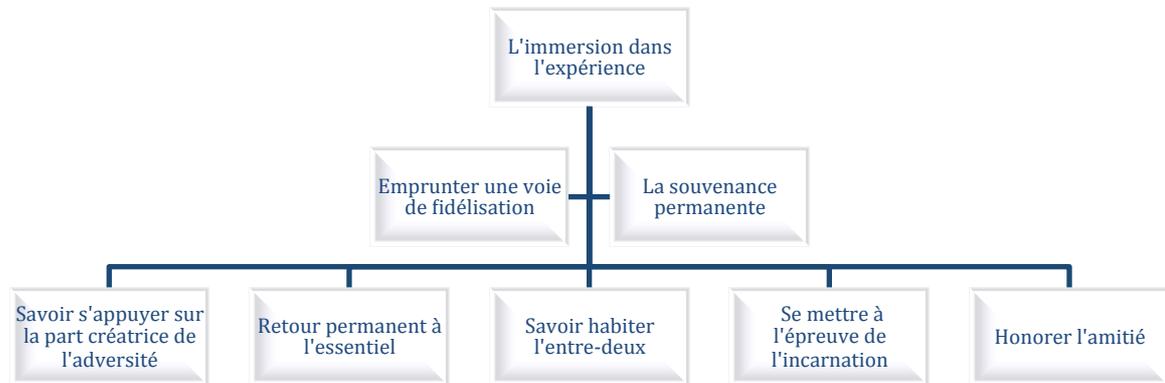


Figure 27 : Savoir consentir à son chemin de conversion

CONCLUSION GÉNÉRALE

Seule une expérience enracinée dans la sensation nous permet de demeurer en contact avec la profondeur de ce qui a été vécu.

Gerda Alexander

Le temps d'offrir une conclusion générale à cette recherche est venu. Le chapitre précédent m'a permis de revenir, de manière pertinente je l'espère, aux questionnements qui m'ont animé depuis le début de cette recherche et de systématiser quelques ouvertures et voies de passages qui ont éclairé les questions de recherche à l'origine de la présente thèse. Je me propose dans cette phase conclusive d'aborder les découvertes et les étonnements qui me semblent saisissants à la toute fin de ma démarche. Je voudrais par ailleurs examiner les limites de la présente recherche et ouvrir sur les perspectives que cette thèse offre au chercheur que je suis et aux collègues qui marchent sur les mêmes terrains.

De l'autre côté de la conversion : quelle surprise!

La joie épistémologique de connaître rejoint la joie existentielle de créer. Fonder l'objet dans sa vérité, c'est se fonder soi-même dans l'être.

Robert Misrahi

Au seuil de ce processus de recherche doctorale, il y a eu un thème : « La joie ontologique ». Je ne savais pas encore ce que pourrait vouloir dire cette expression qui s'était imposée à moi davantage pour m'indiquer le chemin que pour me l'expliquer. Je pensais que je pourrais découvrir une nature fondamentale de la joie, tout en ne sachant

pas ce que cela pourrait bien vouloir dire ni en quoi cela pourrait me concerner, moi l'enfant séduit depuis toujours par la profondeur des malheureux.

Au bout de ce processus de recherche, je perçois la joie non plus seulement comme un état et encore moins comme une émotion ou un sentiment, mais bel et bien comme un acte, voire un chemin, une quête, une fidélité, une liberté, une véritable construction. Aujourd'hui, la joie m'apparaît davantage comme un projet de vie, pour ne pas dire une destinée que le sujet chercheur que je suis s'engage à construire. Ma vie ne sera pas vécue en attendant la joie, mais devient désormais un engagement à vivre des expériences de joie que je ne cesserai de participer à construire.

La joie devient ainsi à la fois un acte et un processus de création dans la mesure où l'acte de création est définitivement acte de joie. Faire une recherche sur le thème de la joie, c'est toute une aventure, tout un appel. Je ne savais pas en m'engageant sur cette voie que j'entreprenais à mon insu un long et fécond processus de création et de découverte. Je savais à l'époque que l'ambition de faire une thèse de doctorat allait me conduire sur un itinéraire de dépassement de soi, mais je n'avais pas du tout soupçonné que j'entamais ainsi une démarche de création qui elle-même deviendrait créatrice de joie, des joies qu'il va falloir apprendre à cultiver, développer, enrichir, poursuivre et protéger. Bergson (1919) éclaire avec force ce lien indestructible entre la joie, la destination et la création :

Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. (Bergson, 1919, p. 24)

Mon itinéraire de recherche et de formation doctorale m'a permis à mon grand étonnement de découvrir ma puissance de liberté, ma puissance d'amour, ma puissance

de joie, mais surtout ma compétence de jouissance. Je me suis rencontré avec gratitude et surprise dans des expériences incarnées et répétées autant subtiles que fortes de jouissance intellectuelle, de jouissance charnelle, de jouissance relationnelle, de jouissance esthétique, bref de jouissance d'être comme dirait Robert Misrahi (2009). J'ai ainsi pu découvrir que je peux vivre une joie gratuite qui n'est joyeuse en rien d'autre que du simple fait d'exister. L'expérience troublante d'être heureux d'être et de rien d'autre. Non pas de ce que l'on a ou encore de ce que l'on a accompli, mais de ce cadeau inouï de la vie que nous avons reçu.

Cependant, sur ce chemin de découvertes, je me suis rendu compte que dans la vie extérieure, les choses peuvent demeurer difficiles, parfois décevantes, voire révoltantes. J'ai ainsi appris qu'il me fallait *une éthique*. Mon chemin de conversion a été en fait un chemin de découverte de cette éthique nécessaire à la sauvegarde de la joie et de la vie dans mon rapport à ma vie, aux gens, aux événements, comme à l'état du monde. La question de l'accompagnement des processus de conversion au contact du corps sensible m'a progressivement conduit à celle de l'éthique d'un tel accompagnement.

Perspectives et limites de cette recherche

C'est l'évidence première de la joie comme étant sa propre et ultime justification qui rend possibles toute vie, toute pensée, toute recherche, tout désir.

Robert Misrahi

Cette traversée doctorale fut pour moi une aventure riche et puissante qui m'a permis de partir de mon expérience singulière et de construire une problématique de recherche pertinente autant pour le champ de la psychosociologie que pour celui de la psychopédagogie perceptive comme de tout autre domaine de savoirs qui s'intéresse aux pratiques formatives et d'accompagnement du changement humain. Questionner les phénomènes de conversion au contact du corps sensible m'a permis de me placer au carrefour de ces différents champs de connaissance et de pratique. J'étais donc situé dans une perspective transdisciplinaire sans pour autant aborder franchement cet aspect et ces enjeux dans des processus de production de connaissance, ce que je me propose de faire dans les travaux ultérieurs.

La force de cette recherche réside à mon avis dans le niveau de profondeur que permet une démarche compréhensive menée à la première personne. Oser pénétrer l'expérience singulière du chercheur, par un processus d'implication assumée et d'immersion exploration sur le long terme, permet sans aucun doute d'aller assez loin dans la compréhension du phénomène à l'étude au point de pouvoir passer la limite du singulier et d'ouvrir sur l'universel. Cependant, une telle recherche reste exploratoire et ne permet aucunement la généralisation de ses résultats.

Dans cet ordre d'idées, je souhaiterais, dans les travaux à venir autant pour moi que pour les collègues qui œuvrent au sein du CERAP, trouver des occasions de mener des recherches portant spécifiquement sur la nature de l'expérience de joie rencontrée dans le sillage du Sensible comme en témoignent les recherches réalisées en psychopédagogie perceptive (Berger, 2009b; Bois, 2007; Bourhis, 2012; Santos, 2012). Est-ce que cette joie que semble permettre un parcours de formation en psychopédagogie perceptive aurait des spécificités propres? Que devient la joie à la longue au contact des aléas de la vie quotidienne?

Est-ce que les processus de formation et d'accompagnement tels que vécus actuellement au contact du corps sensible permettent d'accorder le rapport à soi, aux autres et au monde à la joie rencontrée? Si oui, ces transformations permettent-elles aux sujets qui les vivent, d'inscrire leur existence dans une dynamique cohérente avec cette expérience première et de devenir des créateurs de joie, des gens qui déploient dans le monde et dans leur vie quotidienne des compétences de jouissances? Est-il possible d'identifier les modalités d'auto-accompagnement et d'accompagnement d'autrui au contact du corps sensible qui favorisent le déploiement de la jouissance d'être et la construction des cités joyeuses?

Le fait de conjuguer les pratiques et les connaissances produites en psychopédagogie perceptive et en psychosociologie constitue-t-il une avenue prometteuse susceptible de favoriser un renouvellement de nos pratiques éducatives et de les faire évoluer significativement vers une éducation à la joie? Maintenant que j'ai pu explorer en profondeur ma propre expérience, je rêve de conduire des recherches collaboratives et

participatives sur le même thème en vue d'accéder non seulement à l'expérience des autres, mais aussi de contribuer à l'influence de la culture et au changement social.

Enfin, j'espère que cette thèse aura contribué d'une part à convaincre les chercheurs en psychosociologie de la fécondité du choix de placer le rapport au corps sensible au cœur des actions d'accompagnement des transformations humaines et d'autre part à interpeller les praticiens-chercheurs du CERAP à poursuivre leurs efforts en matière de recherche et d'accompagnement en vue de soutenir le devenir, dans la vie quotidienne et dans la cité, des expériences fondatrices vécues au contact du corps sensible.

Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un puissant maître, un inconnu montreur de route – qui se nomme soi. En ton corps, il habite, il est ton corps.

Nietzsche

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Agamben, G. (2007). *L'amitié*. Paris: Payot & Rivages.
- Alber, J.-L., Brandt, P.-Y., & Fournier, C.-A. (2009). *La conversion religieuse : analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*. Genève: Labor et Fides.
- Alberoni, F. (1985). *L'amitié*. Paris: Ramsay.
- Allport, G. W. (1937). *Structure et développement de la personnalité*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.
- Ancelin Schützenberger, A., & Sauret, M.-J. (1977). *Le corps et le groupe*. Toulouse: Privat.
- André, C. (2011). *Les états d'âme : un apprentissage de la sérénité*. Paris: O. Jacob.
- Angelino, L. (2008). Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes ». *Philonsorbonne*, 2(2), 11-30.
- Anglaret, M. La fidélité. Retrieved from <http://philo.pourtous.free.fr/Atelier/Textes/fidelite.htm>
- Argouarc'h, É. (2014). *De la corporéité à l'oralité : un chemin de re-création, itinéraire heuristique d'une accompagnatrice somatique*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales), Université du Québec à Rimouski, Rimouski.
- Argyris, C., & Schön, D. A. (1999). *Théorie et pratique professionnelle, comment en accroître l'efficacité* (J. Heynemenad & D. Gagnon, Trans.). Outremont: Les éditions Logiques.
- Assagioli, R. (1993). *L'acte de volonté* (2e éd. revue et corr. ed.). Montréal: Centre de psychosynthèse de Montréal.
- Aubert, N. (2006). L'urgence, symptôme de l'hypermodernité : de la quête de sens à la recherche de sensations. *Communication et organisation*(29), 11-21.
- Aurèle, M. (2005). *Pensées à moi-même*. Paris: Mille et une nuits.
- Aurèle, M. (1925). *Pensées*. Paris: Les Belles Lettres.
- Austin, J. L. (1970). *Quand dire c'est faire*. Paris: Seuil.
- Austry, D. (2009). Être, expérience et expérience de l'être : le témoignage de la somatopsychopédagogie In D. Bois & M. Humpich (Eds.), *Vers l'accomplissement de l'être humain*. Ivry-sur-Seine: Point d'Appui.
- Badiou, A. (1988). *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil.
- Bakhouché, B., Fabre, I., & Fortier, V. (2012). *Dynamiques de conversion : Modèles et résistances : approches interdisciplinaires*. Turnhout: Brepols.

- Barbier, R. (1991). Le sujet existentiel et l'expérientialité mythopoétique en situation de formation. In B. Courtois & G. Pineau (Eds.), *La Formation expérientielle des adultes* (pp. 243-253). Paris: Documentation française.
- Barbier, R. (1997). *L'approche transversale : l'écoute sensible en sciences humaines*. Paris: Anthropos.
- Barbier, R. (2009). L'écoute sensible du corps profond. In D. Bois, M.-C. Josso, & M. Humpich (Eds.), *Sujet sensible et renouvellement du moi* (pp. 11-16). Ivry: Point d'Appuis.
- Barel, Y. (1984). *La société du vide*. Paris: Seuil.
- Baribeau, C. (2005). L'instrumentation dans la collecte de données. *Recherches Qualitatives. Hors-série, 2*, 98-114.
- Barratin, A. (1920). *Pensées in Œuvres posthumes*. Paris: Alphonse Lemerre.
- Barus-Michel, J. (2004). *Souffrance, sens et croyance : l'effet thérapeutique*. Ramonville Saint-Agne: Erès.
- Barus-Michel, J. (2009). Hypothèses sur les processus de conversion. *Cahiers de Psychologie politique [En ligne](15)*.
doi:<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=762>
- Beauchesne, M. (2013). Accompagner le changement humain en milieu organisationnel. Une pratique naissante à la jonction des approches autobiographique et somato-psycho-pédagogique. In D. Bois, J.-P. Gauthier, M. Humpich, & J.-M. Rugira (Eds.), *Identité, altérité et réciprocité* (pp. 231-241). Rimouski: Ibuntu.
- Berger, È. (2004). *Approche du corps en sciences de l'éducation, analyse critique des points de vue et positionnements de recherche. Perspectives pour un lien entre éprouvé corporel et relation pédagogique en formation d'adulte*. (Mémoire de D.E.A), Université Paris VIII, Paris.
- Berger, È. (2005). Le corps sensible : quelle place dans la recherche en formation ? *Pratiques de formation, 50*, 51-64.
- Berger, È. (2006). *La somato-psycho-pédagogie : Ou comment se former à l'intelligence du corps*. Paris: Point d'Appui.
- Berger, È. (2009a). La gestualité du Sensible : l'humain de l'être en mouvement. In D. Bois & M. Humpich (Eds.), *Vers l'accomplissement de l'Être humain : soin, croissance et formation*. Ivry-sur-Seine: Point d'Appui.
- Berger, È. (2009b). *Rapport au corps et création de sens en formation pour adultes. Etude à partir du modèle somato-psycho-pédagogique*. (Thèse de doctorat), Université Paris VIII, Saint-Denis.
- Berger, È., & Austry, D. (2009). Le chercheur du Sensible. Sa posture entre implication et distanciation. . *Communication présentée au deuxième colloque international francophone sur les méthodes qualitatives, Université de Lille*. Récupéré du site : http://www.trigone.univ-lille1.fr/cifmq2009/data/CIFMQ_2009_austry_berger.pdf.
- Berger, È., Austry, D., & Lieutaud, A. (2014). Faire de la recherche avec et depuis son corps sensible : 10 ans de recherche en psychopédagogie perceptive. In M. Quidu (Ed.), *Épistémologie du corps savant, Tome I : Le chercheur et la description scientifique du réel* (pp. 135-164). Paris: L'Harmattan.
- Berger, È., & Bois, D. (2008). Expérience du corps sensible et création de sens : approche somato-psycho-pédagogique. In S. Abadie (Ed.), *La clinique du sport et ses pratiques* (pp. 89-106). Nancy: Presses universitaires de Nancy.
- Bergson, H. (1919). *L'Énergie spirituelle*. Paris: Alcan.
- Berlet, J.-L. (2005). *Au-delà du désespoir*. Paris: L'Harmattan.

- Bernard, M. (1976). *L'expressivité du corps*. Paris: Delarge.
- Berry, N. (1987). *Le sentiment d'identité*. Paris: Éditions universitaires.
- Bertrand, I. (2010). *Accompagnement en somato-psychopédagogie et renouvellement du rapport à soi*. (Mémoire de Mestrado en Psychopédagogie perceptive), Université Fernando Pessoa, Porto.
- Bertrand, P. (2000). *Éloge de la fragilité*. Montréal: Liber.
- Bertrand, P. (2003). *Connaissance de soi et vie quotidienne*. Montréal: Liber.
- Bertrand, P. (2005). *La conversion du regard*. Montréal: Liber.
- Bertrand, P. (2012). *Cette vie en nous*. Montréal: Liber.
- Bianchi, O. (2009). De la souffrance à la joie. A propos de l'esthétique de Nietzsche. *Plastir*(15), 1-20.
- Bloch, E. (1976). *Le principe espérance*. Paris: Gallimard.
- Bobin, C. (2012). *L'homme-joie*. Paris: L'Iconoclaste.
- Bois, D. (2002). *Un effort pour être heureux*. Paris: Point d'Appui.
- Bois, D. (2005). *Corps sensible et transformation des représentations : propositions pour un modèle perceptivo-cognitif de la formation*. (Tesina en didactique et organisation des institutions éducatives), Université de Séville, Séville.
- Bois, D. (2006). *Le moi renouvelé : introduction à la somato-psychopédagogie*. Paris: Point d'Appui.
- Bois, D. (2007). *Le corps sensible et la transformation des représentations chez l'adulte*. (Thèse de doctorat), Universidad de Sevilla, Seville.
- Bois, D. (2009). L'advenir, à la croisée des temporalités : Analyse biographique du processus d'émergence du concept de l'advenir. *Réciprocités*(3), 6-15.
- Bois, D. (2013). L'homme, autrui de lui-même. In D. Bois, J.-P. Gauthier, M. Humpich, & J.-M. Rugira (Eds.), *Identité, altérité et réciprocité* (pp. 25-32). Rimouski: Ibuntu.
- Bois, D., & Austray, D. (2007). Vers l'émergence du paradigme du Sensible. *Réciprocité*, 1, 6-22.
- Bois, D., & Austray, D. (2009). Vers l'émergence du paradigme du sensible. In D. Bois, M.-C. Josso, & M. Humpich (Eds.), *Sujet sensible et renouvellement du moi. Les apports de la fasciathérapie et de la somato-psychopédagogie* (pp. 105-135). Paris: Point d'Appui.
- Bois, D., & Bourhis, H. (2010). La mobilisation introspective du Sensible : un mode opératoire visant l'enrichissement perceptif, la saisie et la mise en sens de la subjectivité corporelle. *Réciprocités*(4), 6-12.
- Bois, D., & Rugira, J.-M. (2006). *La relation au corps, une valeur ajoutée au courant d'histoire de vie en formation*. Paper presented at the Congresso Internacional sobre Pasquisa (Auto) biográfica (CIPA), tempos, narrativa e ficções : a invenção de si. .
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la recherche en science sociales*(150), 43-58.
- Bourhis, H. (2012). *Toucher manuel de relation sur le mode du Sensible et Intelligence sensorielle : Recherche qualitative auprès d'une population de somato-psychopédagogues*. (Thèse de doctorat), Université Paris VIII, Paris.
- Brel, J. (1968). *La quête, L'Homme de la Mancha*.
- Bridges, W. (2006). *Transitions de vie : comment s'adapter aux tournants de notre existence*. Paris: InterÉditions.
- Bureau, J. (2008). *La joie d'être*. Longueuil: Groupéditions.
- Camus, A. (1972). *La peste*. Paris: Gallimard.

- Camus, M. (1996). Au-delà des deux cultures : la voie transdisciplinaire. *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires*(7-8).
- Carrier, C. (1997). *L'expérience du rapport à soi lors d'un changement actualisant*. (Thèse de doctorat en sciences de l'éducation), Université Laval, Québec.
- Céfaï, D. (2003). Postface. L'enquête de terrain en sciences sociales. In D. Céfaï (Ed.), *L'enquête de terrain* (pp. 465-615). Paris: La Découverte.
- Chalier, C. (2011). *Le désir de conversion*. Paris: Seuil.
- Chevalier, M.-A. (1990). Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le nouveau testament. Volume III. *Le Point Théologique*(55).
- Clark, E. (1929). *The Psychology of Religious Awakening*. New-York: Macmillan.
- Coch, L., & French, J. R. P. J. (1948). Overcoming Resistance to Change. *Human Relations, 1*, 512-532.
- Collerette, P., Delisle, G., & Perron, R. (1997). *Le changement organisationnel : théorie et pratique*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Condamine, A. (1994). *La traversé du miroir ou la découverte d'un nouveau plus à l'enseignement après une révision en question professionnelle*. (Thèse de doctorat), Université Laval, Québec.
- Congar, E. (1960). La conversion : étude théologique et psychologique. *Parole et Mission*(11), 493-523.
- Couturier, F. (1990). Herméneutique et pratique, Essai sur Heidegger et Gadamer. In F. e. a. Couturier (Ed.), *Herméneutique. Traduire, interpréter, agir*. Québec: Fides.
- Craig, P. E. (1978). *The heart of the teacher, a heuristic study of the inner world of teaching. Doctoral Dissertation at Boston University of Graduate School of Education*. (Chapitre méthodologique traduit par Ali Haramain).
- Dandarova, Z. (2009). La conversion au bouddhisme : l'inéluctable de la voie karmique? In J.-L. Alber, P.-Y. Brandt, & C.-A. Fournier (Eds.), *La conversion religieuse : analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques* (pp. 251-270). Genève: Labor et Fides.
- Daval, R. (2006). Pour une anthropologie de la joie. Otto Friedrich Bollnow et Nietzsche. *Noesis*(10), 301-308.
- de Gaulejac, V. (1999). *L'histoire en héritage : roman familial et trajectoire sociale*. Paris: Desclée de Brouwer.
- de Gaulejac, V. (2005). *La société malade de la gestion : idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*. Paris: Éditions du Seuil.
- de Gaulejac, V. (2009). *Qui est "je" ? : sociologie clinique du sujet*. Paris: Seuil.
- de Gaulejac, V. (2012). *L'histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*. Paris: Payot.
- de Tocqueville, A. (1981). *De la démocratie en Amérique* (Vol. 2). Paris: Garnier-Flammarion.
- De Waelhens, A. (1953). *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris: Presses universitaires de France.
- Depraz, N. (1999). The phenomenological reduction as praxis. In F. J. Varela & J. Shear (Eds.), *The View from Within: JCS, Special Issue*.
- Depraz, N. (2004). Le tournant pratique de la phénoménologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 149-165. doi:DOI 10.3917/rphi.042.0149
- Depraz, N. (2006). *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*. Paris: Armand Colin.

- Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. (2003). *On becoming Aware*. New-York: John Benjamins Publishing Company.
- Desroches, D. (2011). La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot. *Encyclopédie de l'Agora, Grandes questions, Dossier thématique*. Retrieved from http://ddesroches.profweb.ca/Pdf/Pierre_Hadot_Agora.pdf
- Diano, C. (1967). Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis. *Les Études philosophiques*(2), 173-186.
- Dilthey, W. (1947). *Le monde de l'esprit*. Paris: Seuil.
- Do, K. L. (2003). *L'exploration du dialogue de Bohm comme approche d'apprentissage : une recherche collaborative*. (Thèse de doctorat), Université Laval, Québec.
- Dolan, S., Lamoureux, G., & Gosselin, É. (1996). *Psychologie du travail et des organisations*. Montréal: Gaëtan Morin.
- Dorais, L.-J. (2004). La construction de l'identité. In D. Deshaies & D. Vincent (Eds.), *Discours et constructions identitaires* (pp. 1-12). Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Dorion, H. (2014). *Recommencements*. Montréal: Druide.
- Dupeyron, J.-F. (2013). Phénoménologie de l'expérience vive. *Recherches Qualitatives. Hors-série*(15), 36-54.
- Dupond, P. (2007). La perception selon la Phénoménologie de la perception. Retrieved from http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_perception_merleau-ponty_dupond.pdf
- Dürckheim, K. G. (1971). *La percée de l'Être ou les étapes de la maturité*. Paris: Le courrier du livre.
- Erikson, E. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton.
- Eustache, F. (2012). Le paradoxe de l'identité singulière et plurielle : un paradigme inédit et un défi nouveau pour la neuropsychologie. *Revue de neuropsychologie*, 4(1), 9-23.
- Fabre, M. (1994). *Penser la formation*. Paris: PUF.
- Feuerstein, R. (1996). *Médiation éducative et éducabilité cognitive autour du PEI*. Lyon: Chroniques sociales.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard : Seuil.
- Frogneux, N. (2008). Le mouvement de l'être vers la vie : une lecture de Jan Patočka. *Ebisu*, 40(40-41), 127-140.
- Gadamer, H.-G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris: Seuil.
- Galvani, P. (2008a). Étudier sa pratique, une autoformation existentielle par la recherche. *Présences : Revue d'étude des pratiques psychosociales*. Retrieved from <http://www.uqar.ca/files/psychosociologie/n1galvani.pdf>
- Galvani, P. (2008b). Transdisciplinarité et écologisation d'une formation universitaire : une pratique critique de la recherche-action-formation à partir du paradigme de la complexité. *Revue Éducation Relative à l'environnement : La dimension critique de l'éducation relative à l'environnement*, 7, 133-158.
- Galvani, P. (2010). L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle. In P. Carré, A. Moisan, & D. Poisson (Eds.), *L'autoformation : perspectives de recherche* (pp. 269-313). Paris: Presses universitaires de France.
- Galvani, P. (2011). Moments d'autoformation, kairos de mise en forme et en sens de soi. In P. Galvani, D. Nolin, Y. de Champlain, & G. Dubé (Eds.), *Moments de formation et mise en sens de soi : actes du 17e Symposium du Réseau québécois pour la pratique des histoires de vie* (pp. 236 p.). Paris: L'Harmattan.

- Gauthier, J.-P. (2007). *De l'interdit de dire au droit d'être : chemins de transformation - Vers une mise en forme de soi, de son expression et de sa pratique d'accompagnement à médiation du corps en mouvement*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales), Université du Québec à Rimouski, Rimouski.
- Gauthier, J.-P. (2012). L'expérience de la joie ontologique : Vers un renouvellement du rapport à l'identité, à l'altérité et à la réciprocité au contact du Sensible. *Réciprocités*(6), 36-46.
- Gauthier, J.-P., Beauchesne, M., Bergeron, P., & Cousin, V. (2013). Expériences de métissages : observer et témoigner du devenir individuel et collectif sur le plan personnel et professionnel au carrefour des identités, des altérités et des réciprocités en mouvement. In D. Bois, J.-P. Gauthier, M. Humpich, & J.-M. Rugira (Eds.), *Identité, altérité, réciprocité* (pp. 229-252). Rimouski: Ibuntu.
- Gauthier, J.-P., Lapointe, S., Léger, D., & Rugira, J.-M. (2009). La relation au corps sensible : une voie de renouvellement en pratiques psychosociales. In D. Bois, M.-C. Josso, & M. Humpich (Eds.), *Sujet sensible et renouvellement du moi. Les apports de la fasciathérapie et de la somato-psychopédagogie* (pp. 271-300). Paris: Point d'Appui.
- Gauthier, J.-P., Lapointe, S., Léger, D., & Rugira, J.-M. (2012). La pratique des histoires de vie en formation dans les programmes de 2^e cycle en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski : une étude de pratique en voie de transformation. In D. Desmarais, I. Fortier, & J. Rhéaume (Eds.), *Transformations de la modernité et pratiques (auto)biographiques* (pp. 189-200). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Gauthier, J.-P., Lapointe, S., Léger, D., & Rugira, J.-M. (2013). Trajectoires personnelles et sociales en approche biographique et dialogique: pratiques d'accompagnement des quêtes de sens et de générativité en formation. In L. Bourdages, D. Léger, H. Dionne, & L. Gomez (Eds.), *Sens et projet de vie : une démarche universitaire au mitan de la vie* (pp. 117-136). Québec: Éditions de l'IQRC.
- Gauthier, J.-P., Lapointe, S., Pilon, D., & Rugira, J.-M. (2007). Sa vie, notre histoire : le récit de vie collectif, une pédagogie soignante. In L. Mercier & J. Rhéaume (Eds.), *Récit de vie et sociologie clinique* (pp. 301-321). Québec: Éditions de l'IQRC.
- Gauthier, X. (2003). A. Lhotellier. Tenir conseil. Délibérer pour agir. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 32(1), 165-166.
- Gendlin, E. T. (2006). *Focusing : au centre de soi*. Montréal: Éditions de l'Homme.
- Gibran, K. (1956). *Le prophète*. Bruxelles: Casterman.
- Gide, A. (1931). *Divers*. Paris: Gallimard.
- Gide, A. (2012). *Le retour de l'enfant prodigue*. Paris: Gallimard.
- Go, N. (2004). *L'art de la joie. Essai sur la sagesse*. Paris: Buchet/Chastel.
- Gomez, L. (2014). *L'écriture performative ou la génétique d'un rapport à l'écriture en recherche à la première personne. Texte inédit*. Université du Québec à Rimouski.
- Grondin, J. (1993). *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Grondin, J. (1999). *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris: Éditions du Cerf.
- Grondin, J. (2006). *L'herméneutique* (1^{re} éd. ed.). Paris: PUF.

- Hadot, P. (1953). Epistrophè et metanoia. *Actes du XI^e congrès international de Philosophie, XII*, 31-36.
- Hadot, P. (1986). Le présent seul est notre bonheur : La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique. *Diogène*(133), 58-81.
- 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.
- Hazard, D. (2012). De quel métier suis-je porteur? L'atelier du métier intime. *Présences*, 4, 1-19.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Hess, R. (1998). *La pratique du journal – L'enquête au quotidien*. Paris: Anthropos.
- Honoré, B. (1990). *Sens de la formation, sens de l'être : en chemin avec Heidegger*. Paris: L'Harmattan.
- Honoré, B. (1992). *Vers l'oeuvre de formation : l'ouverture à l'existence*. Paris: L'Harmattan.
- Honoré, B. (2001). *Soigner : persévérer ensemble dans l'existence*. Paris: Seli Arslan.
- Houde, R. (1999). *Les temps de la vie : le développement psychosocial de l'adulte*. Montréal: Gaëtan Morin.
- Housset, E. (2008). *L'intériorité d'exil*. Paris: Cerf.
- Housset, E. (2010). La joie partagée. In P. Carrique (Ed.), *Phénoménologie des sentiments corporels. Tome 3. Joie, jouissance, ivresse* (pp. 23-48). Argenteuil: Le Cercle Herméneutique Editeur.
- Hugo, V. (1980). *Les travailleurs de la mer*. Paris: Gallimard.
- Humpich, M. (2009). Quête de sens et accomplissement de l'être humain. In D. Bois & M. Humpich (Eds.), *Vers l'accomplissement de l'être humain. Soins, croissance et formation* (pp. 109-134). Paris: Point d'Appui.
- Humpich, M. (2011). Rapport au corps et expérience du Sensible : réflexion philosophique, état de la recherche et perspectives psychopédagogiques. In D. Lamprellis & T. Pelegrinis (Eds.), *Dia-logos* (Vol. 1). Athens: Papazisis.
- Humpich, M. (2013). La réciprocité au coeur du Sensible. Vers de nouveaux visages du devenir en relation. In D. Bois, J.-P. Gauthier, M. Humpich, & J.-M. Rugira (Eds.), *Identité, altérité, réciprocité. Articulation au coeur des actions d'accompagnement et de formation* (pp. 113-136).
- Humpich, M., & Lefloch, G. (2009). L'émergence du sujet sensible : itinéraire d'une rencontre au coeur de soi. In D. Bois, M.-C. Josso, & M. Humpich (Eds.), *Sujet sensible et renouvellement du moi : les apports de la fasciathérapie et de la somato-psychopédagogie* (pp. 47-72). Ivry-sur-Seine: Point d'Appui.
- Husserl, E. (1982). *Recherches phénoménologiques pour la constitution, Idées directrices* (E. Escoubas, Trans.). Paris: PUF.
- Husserl, E. (1992). *L'idée de la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Husserl, E. (1996). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: Presses universitaires de France.
- Husserl, E. (2012). *La crise de l'humanité européenne et la philosophie. Introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz* Retrieved from http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/husserl_depraz.pdf Retrieved from http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/husserl_depraz.pdf
- James, W. (2001). *Les formes multiples de l'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*. Chambéry: Exergue.

- Jankélévitch, V. (1983). *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus I*. Paris: Flammarion.
- Josso, M.-C. (1991). *Cheminer vers soi*. Lausanne: L'Âge d'homme.
- Josso, M.-C. (2000). *La Formation au coeur des récits de vie : expériences et savoirs universitaires*. Paris/Montréal: L'Harmattan.
- Josso, M.-C. (2011). *Expérience de vie et formation*. Paris: L'Harmattan.
- Jullien, F. (2012). *L'écart et l'entre*. Paris: Galilée.
- Jung, C. G. (1962). *Présent et avenir*. Genève: Buchet/Chastel.
- Kabuta, J. (2015). *Le Kasàlà. Une école de l'émerveillement*. Genève: Jouvence.
- Kierkegaard, S. (1935). *Le concept de l'angoisse*. Paris: Gallimard.
- Kierkegaard, S. (1947). *Traité du désespoir*. Paris: Gallimard.
- Kim, S. (2009). Distanciation et recherche impliquée.
- Kourilsky-Belliard, F. (2004). *Du désir au plaisir de changer : comprendre et provoquer le changement* (3e éd. ed.). Paris: Dunod.
- Kuhn, T. (1972). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Kuhn, T. (2008). *La structures des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1985). *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris: Éditions de Minuit.
- Landry, S. (2007). *Travail, affection et pouvoir dans les groupes restreints : le modèle des trois zones dynamiques*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Lapointe, S. (2001). Vingt-cinq ans de formation en psychosociologie à Rimouski. In C. Dubé & R. Tessier (Eds.), *Une profession aux multiples visages : histoire québécoise du Mouvement des relations humaines et de la psychosociologie* (pp. 177-187). (Montréal) Québec: Les créations Avatar enr.
- Larivée, A., & Leduc, A. (2002). Le souci de soi dans "Être et Temps". L'accentuation d'une tradition antique. *Revue Philosophique de Louvain*(100), 723-741.
- Laronde, C. (2012). *Sensible et sentiment d'incarnation - Enquête sur le déploiement du sentiment d'incarnation auprès d'experts de l'expérience du Sensible*. (Mémoire de Mestrado en Psychopédagogie perceptive), Université Fernando Pessoa, Porto.
- Larrosa, J. (1998). *Apprendre et être : langage, littérature et expérience de formation*. Paris: ESF.
- Laurens, S. (2009). Identité et unité du sujet face aux phénomènes de conversion. *Cahiers de Psychologie politique [En ligne]*(15). Retrieved from <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=770>
- Lavelle, L. (1933). *La conscience de soi*. Paris: Bernard Grasset.
- Le Grand, J.-L. (2006). Implexité : implications et complexité.
- Le Moigne, J.-L. (1995). *Les épistémologies constructivistes*. Paris: PUF.
- Leao, M. (2003). *La présence totale au mouvement*. Paris: Point d'appui.
- Lebrun, P., & Robertson, G. (2013). *Quête de vision, quête de sens : un grand rite de passage amérindien*. Paris: Éditions Véga.
- Lefloch, G. (2008). *Rapport au Sensible et expérience de la relation de couple*. (Mémoire de Mestrado en Psychopédagogie perceptive), Université Moderne de Lisbonne, Lisbonne.
- Legendre, R. (1993). *Dictionnaire actuel de l'éducation* (2e éd. ed.). Montréal: Guérin.
- Leloup, J.-Y. (1990). *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*. Paris: Albin Michel.

- Lescarbeau, R., Payette, M., & St-Arnaud, Y. (2003). *Profession : consultant* (4e éd. ed.). Boucherville, Québec: Gaëtan Morin éditeur.
- Lesourd, F. (2009). *L'homme en transition : éducation et tournants de vie*. Paris: Economica-Anthropos.
- Lesourd, F. (2011). Instants-pivots et savoirs-passer : une exploration des tournants de vie. In P. Galvani, D. Nolin, Y. de Champlain, & G. Dubé (Eds.), *Moments de formation et mise en sens de soi : actes du 17e Symposium du Réseau québécois pour la pratique des histoires de vie* (pp. 236 p.). Paris: L'Harmattan.
- Lhotellier, A. (2001). *Tenir conseil : délibérer pour agir*. Paris: Seli Arslan.
- Lhotellier, A. (2003). L'accompagnement : tenir conseil. *Carriérologie*, 9(1), 26-65.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbooks of qualitative research* (pp. 105-117). London: Sage.
- Lipschitz, A. (2013). L'altérité dans tous ses états...épistémologiques. In D. Bois, J.-P. Gauthier, M. Humpich, & J.-M. Rugira (Eds.), *Identité, altérité, réciprocité. Articulation au coeur des actions d'accompagnement et de formation* (pp. 95-112). Rimouski: Ibuntu.
- Lofland, J. (1977). Becoming a World-Saver Revisited. *American Behavioral Scientist*, 20(6), 805-818.
- Lofland, J., & Stark, R. (1965). Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 30(6), 862-875.
- Louf, A. (1992). *La grâce peut davantage : l'accompagnement spirituel*. Paris: Desclé de Brouwer.
- Mahy, I., & Carle, P. (2012). *Théorie U : changement émergent et innovation : modèles, applications et critique*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Maletto, M. (2009). *La gestion du changement : comment faire adhérer le personnel*. Anjou, Québec: Saint-Martin.
- Maletto, M. (2012). *Les équipes de haute performance : comment consolider son équipe de travail*. Montréal: Éditions Maletto.
- Malherbe, J.-F. (1997). *La conscience en liberté : apprentissage de l'éthique et création de consensus*. Montréal: Fides.
- Marchand, H. (2012). *Les processus de subjectivation des contenus de vécus du Sensible. Étude du passage entre un vécu de son corps à un vécu de soi*. (Mémoire de Mestrado en Psychopédagogie perceptive), Université Fernando Pessoa, Porto.
- Marty, M. C. (2012). *Émergence et transformation du concept et de la pratique du point d'appui*. (Mémoire de Mestrado en Psychopédagogie perceptive), Université Fernando Pessoa, Porto.
- Mayor, C. (2007). La sens et la valeur de l'approche phénoménologique. *Recherches Qualitatives. Hors-série*(4), 103-108.
- Meirieu, P. (1992). L'inavouable et/est l'essentiel : Itinéraire de lecture et de recherche. *Perspectives documentaires en sciences de l'éducation*(27), 5-42.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Le primat de la perception*. Lonrai: Verdier.
- Misrahi, R. (1969). *Lumière, commencement, liberté. Fondements pour une philosophie du sujet et pour une éthique de la joie*. Paris: Plon.
- Misrahi, R. (1999). *Qui est l'autre?* Paris: A. Colin.

- Misrahi, R. (2005). *Spinoza*. Paris: Médicis-Entrelacs.
- Misrahi, R. (2008). *Le travail de la liberté*. Latresne: Le Bord de l'Eau.
- Misrahi, R. (2009). *La jouissance d'être. Le sujet et son désir*. Paris: Les Belles Lettres.
- Misrahi, R. (2010). *Les actes de la joie: fonder, aimer, rêver, agir*. Paris: Les Belles Lettres.
- Misrahi, R. (2011). *Le bonheur. Essai sur la joie*. Paris: Cécile Defaut.
- Misrahi, R. (2013). La joie comme acte et le tout autre. In V. Verdier (Ed.), *Robert Misrahi : pour une éthique de la joie* (pp. 503 pages). Nantes: Éditions nouvelles Cécile Defaut.
- Morais, S. (1999). *Une rupture de discours entre l'artiste et le pédagogue : une expérience esthétique compromise?* (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Rimouski, Rimouski.
- Morais, S. (2012). *L'expérience de l'artistique comme pratique de soi en formation: une approche phénoménologique*. (Thèse de doctorat), Université Paris 13 Nord, Paris.
- Morais, S. (2015). Faire de la recherche et de la recherche-création *en première personne*. *Expliciter*(106). Retrieved from http://www.grex2.com/assets/files/expliciter/106_2.pdf
- Morin, E. (2007). *Vers l'abîme?* Paris: L'Herne.
- Morin, E. M. (1996). *Psychologies au travail*. Montréal: Gaëtan Morin.
- Moustakas, C. E. (1961). *Loneliness*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Moustakas, C. E. (1968). *Individuality and encounter*. Cambridge, MA: Howard A. Doyle.
- Moustakas, C. E. (1990). *Heuristic research : design, methodology, and applications*. Newbury Park, Calif.: Sage.
- Mucchielli, A. (2013). *L'identité* (Neuvième édition mise à jour. ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Nègre, P. (1999). *La quête du sens en éducation spécialisée : de l'observation à l'accompagnement*. Paris: L'Harmattan.
- Nicolas, C. (2011). Le moment ou l'instant, terreau de l'acte créateur et du développement de soi. In P. Galvani, D. Nolin, Y. de Champlain, & G. Dubé (Eds.), *Moments de formation et mise en sens de soi : actes du 17e Symposium du Réseau québécois pour la pratique des histoires de vie* (pp. 159-176). Paris: L'Harmattan.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinarité : manifeste*. Monaco: Éditions du Rocher.
- Noël, A. (2009). *La relation trans-formatrice : vers une éthique de l'accompagnement sensible*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales), Université du Québec à Rimouski, Rimouski.
- Nottale, C. (2015). *Contenus de vécu et processus à l'œuvre dans l'Introspection Sensorielle sur le mode du Sensible. Recherche qualitative en première personne radicale à partir d'introspections sensorielles*. (Mémoire de mestrado en Psychopédagogie perceptive), Université Fernando Pessoa, Porto.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3e éd. ed.). Paris: A. Colin.
- Patočka, J. (1973). *Platon et l'Europe* (E. Abrams, Trans.). Paris: Verdier.
- Patočka, J. (1995). *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: J. Millon.
- Patočka, J. (2002). *Qu'est-ce que la phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Paul, M. (2002). *Recommencer à vivre : crise, reprise et rencontre dans la vie professionnelle*. Paris: L'Harmattan.

- Paul, M. (2004). *L'accompagnement : une posture professionnelle spécifique*. Paris: L'Harmattan.
- Pavie, X. (2012). *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Payette, A., & Champagne, C. (1997). *Le groupe de codéveloppement professionnel*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Pilon, J.-M. (2004). Une formation universitaire d'orientation praxéologique : démarche de développement professionnel et de transformation personnelle. *Interactions, Université de Sherbrooke*, 8(2), 73-95.
- Pineau, G. (1991). Formation expérientielle et théorie tripolaire de la formation. In B. Courtois & G. Pineau (Eds.), *La formation expérientielle des adultes* (pp. 29-40). Paris: La Documentation Française.
- Pineau, G. (2012). Histoire de vie et formation de soi au cours de l'existence. *Sociétés*, 4, 39-47.
- Pineau, G., & Marie, M. (1983). *Produire sa vie : autoformation et autobiographie*. Montréal: Saint-Martin.
- Polanyi, M. (1959). *The Study of Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Polanyi, M. (1969). *Knowing and being*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Poutrin, I. (2014). Qu'est-ce que la conversion? Du côté de la psychologie religieuse. *Conversion/Pouvoir et religion*. Retrieved from <http://pocram.hypotheses.org/118>
- Pujade-Renaud, C. (1983). *Le corps de l'enseignant dans la classe*. Paris: ESF.
- Rapin, M. (2012). *Introspection sensorielle : émergence et devenir du sens : un itinéraire d'auto-accompagnement*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales), Université du Québec à Rimouski, Rimouski.
- Ricoeur, P. (1984). Entretien. Paul Ricoeur. *Entretiens avec Le Monde, I. Philosophes*, 167-176.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rilke, R. M. (1989). *Lettres à un jeune poète*. Paris: Librairie Générale Française.
- Roberge, M. (1998). *Tant d'hiver au coeur du changement. Essai sur la nature des transitions*. Ste-Foy: Septembre.
- Rochon, S. (2011). *Solitudes en nature : regards sur les quêtes contemporaines de vision*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Roekens, N. (2013). Du singulier à l'universel dans la recherche qualitative en sciences de l'éducation : l'exemple du récit de vie. *Recherches qualitatives. Hors Série*(15), 365-380.
- Roger, J. (1968). La lumière et les lumières. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*(20), 167-177.
- Rogers, C. (1972). *On becoming a person : a therapist's view of psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Romeyer-Dherbey, G. (1988-1989). Le même du moi-même. La pensée de la subjectivité chez Maine de Biran. *Revista da Faculdade de Letras : Filosofia*(5-6), 193-206.
- Rosset, C. (1983). *La force majeure*. Paris: Éditions de Minuit.
- Roustant, F. (2008). *Savoir attendre pour que la vie change*. Paris: O. Jacob.
- Roy, O. (2014). *En quête de l'Orient perdu*. Paris: Seuil.
- Rugira, J.-M. (2004). *La souffrance comme expérience trans-formatrice : récit autobiographique d'inspiration phénoménologico-herméneutique*. (Thèse de

- doctorat), Université du Québec à Rimouski, Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Rugira, J.-M. (2008). La relation au corps, une voie pour apprendre à comprendre et à se comprendre. *Revue du cirp*, 3, 122-143.
- Rugira, J.-M. (2009). La relation créatrice : Une pierre angulaire dans l'accompagnement du sujet sensible en marche vers son accomplissement. In D. Bois & M. Humpich (Eds.), *Vers l'accomplissement de l'être humain. Soins, croissance et formation* (pp. 247-284). Paris: Point d'Appui.
- Rugira, J.-M. (2013). Rapport au corps et renouvellement du rapport au lien, au soin et à la formation dans les métiers d'accompagnement. In D. Bois, J.-P. Gauthier, M. Humpich, & J.-M. Rugira (Eds.), *Identité, altérité et réciprocité* (pp. 205-228). Rimouski: Ibuntu.
- Rugira, J.-M., & Léger, D. (2009). L'éducation à la sensibilité éthique : Un pont entre immanence et compétence. In C. Gohier & F. Jutras (Eds.), *Repères pour l'éthique professionnelle des enseignants* (pp. 93-114). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Rugira, J.-M., & Léger, D. (2012). Former et prendre soin dans les métiers d'accompagnement. Pour une pratique de veille au croisement du somatique, du praxéologique et du biographique. In P.-A. Dupuis (Ed.), *Transverse : éducation et culture. Soins et formation* (pp. 63-81).
- Rugira, J.-M., & Léger, D. (2015). La formation au métiers d'accompagnement : pour un développement de la sensibilité et de l'agir éthique. In L.-A. St-Vincent (Ed.), *Le développement de l'agir chez les professionnels en éducation. Formation initiale et continue* (pp. 63-82). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Saint-Sernin, B. (2008). L'identité changeante de l'individu vue par Bergson et par Whitehead. In E. D. Carosella, B. Saint-Sernin, P. Capelle, & S. E. M. Sanchez Sorondo (Eds.), *L'identité changeante de l'individu. La constante construction du Soi* (pp. 221-232). Paris: L'Harmattan.
- Sanchez Sorondo, S. E. M. (2008). La condition pour une réconciliation de l'identité. In E. D. Carosella, B. Saint-Sernin, P. Capelle, & S. E. M. Sanchez Sorondo (Eds.), *L'identité changeante de L'individu. La constante construction du Soi* (pp. 63-74). Paris: L'Harmattan.
- Santos, C. (2006). *A Modificabilidade Perceptivo-Cognitiva e os seus Desafios Conceptuais, Construção de uma Síntese Teórica em torno do Diagrama da Modificabilidade Perceptivo-Cognitiva*. (Mémoire de mestrado en Psychopédagogie perceptive), Université Moderne de Lisbonne, Lisbonne.
- Santos, C. (2012). *Le sujet formateur Sensible - Analyse qualitative de l'influence de la posture de sujet Sensible sur l'action pédagogique auprès d'une population de formateurs universitaires*. (Thèse de doctorat en Sciences de l'Éducation), Université Paris XIII/Nord, Paris.
- Sartre, J.-P. (1951). *Le diable et le Bon Dieu*. Paris: Folio.
- Scharmer, O. (2012). *Théorie U : diriger à partir du futur émergent*. Paris: Pearson.
- Schleiermacher, F. (1988). *Herméneutique* (M. Simon, Trans.). Paris: Labor et Fides.
- Schwartz, O. (1993). L'empirisme irréductible. In N. Anderson (Ed.), *Le Hobo, sociologie du sans-abri* (pp. 263-305). Paris: Nathan.
- Siat, J. (1997). La pratique du discernement chez Marc Aurèle. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*(2), 138-147.

- Simard, D. (1993). *Considérations sur le pédagogue cultivé*. (Mémoire de maîtrise en philosophie), Université du Québec à Trois-Rivières, Trois-Rivières.
- Singer, C. (1996). *Rastenbergs*. Paris: Albin Michel.
- Singer, C. (2001). *Du bon usage des crises*. Paris: Albin Michel.
- Snow, D., & Phillips, C. (1980). The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment. *Social Problems*, 27(4), 430-447.
- Soboul, A. (1978). *La Civilisation et la Révolution française*. Paris: Arthaud.
- Spiegelberg, H. (1997). La phénoménologie comme praxis. *Alter*(5), 241-253.
- Spinoza. (2005). *L'Éthique*. Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'éclat.
- St-Arnaud, Y. (1999). Trente-cinq ans d'ignorance créatrice. *Revue québécoise de psychologie*, 20(2), 97-117.
- Starbuck, E. D. (1901). *The psychology of religion an empirical study of the growth of religious consciousness*. London: Walter Scott Pub. Co.
- Taylor, C. (1992). *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal: Bellarmin.
- Tessier, R., & Tellier, Y. (1990). *Changement planifié et développement des organisations* (2e versio. ed.). Sillery, Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Tillich, P. (2000). *Théologie systématique*. Sainte-Foy, Québec] : [Paris] : Genève: Presses de l'Université Laval , Cerf , Labor et Fides.
- Traoré, A. D. (2002). *Le viol de l'imaginaire*. Paris: Fayard/Actes sud.
- Van Manen, M. (2007). Phenomenology of Practice. *Phenomenology & Practice*, 1(1), 11-30.
- Vermersch, P. (2000). Définition, nécessité, intérêt, limites du point de vue en première personne comme méthode de recherche. *Expliciter*, 35, 19-35.
- Vermersch, P. (2006). *L'entretien d'explicitation*. Issy-les-Moulineaux: ESF Éditeur.
- Wagner, P. (2002). *Les Philosophes et la science*. Paris: Gallimard.
- Weick, K. E., & Quinn, R. E. (1999). ORGANIZATIONAL CHANGE AND DEVELOPMENT. *Annual Review of Psychology*, 50(1), 361-386.
doi:doi:10.1146/annurev.psych.50.1.361
- Wunenburger, J.-J. (2000). Métaphore, poétique et pensée scientifique. *Revue européenne des sciences sociales*. Retrieved from <http://ress.revues.org/707>
- Zundel, M. (1997). *Je est un autre*. Québec: Anne Sigier.