

## L'Analyse Institutionnelle et la vision du monde de Krishnamurti

René Barbier<sup>1</sup>

### 1. Quid de l'Analyse Institutionnelle aujourd'hui ?

Les Sciences de l'éducation de l'Université Paris 8 sont assurément marquées par l'influence du courant de l'Analyse Institutionnelle (A.I.) proposé dans les années 70 par René Lourau et G. Lapassade<sup>2</sup>. Certes, depuis, les choses ont bien changé. Les fidèles de l'A.I. se sont plus ou moins démarqués. Rémi Hess ou Patrick Boumard ont évolué vers l'ethnographie de l'école, d'ailleurs précédés par G. Lapassade. Alain Coulon s'affirme comme le spécialiste français de l'ethnométhodologie garfinkelienne. Patrice Ville est devenu plus psychosociologue des organisations et, sur un autre versant, plus charmé par la caméra. Antoine Savoye a trouvé sa place en tant qu'historien reconnu de la sociologie empirique. René Lourau s'est de plus en plus cantonné dans ce qu'il nommait naguère l'analyse institutionnelle sur le papier, c'est-à-dire une analyse macrosociale des institutions de production de savoir.

Qui réalise encore des « socioanalyses » de terrain aujourd'hui ? L'A.I. s'est vaporisée au moment même où elle se banalisait. En effet, les méthodes de l'A.I., notamment la dimension de l'implication, semblent s'être répandues parmi les chercheurs en sciences sociales. Pierre Bourdieu invoque une sorte de « socioanalyse » dans sa pratique scientifique récente. Les sociologues dans la ligne d'Alain Touraine reprennent à leur compte, en les adaptant, les méthodes de co-animation de l'A.I. dans leur « sociologie permanente ». La pédagogie Freinet s'est emparée des outils conceptuels de l'A.I. Les travailleurs sociaux et les thérapeutes en hôpitaux psychiatriques empruntent souvent le langage de l'A.I. sans en avoir toujours la maîtrise théorique. En

---

<sup>1</sup> Professeur de Sciences de l'éducation et directeur du département à l'université Paris 8

<sup>2</sup> R. Hess et M. Authier, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Que sais-je, n°1968 réédité au PUF en 1993 dans une nouvelle collection. René Lourau, *L'analyse institutionnelle*, Paris, les éditions de minuit, 1970 ; *L'Etat-inconscient*, Paris, Les éditions de minuit, 1981 ; *Le gai savoir des sociologues*, Paris, UGE, 10/18, 1977 ; Un journal de terrain, *l'Afrique fantôme*, *Pratiques de formation/analyses* imaginaire et éducation 2, Université de Paris VIII, FP, avril 1985 ; *Les analyseurs de l'Eglise; analyse institutionnelle en milieu chrétien*, Paris, Anthropos, 1972 ; *Le journal de recherche, Matériaux d'une théorie de l'implication*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988. On consultera le dernier numéro de *POUR* consacré à *l'analyse institutionnelle et l'éducation* (janvier 1995)

Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie, essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, UGE, 10/18, 1963 ; *Groupes, organisations et institutions*, Paris, Gauthier-Villars, 1966 avec René Lourau, *Clefs pour la sociologie*, Paris, seghers, 1971, G. Lapassade, *Les états modifiés de conscience*, Paris, Puf nodules, 1987 ; *L'autobiographe*, Duculot, Paris, Gembloux, 1978 ; *Joyeux tropiques*, Paris, Stock, 1978 ; *L'autogestion pédagogique*, Paris, Gauthier-Villars, 1971 ; *Socialanalyse et Potentiel Humain*, Paris, Gauthier-Villars, 1975

Amérique Latine (Argentine, Brésil, Mexique) l'IAI est bien connue et on traduit les livres des auteurs français.

Et pourtant on cherchera en vain des références à l'IAI dans les écrits académiques, dans les revues savantes, dans les textes des figures intellectuelles des sciences sociales. Il est patent de constater que les auteurs en sciences sociales, soit n'en parlent pas du tout. Soit en parlent d'une manière extrêmement réductrice, comme pour exorciser un danger potentiel.

Prenons ainsi le dernier texte de Habilitation à diriger des recherches (Université Paris 5, 1993) d'une sociologue, chargée de recherches, proche de l'ethnographie de l'école comme Régine Sirota. Dans son mémoire, par ailleurs remarquablement construit, un modèle du genre, Régine Sirota emploie le concept d'événement-analysé. Elle met en avant l'analyse des événements-analysés qu'elle réfère étrangement à l'école ethnographique de F. Erikson, datant de 1973, (p. 84 du mémoire de Habilitation), alors que l'école institutionnaliste vinnienne en parlait depuis déjà une bonne demi-douzaine d'années à ce moment et que René Lourau avait publié en 1970, son ouvrage fondamental sur l'analyse institutionnelle aux Editions de Minuit.

Ne faut-il pas voir dans ce besoin d'aller chercher ailleurs ce que l'on peut trouver chez soi, une conséquence de ce que j'ai nommé l'effet Ben Barka en sciences humaines<sup>3</sup> ou effet de disparition de conceptions scientifiques qui mettent en question le paradigme central d'une instance dominante de légitimation dans l'ordre des sciences sociales ? Parler d'institué ou d'événement-analysé en renvoyant à la théorie de l'analyse institutionnelle, ce serait reconnaître, au coeur même du CNRS, et contre les clichés habituels, que ce mouvement de recherche existe et a produit des concepts significatifs. On comprend facilement les enjeux et les risques académiques et, du même coup, l'appel à une référence étrangère plus légitimée.

D'un autre côté, lorsque d'aventure les sociologues acceptent d'ouvrir un oeil vers l'IAI, c'est pour rabâcher des idées répétitives, fallacieuses ou partiales, sur ses aspects purement spectaculaires et dionysiaques, comme on le constate dans *La voix et le regard* d'Alain Touraine par exemple. Ce sociologue renommé et estimé, que je lis depuis les années 1960, manifeste progressivement un évident effet Ben Barka. A la fin des années 1970, il publie son ouvrage théorique et méthodologique sur la sociologie permanente : *La voix et le regard*<sup>4</sup>. Examinant d'une manière critique l'évolution de la sociologie, il développe la spécificité de sa méthode d'intervention sociologique. Ce faisant il est amené à passer en revue les courants sociologiques ou psychosociologiques qui lui sont proches. Mais, de l'Analyse Institutionnelle, il dresse un portrait pour le moins réducteur et insuffisant, notamment dans ses pratiques d'intervention (pages 280 à 282), insistant pour affirmer que les socianalystes sacralisent l'institution et évitent ainsi l'analyse véritable du conflit, en tombant souvent dans l'exhibition narcissique. Quelques années plus tard, en 1984, il publie une nouvelle mouture de sa méthodologie d'intervention sociologique, dans *Le retour de l'acteur*<sup>5</sup>, titre évidemment alléchant en fonction de l'air du temps d'une société individualiste.

---

<sup>3</sup> chapitre d'un livre à paraître *L'Approche Transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*. Déjà proposé dans un ancien n° du Bulletin de l'IAI, cet effet Ben Barka a été nommé effet Barbier dans le nouveau *Que sais-je sur l'Analyse Institutionnelle* rédigé par A. Savoye et R. Hess en 1993. Je préfère l'effet Ben Barka pour des raisons de justice sociale.

<sup>4</sup> Alain Touraine, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, Sociologie permanente 1, 1978, 314 pages

<sup>5</sup> Alain Touraine, *Le retour de l'acteur, Essai de sociologie*, Paris, Fayard, Mouvements 3, 1984, 350 pages

Nous y retrouvons une critique de l'évolution de la sociologie en crise et des propositions intéressantes d'observation et d'analyse participantes du sociologue travaillant en équipe. Les termes employés alors sont, à proprement parlé ceux de l'A.I., comme par exemple : «La seconde notion est celle d'institution, qui aujourd'hui, doit désigner non pas ce qui a été institué mais ce qui est instituant, c'est-à-dire les mécanismes à travers lesquels des orientations culturelles sont transformées en pratiques sociales. En ce sens toutes les institutions sont politiques» (p. 98) ou encore «Partout où existe un ordre, doit exister une contestation de l'ordre, dérisoire si elle vise à créer un contre-ordre parallèle, comme voulurent le faire les universités critiques, plus dogmatiques que les autres, mais fondamentale, si elle rappelle que l'ordre cache les intérêts, les conflits et leurs enjeux» (p. 266). L'A.I., n'en déplaise à A. Touraine, soutient cette position depuis la fin des années 1960. Elle n'en reçoit, cette fois-ci dans le livre de Touraine, absolument aucune mention référentielle, même critique. Il en va de même chez les «disciples» du sociologue de l'action. Cherchez donc la moindre référence à l'A.I. dans les méthodes d'intervention sociologique de François Dubet analysant «La galère» des jeunes, en 1987 ! et pourtant, les rapprochements théoriques et praxéologiques sont évidents. Cet ostracisme intellectuel représente-t-il un effet de ce que P. Bourdieu nomme «la distinction» dans le domaine des sciences sociales ?

Malgré les innombrables publications, sous forme d'articles ou de livres individuels et collectifs, malgré les dizaines de thèses soutenues avec la mention «analyse institutionnelle», le courant de Lourau et Lapassade n'a jamais réussi à être vraiment légitimé. Jacques Ardoino, Olivier Corpet et moi-même, à la fin des années 70, dans la revue «Pour», avons tenté d'analyser les raisons de ce phénomène, à partir des querelles de clocher intrinsèques à l'A.I. après la rencontre de Monsouris II<sup>6</sup>.

Il est probable que l'A.I., dès le départ bicéphale, n'a pas résisté à cette ambivalence. Tirillée entre une direction dionysiaque plus lapassadienne et une direction apollinienne plus loureauiste, à partir desquelles les disciples se sont répartis, l'A.I. n'a jamais pu trouver son équilibre. Elle a flotté et a dérivé au gré des fluctuations du marché des biens symboliques. Mais son vaisseau fantôme a accosté plusieurs côtes et ses trésors ont fourni les réserves à maints nouveaux mandarins de la pratique et de la théorie.

Peut-être n'a-t-on pas su comparer, avec suffisamment de pertinence, les propositions conceptuelles de l'A.I. avec d'autres champs théoriques en sciences sociales, venant notamment d'outre-Atlantique. Un exemple : l'«effet Al Capone» que Lapassade élaborait en son temps pour montrer comment des agents institutionnels pouvaient jouer leurs jeux stratégiques dans l'interstice des institutions, aurait pu être comparé avec ce que j'appellerai l'«effet Albert Cohen», ce sociologue américain de la déviance qui remarquait, à partir de sa propre expérience de militaire dans un bataillon de mortier, comment un système organisationnel bureaucratique devait à la fois jouer sur

---

<sup>6</sup> Jacques Ardoino, René Barbier, Olivier Corpet, Les analyseurs s'en vont, *Pour*, L'analyse institutionnelle en crise ? (Historique, analyses et débats), n° 62-63, nov-déc. 1978, pp 114-123. Dans ce même numéro j'ai publié une synthèse de ma recherche théorique de l'époque, sous le titre «La recherche-action institutionnelle» (pp.80-91). Il suffit de se reporter pour constater que je n'étais pas atteint, de la même manière, par l'«effet Ben Barka» à l'égard des publications d'Alain Touraine. N'importe quel esprit critique pourra se rendre compte que «la recherche-action institutionnelle» de 1978 présente une parenté réelle par l'esprit du «retour de l'acteur» de 1984.

le contrôle et laisser une place à la ruse transgressive de l'agent institutionnel en fonction de nouveaux buts culturels dans l'institution<sup>7</sup>.

De leur côté les Américains ont su, parfois, développer des thèses proches de l'A.I. dans leur propre champ. Il existe ainsi un néo-institutionnalisme américain, à partir du courant institutionnaliste de Philip Selznick, mais en partie en rupture avec lui. Dans ce courant, l'institution n'est plus simplement vue d'une façon fonctionnaliste mais intègre une dimension inconsciente et s'ouvre sur une transversalité macro/micro sociale<sup>8</sup>.

Quel est l'avenir de l'A.I. en cette fin du XX e siècle ? Ma participation à un récent colloque international sur les «Psychosociologies des années 90», en hommage à Max Pagès, à Spetsai (Grèce), en mai 1994, me donne quelques indications de réponses.

Il me semble clair que la psychosociologie se divise aujourd'hui en deux courants épistémologiquement différents, suivant que nous travaillons dans les pays du nord ou dans les pays du sud de la planète.

Dans le nord, la psychosociologie demeure au service des nantis et ses représentants travaillent sur les dysfonctionnements des organisations et des «souffrances» ou des «stress» que l'emprise de l'organisation moderne impose à ses agents.

Dans le sud, le «psychosociologue», qui est souvent un sociologue, s'occupe principalement de résoudre les problèmes des exclus et des marginaux de la pauvreté endémique due à une situation économique à dérèglement international.

Or, comme l'a souligné vigoureusement Max Pagès lors de ce colloque, nous devenons nous-mêmes dans le nord, de plus en plus des psychosociologues dont la «clientèle» s'achemine vers la marginalité et l'exclusion : celle des «ratés de l'Histoire». Nous devons ainsi inventer à la fois des méthodologies nouvelles de recherche et proposer des théories en cours d'élaboration plus que terminées et cohérentes. Nous sommes ainsi des «minables» face aux représentants de la pure scientificité classique qui nous talonnent de toutes parts, même dans le champ de la clinique sociale. Si nous devons nous conformer aux rituels académiques de recrutement et d'organisation du cursus, peut-être vaut-il mieux nous saborder et laisser mourir la psychosociologie de sa belle mort, comme le pense Max Pagès ?

Je crois qu'il en va de même pour l'Analyse Institutionnelle quand elle devient une nouvelle sociologie des organisations. Par contre, ce qui se passe dans les pays du sud me prouve que l'esprit de l'A.I. reste en filigrane comme une nécessité inéluctable au sein de toutes les sciences de l'homme et de la société. L'A.I. est radicalement critique ou elle n'est rien. Elle représente l'anti-rouille de l'institutionnalisation du savoir social. Elle a encore un bel avenir si les déviants que nous sommes par rapport à son fragile édifice théorique, ne se cantonnent pas dans la répétition des théories ou des méthodes disciplinaires empruntées pour la circonstance et l'air du temps, à des courants dominants ou marginaux des sciences sociales des pays riches.

---

<sup>7</sup> Albert K. Cohen, *Deviance and Control*, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, traduit sous le titre *La déviance*, Belgique, éditions Duculot, 1971 (p.157-161)

<sup>8</sup> Il s'agit d'un courant qui, avec John W. Meyer (Stanford) et Lynne G. Zucker (U.C.L.A.) a publié un volume de 478 pages, avec 15 contributions, intitulé *The New Institutionalism in Organisation Analysis* (Chicago, The University of Chicago Press, 1991) s/d. de Walter W. Powell et Paul J.D. Maggio.

Plus que jamais une formation à l'A.I. est indispensable à l'heure actuelle, notamment pour les agents du service public éducatif. Les temps vont vers une privatisation généralisée de l'Éducation Nationale, sous couvert, parfois, de partenariat. L'analyste institutionnaliste sait reconnaître dans cette évolution historique une dialectique de l'institué et de l'instituant, dont l'issue est incertaine en terme de meilleure voie possible pour les élèves, les étudiants et les personnels de l'Éducation Nationale. L'ethnographie de l'école ou l'ethnométhodologie garfinkelienne ne suffiront pas pour interpréter ce sens de l'orientation institutionnelle, puisque, justement, ces disciplines se refusent, en général, à aller au delà de la description objective des phénomènes et laissent, en grande partie de côté, la dimension imaginaire de l'institution. Ainsi, pour prendre un seul exemple récent, comment comprendre le projet-visée d'une nouvelle institution comme l'association « Créateurs d'écoles »<sup>9</sup>, qui se veut une force de proposition dans le domaine de l'innovation pédagogique et scolaire, éventuellement par le biais d'une inscription dans le privé, sans faire l'analyse permanente de ses discours, de ses pratiques et de ses produits par l'analyse institutionnelle ? Non pas refuser a priori ce qui peut être de l'ordre d'une novation éducative intéressante mais réfléchir aux effets pervers qu'un mouvement, apparemment instituant à un certain niveau de réalité, engendre comme restauration d'un institué conformiste à un autre niveau systémique. Les disciplines en sciences sociales qui s'inspirent de l'interactionnisme symbolique et de la psychologie sociale clinique nous servent à repérer de l'intérieur, sur le terrain, le jeu subtil et microsocialisé des acteurs institutionnels. L'analyse institutionnelle nous permet de le resituer dans une transversalité dialectique d'ensemble des rapports sociaux. Plus que jamais, dans le domaine de la formation continue et professionnelle, l'A.I. nous apparaît comme un outil pertinent de lecture des pratiques et des enjeux personnels et sociaux.

Il faut concevoir l'institution non comme un établissement scolaire ou une Déclaration des droits de l'homme, mais comme un processus d'influence symbolique, matrice des habitus dominants, socialement sanctionné et doté d'une autonomie relative, donc d'une logique interne, où se combinent en proportions et en relations variables, une composante fonctionnelle et une composante imaginaire ( cf.C. Castoriadis).

L'institution ne trône pas dans un ciel platonicien. Elle agit par l'intermédiaire nécessaire de médiations organisationnelles. L'organisation sociale est à l'institution ce que le corps humain est à la pensée.

Apprendre à ouvrir l'institution consiste à repérer et à décoder ce qui, dans l'organisation est de l'ordre de l'ancien, de la reproduction du même (l'institué) et ce qui, au contraire, est de l'ordre du nouveau, du radicalement neuf et le plus souvent en opposition (l'instituant). L'objectif est d'apprécier, en fin de compte, à un moment et dans une situation donnés, ce qui est rejeté de l'institué et ce qui est accepté de l'instituant dans le jeu de l'institutionnalisation.

### **Un questionnement indispensable**

Une situation éducative traitée par un formateur, est à analyser sous cet angle, en posant et en se posant des questions précises :

- De quel lieu moi, formateur, je parle avec tant d'assurance ; avec quel pouvoir délégué ? par quel groupe social et dans quels intérêts ? avec quels moyens, quelles procédures et pour quelle fonction sociale qui me dépasse ?

---

<sup>9</sup> Association « Créateurs d'écoles », B.P. 45, 60603 Clermont cedex, et Guy Bourgeois (son Président), Des écoles par milliers, *E&M*, mars 1993, Le partenariat, 18-21

- Qu'est-ce que j'exclus et qu'est-ce que j'inclus dans ma façon d'être ; quel temps social j'utilise et pour quelles raisons ? quel savoir j'exhibe, je développe, j'inclus ? quel découpage entre vie privée et vie publique je renforce ? quel mystère j'entretiens sur la sexualité, l'argent, la politique du quotidien ?

- Quels sont ces gens, ces organisations qui m'accueillent et jusqu'où puis-je aller avec eux ? qui sont les personnes concernées par mon action et qui les a conduit là ? où sont les autres, les nantis comme les plus démunis ? qui en a décidé ainsi et pourquoi ? quels sont mes risques réels à poser de telles questions ?

- Quelle stratégie puis-je développer dans cette optique ? quelle tactique à court terme dois-je employer ? suis-je seul ou avec d'autres ? avec qui puis-je me sentir solidaire ici dans la situation et ailleurs dans la société ? y-a-t-il des relations objectives dans ces solidarités ?

- Quel système de pensée, quelles théories politiques je mets en place pour parler ainsi et quelles sont les références philosophiques, les valeurs que j'oublie ou ne veux pas voir ? quelle fonction je reconnais à l'inconnu, au non-savoir, à l'imprévu ?

Dans cette perspective, l'analyse est collective et les questions concernant le pouvoir, le savoir et l'avoir sont valables pour tous. Sans nier les compétences spécifiques et nécessaires de certains, méfions-nous de la voie sociale et idéologique de l'expertise et du système managérial (Vincent de Gaulejac, Nicole Aubert),<sup>10</sup> ou de celle de l'entreprise libérale comme référence obligée en matière d'éducation, qui se développent dangereusement actuellement : elles conduisent tout droit à l'échec de la démocratie.

## 2. Vers une autre approche en sciences humaines<sup>11</sup>

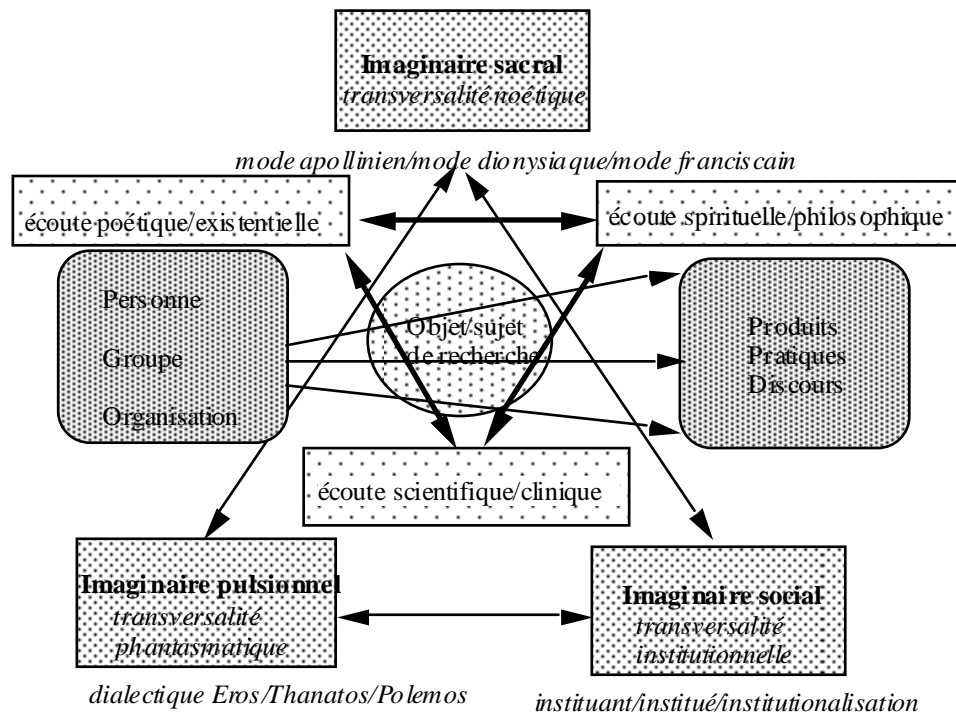
J'ai commencé à me former en Analyse Institutionnelle au début des années 1970. A l'époque, ma formation pluridisciplinaire en sciences sociales résultait de mon passage par la Faculté de Droit et de Sciences Economiques de Paris, par l'Institut des Sciences Sociales du Travail et par le Département de Sociologie de l'Université de Paris VIII. Etudiant de doctorat dans l'équipe de Jean-Daniel Reynaud (sociologie du travail) puis de Jean-Claude Passeron (sociologie de l'éducation), j'étais plutôt enclin à ne reconnaître comme légitime qu'une formation sociologique digne du "*Métier de sociologue*" (1973). Je ne regrette pas ce passage obligé par une certaine tradition épistémologique et méthodologique en sciences sociales, mais j'en connais désormais les limites, principalement pour toute investigation clinique à dominante existentielle. L'Analyse Institutionnelle se situe dans le courant épistémologique qui, à partir de la fin des années 1960, a commencé à contester la pesanteur de l'ordre établi en Sciences Sociales. J'ai pu montrer récemment l'imbrication du champ du social et de la constitution des sciences de la société depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours (R.Barbier, 1985). Après une phase d'assistantat, les sciences sociales et le travail social se sont professionnalisés durant la période 1929-1970 . Puis à partir de la fin des années 1960, on assiste à une poussée d'idéologisation radicale dans laquelle est venue s'inscrire

<sup>10</sup> Nicole Aubert, Vincent de Gaulejac, *Le Coût de l'Excellence*, Paris, Seuil, 1991

<sup>11</sup> Ce paragraphe a déjà été publiée, en partie seulement, dans *Perspectives de l'analyse institutionnelle*, s/d'ir Rémi Hess et Antoine Savoye, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988 , sous le titre *Implication et transversalité, vers un nouveau paradigme+*

L'Analyse Institutionnelle, mais dans une certaine mesure seulement. En effet, L'Analyse Institutionnelle n'a pas suivi le flux des dogmatismes, petits ou grands, très à la mode pendant la décennie 1970, en particulier l'impérialisme du Marxisme structuraliste d'Althusser. En fin de compte plus libertaire que marxiste, l'Analyse Institutionnelle a refusé de construire un système théorique encaserné dans la mythologie marxiste. Sa force est aussi sa faiblesse car les différents protagonistes de l'Analyse Institutionnelle se sont plutôt comportés en individualistes parfois susceptibles et n'ont pas toujours su réussir à s'unir pour présenter une théorie et une méthodologie suffisamment rigoureuses pour être, malgré tout, reconnues par la Cité savante. Dans l'article historique précité, je soulignais que nous étions au commencement d'une phase d'autorisation dans les années 1980. Période qui correspond à l'effritement des dogmatismes idéologiques, au questionnement épistémologique des sciences les plus reconnues, à la reconnaissance d'un jeu nécessaire avec nos symboles, nos mythes et notre imaginaire irréductible, à l'évidence du caractère planétaire d'une crise fondamentalement écologique. Ouverture à un "Nouvel Age" (Sylvie Crosmann, Edouard Fenwick, 1981), à une "troisième vague" (Alvin Toffler, 1982), à une "nouvelle alliance" (Ilya Progogine, Isabelle Stengers, 1981) pour les "enfants du Verseau" (Marilyn Ferguson, 1981) que nous sommes devenus sans nous en apercevoir. Cette période historique correspond sur le plan des moeurs et des processus de recherche à une reconnaissance de la valeur de la personne en tant que telle et à l'affirmation de ses facultés à devenir "son propre auteur". On peut se chagriner ou s'interroger sur le sens de cet "air du temps", il n'en constitue pas moins une ligne de force de notre imaginaire social. Pour ma part, la compréhension des concepts d'"implication" et de "transversalité" dégagés par l'Analyse Institutionnelle, devait nécessairement aboutir à cette dérive épistémologique qui remet en question l'Analyse Institutionnelle elle-même, dans la mesure où elle tendrait à se fermer sur des concepts, des procédures et des méthodologies de recherche à dominante trop sociologique. Une compréhension de l'être humain et des groupes dans leur complexité, doit intégrer nécessairement une écoute scientifique à dominante phénoménologique; une écoute philosophique sur le sens de la vie en rapport avec des référentiels appartenant aux diverses traditions spirituelles de l'Humanité et une écoute poétique qui laisse jouer le retentissement créateur en situation et relie la personne à un champ symbolique qui le structure: c'est ce que je nomme l'Approche Transversale avec sa méthodologie spécifique de création (R. Barbier, 1983))

## THEORIE DE L'APPROCHE TRANSVERSALE



René Barbier 1995

**De l'implication à la transversalité**

Au cours du Colloque organisé par l'Association des Enseignants et des Chercheurs en Sciences de l'Éducation à Paris, en 1983, et portant sur les rapports entre les Sciences anthropo-sociales et les sciences de l'éducation, certains intervenants n'ont pas manqué de critiquer légitimement la polysémie du terme "implication" (A.E.C.S.E., 1983). Il est vrai que cette notion reste encore à définir. Mais, après tout, est-elle réellement plus floue que celle de "charme" employée en physique nucléaire? L'implication a-t-elle moins de pertinence que ces "quarks" plus théoriques que repérables? Quand je suis devant un groupe emporté par sa passion du moment, je sais bien que j'y suis "impliqué" positivement ou négativement, en tant que chercheur ou animateur et ma maîtrise du "transfert" et du "contre-transfert" ne m'empêche aucunement d'être plus ou moins bouleversé par les réactions en chaîne qui s'y développent. D'emblée trois modes d'implication s'imposent à moi dans un groupe :

- Je peux être impliqué par le regard, le comportement, l'action d'autrui sans l'avoir nécessairement voulu. Je suis impliqué simplement parce que j'appartiens à cette unité humaine du moment. Je fais partie du "système" relationnel et je ne peux m'en abstraire que par une attitude de type schizophrénique. Reconnaîtra-t-on, enfin, qu'une



telle attitude est au fondement même de la scientificité habituelle en sciences humaine? Gaston Bachelard, si prudent à l'égard de l'intuition, de l'analogie et de la phantasmagorie dans la science, reconnaissait, à propos des sciences de l'homme, que "la sympathie est le fond de la méthode".

Nos épistémologues contemporains qui s'appuient tant sur l'auteur de "la psychanalyse du feu" devraient méditer sur l'ampleur de cette petite phrase du célèbre philosophe des sciences. Etre impliqué, c'est être "jeté-là" dans la relation humaine, et dans le Monde, qu'on le veuille ou non. En tant qu'être humain, je suis directement concerné, certes par les agissements des membres de ma famille, mais également par ceux, plus anonymes, des puissants qui nous gouvernent, souvent, par delà les mers. Que l'Union Carbide laisse échapper un gaz mortel pour cause de petits profits en Inde et c'est la mort et la maladie pour d'innombrables malheureux.

Du micro au macro-système vivant, chaque élément y est impliqué, c'est-à-dire à la fois relié inéluctablement et influencé par les autres éléments du système. La prise de conscience écologique est la seule qui correspond à la grandeur tragique de notre temps. Mais il ne peut s'agir que d'une écologie politique, supposant une sensibilité d'un nouveau type. (Silex, 1980)

L'Analyse Institutionnelle, en débusquant la façon dont nous sommes impliqués par et dans "*l'Etat-inconscient*" (René Lourau, 1978) au coeur même de notre vie quotidienne, contribue à l'émergence de cette nouvelle sensibilité, si développée déjà en Allemagne (Ingolf Diener, Eckardt Supp, 1982 )

- Un autre mode de la notion d'implication correspond au fait de s'impliquer. Je ne suis pas seulement un être "jeté-là" dans le monde et les autres. Je suis également capable d'être lucide sur ma position sociale et m'y impliquer plus ou moins totalement, dans une perspective créative de moi-même et de mes rapports aux autres.

Je m'implique en refusant d'être ce que d'aucuns voudraient que je sois pour favoriser leurs privilèges. Je m'implique en acceptant de prendre un risque bouleversant mon ordre établi, mon "institué", parce que cette implication m'apparaît comme étant un élément d'un système de valeurs supérieur à celui qui me rassure pour le moment. Je donne ici une connotation "existentialiste" au fait de s'impliquer. Il s'agit bien d'un choix libre en dernière instance, qui suppose ma responsabilité et mon engagement. Je ne nie pas pour autant les ressorts inconscients de la décision, qui restent sans cesse à explorer, mais dont on ne verra jamais la fin. Cette lucidité sur la dimension inconsciente de l'implication est nécessaire pour reconnaître la parole contestataire de l'autre, toujours susceptible de mettre à jour une face cachée de moi-même.

L'Analyse Institutionnelle montre à quel point les institutions contemporaines ne permettent pas une véritable implication du sujet. Les institutions canalisent les tentatives d'implication et les retraduisent en fonction de leur logique propre, aidées par une kyrielle d'agents homogénéisés et homogénéisant à l'intérieur du système institué dans la méconnaissance de leur véritable fonction (Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, 1970). Les firmes multinationales les plus cotées d'un point de vue technologique sont peut-être celles qui poussent le plus loin cette violence symbolique en utilisant l'économie libidinale de leurs agents ( demande d'amour, angoisse de morcellement, pulsions archaïques sadomasochistes, etc) dans un processus de renforcement du pouvoir de domination. (Max Pagès et al, 1979). Dans ce cas le sujet qui s'implique peut être aussi bien l'individu le plus adapté que celui dont la parole et les actes deviennent les "analyseurs" les plus puissants et les plus dangereux pour l'institution.

- Enfin, troisième mode de la notion d'implication: Impliquer autrui par ma parole, mon action, mon comportement. Face dialectique complémentaire du premier mode "être impliqué". Je ne suis impliqué que parce que quelqu'un, ou une situation, "m'implique". De même, je ne peux m'impliquer sans immédiatement "impliquer" autrui: "*Chaque rencontre nous disloque et nous recompose*" écrit le poète Hugo von Hofmansthal. Si, existentiellement, l'"implication est tout ce qui nous rattache à la vie" (J. Ardoino), alors on peut dire, avec le poète hongrois Attila Jozsef "*J'ai vécu, et ce mal a fait plus d'un mort*". La lucidité consiste peut-être à mieux savoir à quel point on ne cesse d'impliquer l'autre dans nos histoires de vie. Combien de Gouvernants sont capables d'une telle attitude ? L'Analyse Institutionnelle aura à faire un travail soutenu pour permettre aux groupes-objets de sortir d'une implication non-consciente du fait d'autrui. Le groupe-sujet sera celui qui, analysant les trois modes de l'implication, saura les articuler en situation dans une visée de plus grande autonomie.

A partir de ces trois modes, l'implication comporte trois dimensions (psycho-affective, structuro-groupale et historico-existentielle) (René Barbier, 1977), elles-mêmes soumises à la "transversalité" de trois plans de l'imaginaire (pulsionnel, social et sacré)

### **La transversalité de l'imaginaire**

La notion de transversalité a été empruntée par les institutionnalistes à Félix Guattari et à la psychothérapie institutionnelle (1970). La plupart du temps les gens vivent dans la méconnaissance de leur coefficient de transversalité. A côté des relations "verticales" et hiérarchiques usuelles dans les grandes organisations, on reconnaît parfois les relations "horizontales" entre personnes de même statut social. Mais les rapports qui brouillent les cartes ainsi légitimées. Ceux qui opèrent un mélange "contre nature" sont en général éludés ou considérés comme dangereux. Ainsi dans un hôpital psychiatrique lorsqu'on organise des réunions de personnes aux statuts différents dans une perspective de communauté thérapeutique. En pédagogie institutionnelle, l'assemblée du groupe-classe dans laquelle le professeur tente d'être un membre du groupe parmi les élèves, pour toutes les décisions collectives, permet l'émergence des facteurs de transversalité. A fortiori, en socianalyse interne, lorsque tout un établissement s'exprime en assemblée générale du personnel. Cette notion est fondamentale dans tout processus de formation. Partons d'un exemple: soit un groupe de stagiaires dans un stage de communications et de relations humaines.

On appellera "transversalité" la multiplicité opaque des différences personnelles et sociales, souvent institutionnalisées qui renvoient, pour chacun, à des références et des appartenances variées et non-dites explicitement, mais prégnantes dans la situation, (ce que J. Ardoino nomme "traversalités") (1977). Différences hommes/femmes ; jeunes/vieux ; étrangers/nationaux ; ouvriers/bourgeois ; croyants/non-croyants ; mariés/célibataires ; avec enfants/sans enfants ; militants/apolitiques etc. Cet ensemble de différences, liées à des références et des appartenances sociales et culturelles multiples, agit comme un ensemble de rapports de sens dans lequel "baigne" le groupe en question d'une manière imaginaire. Imaginaire en tant que non-conscient (méconnaissance instituée) ; imaginaire en tant que subconscient (censure, répression) ; imaginaire en tant qu'inconscient (refoulement).

L'Analyse Institutionnelle tentera l'élucidation principalement de la transversalité socio-politique, instituée et instituante, liée à l'emprise de l'Imaginaire Social de la société considérée dans l'institution étudiée. Les socio-psychanalystes dans la lignée de Gérard Mendel seront plus sensibles à la transversalité phantasmatique ou

s'expriment les pulsions oedipiennes et archaïques des individus dans un processus de psychologisation du Politique (revue *Sociopsychanalyse*).

L'Approche Transversale que je défends y ajoutera l'importance d'une reconnaissance de la "transversalité de l'imaginaire sacré" qui s'appuie sur le fait que l'homme est non-séparable de l'ensemble de l'univers naturel et cosmique qu'il se représente toujours à travers ses symboles et ses mythes, ses arts, sa poésie et ses spiritualités religieuses. Elle s'exercera avant tout d'une manière clinique en distinguant trois niveaux d'analyse : une transversalité axée sur la personne (1), une transversalité axée sur le groupe (2), et une transversalité plus en extériorité (3) et trois types d'écoutes articulées :

- l'écoute scientifique/clinique
- l'écoute philosophique et spirituelle
- l'écoute mytho-poétique et existentielle.

Ces trois écoutes s'exerçant en référence à trois transversalités liées aux trois imaginaires de l'approche transversale.

## L'APPROCHE TRANSVERSALE CLINIQUE

	écoute scientifique plutôt clinique	écoute philosophique de type phénoménologique	écoute mytho poétique implicationnelle	
	A	B	C	
1	cohérence de la vie individuelle et sociale	sens de la vie de chaque membre du groupe concerné en fonction de moments et de situations	imagination créatrice en acte initiatives prises pour changer, transgressions, moments de reliance et de convivialité	
	contradictions, ambivalence écoute clinique plurielle	existentiels bouleversants repérage des valeurs ultimes de chacun à partir de questions-clés et de mises en situation		
2		D	E	F
	compréhension des strates du groupe et des clans des structures de l'organisation des cohérences et des contradictions des pratiques	valeurs du groupe ici et maintenant	sens de la vie et de la mort	sens de la fête, du défi, place des minorités, de l'esprit de rupture/à l'ordre établi sens d'un dépassement vers un ordre symbolique englobant
3	G	H	I	
	écoute de la praxis du groupe à partir des grands systèmes théoriques en sciences anthropo- sociales	repérage des systèmes philosophiques, religieux explicites. Place des valeurs sociales, écoute de la dialectique Orient/Occident	Arts, poésie, littératures nous disent-ils quelque chose sur l' existentialité du groupe ? fonction du sacré, du Tout-Autre de l'étrangeté du Monde	

Il s'agit de dégager trois types de **transversalités** :

- Une transversalité (1) visant l'intériorité individuelle : ce que je dis, pense et fais
- Une transversalité (2) visant la situation groupale : ce que nous disons, pensons, faisons
- Une transversalité (3) de distanciation interprétative à partir des champs théoriques légitimés dans la cité savante de l'époque (avec ses avant-gardes) : ce qu'ils disent, actuellement, sur le comportement humain individuel et social

Il s'agit de saisir les **oppositions, les différences, les divergences, les contradictions, les ambivalences, les équivocités, les paradoxes**, entre les différents niveaux A,B,C,D,E,F,G,H,I. et de les mettre en relation et en discussion avec **les cohérences, les ressemblances, les convergences**, de ces mêmes niveaux.

### **La transversalité phantasmatique de l'imaginaire pulsionnel**

Un groupe de personnes comme ce groupe de stagiaires dont je parlais précédemment, est d'abord un champ de désirs qui s'affrontent, se confrontent, se frustrant, se réalisent, selon la logique de l'inconscient. Le désir, lié à l'énergie biologique du sujet et au jeu de son imagination devant le manque, l'impossibilité de réaliser complètement ce désir dans la situation, suscite un univers fantasmatique qui recouvre les autres, pour le meilleur et pour le pire. Désir de vie d'abord et surtout. Mouvement interne qui cherche à s'extérioriser, d'attraction, de structuration, de complexification, d'hétérogénéisation différentielle mais aussi, de non-séparabilité, d'unification au système vivant et, peut-être même, au système cosmique dans son intégralité.

Toute la force de "l'instituant" se trouve là, et c'est à cet endroit que le psychosociologue institutionnaliste doit revenir pour percer son occultation par les pouvoirs établis dans l'organisation. Evidemment la logique inconsciente du désir proprement sexuel, au sens freudien du terme, y a sa place essentielle et la psychanalyse représente une théorie très importante de compréhension partielle du mode de fonctionnement du sujet humain.

Faut-il, pour autant suivre Freud, dans sa radicalité à propos de la "pulsion de mort" ? Le travail silencieux de la pulsion de mort est-il le dernier mot de l'histoire humaine ? Le retour à l'inerte, à l'inorganique, est-il inscrit d'une manière indélébile au cœur de la psyché au point d'en être le moteur central ? Beaucoup de cas psychopathologiques nous invitent à suivre cette théorie. Mais est-elle généralisable à tout être humain ? On sait que l'histoire personnelle tragique de Freud se mêle à sa conviction théorique (Max Schur, 1982) et on peut se demander s'il n'a pas suivi une pente théorique qui correspondait à la fois aux connaissances de son temps et à sa complexité personnelle. Je ne crois pas que l'on puisse trancher ce débat qui est, en dernière instance, une croyance très personnelle à expérimenter soi-même dans les épreuves de la vie. Je me refuse en tout cas à enseigner dogmatiquement sur ce sujet et je rappelle aux étudiants qu'Erich Fromm a écrit, avec beaucoup de nuances, un ouvrage qui tente de décrire l'anatomie de la destructivité humaine à partir de l'anthropologie (1975)

Néanmoins, je pense comme Stanislav Grof et la psychologie transpersonnelle (1984) que la question de la mort et de la finitude est une prise de conscience inéluctable pour tout être humain digne de ce nom. Sans cette conscience existentiellement vécue, le sens de la vie ne saurait être trouvée. Pour moi "la pulsion de mort" signifie que dans un groupe, comme en moi-même, je rencontrerai toujours une tendance à la répulsion, à la simplification, à la réduction de la complexité, à la déstructuration, à la destructivité au delà de l'agressivité. Cette destructivité peut me conduire à ne plus rien vouloir, à ne plus désirer vivre. Mais son influence est relative. Elle est intrinsèquement reliée au champ de relations sociales positives et négatives qui me constituent: "*Pour que la mort soit juste, il faut que la vie soit juste*" écrivait Nazim Hikmet du fond de sa prison.

De fait nous devons distinguer ce qui est de l'ordre de trois types de pulsions : celle qui relève de Eros, celle qui relève de Thanatos et celle qui relève de Polemos.

**Eros** implique un processus d'attraction et de complexité croissante de la vie.

**Thanatos**, a contrario, implique un processus de réduction à l'élémentaire, une déstructuration du complexe vers le plus simple et l'inerte.

**Polemos** œuvre sur un processus constant de conflictualisation en vue de trouver sa place dans un univers biologique, psychologique et social déjà ordonné.

Le jeu des pulsions conduit à la phantasmatisation des rapports humains qui correspondent à toute une gamme de sensations et de sentiments: joie, peur, colère, rêverie, envie, admiration. Mais aussi à la mise en oeuvre des mécanismes de défense: projection, sublimation, déplacement, refoulement, isolation, formation réactionnelle, retournement contre soi-même, régression, annulation rétroactive, inhibition, rétraction, négations, intellectualisation, identification à l'agresseur. A retenir, trois types principaux: projection, introjection et identification.

Un exemple d'affect en oeuvre dans la communication : **la Peur**.

- d'être jugé, de me voir à travers l'autre.
- d'être changé, remis en question.
- d'être dominé, incompris.
- d'être déçu, mal aimé.
- d'être utilisé, manipulé.
- d'être séduit puis abandonné.
- de l'indiscrétion, d'être "violé" dans son intimité.
- d'être dévoré.
- de s'exhiber.
- d'avoir mal et de faire mal...

### **La transversalité institutionnelle de l'imaginaire social**

Pour la comprendre, il faut pouvoir changer de système de repérage. La transversalité institutionnelle suppose un décentrage par rapport à l'individu. Désormais, ce qui influence le comportement provient du champ historico-social.

Toute société, dans son mouvement historique (historicité), se crée tout en engendrant un **imaginaire social**, c'est-à-dire un ensemble de significations imaginaires sociales :

- significations ou éléments sémiotiques comportant du sens.
- imaginaires, c'est-à-dire non-conscients des acteurs sociaux.
- sociales : qui s'imposent à tous les membres de la société indépendamment d'eux et engendrées par le système macro-social en tant que tel. L'imaginaire social est donc le concept de référence pour comprendre la transversalité institutionnelle. L'imaginaire social est avant tout :
  - une totalité en acte, toujours inachevée.
  - régi par un principe de non-conscience de la part de ceux qui le subissent tout en le créant et en le reproduisant.
  - insondable et magmatique, c'est-à-dire inépuisable, dynamique, inextricable. Seuls des éléments de cohérence peuvent être dégagés, mais ils ne reflètent qu'une partie de l'imaginaire social. Irréductible à une quelconque "explication totalisante" (du genre de celle d'Emmanuel Todd à propos des relations entre les structures familiales et les structures des idéologies politiques)(1983)

- aliénant et créateur: l'imaginaire social comporte une dimension de leurre permanent, un miroir aux alouettes, mais en même temps, une dimension créatrice, un "principe espérance" (Ernst Bloch) qui permet de faire des projets d'avenir et, ainsi de contribuer à construire la société future.

- l'imaginaire social englobe les idéologies. Toute idéologie n'est qu'une forme rationalisée et apparente (ou susceptible de l'être) de l'iceberg imaginaire social dont la plus grande partie demeure inconnue.

L'imaginaire social se structure, partiellement, sous la forme symbolique d'Institutions, qui sont à la fois instituées, institutantes et en voie d'institutionnalisation. Avec Cornélius Castoriadis, le penseur de l'imaginaire social, nous appelons "institution" *un réseau symbolique, socialement sanctionné, ou se combinent, en relations et en proportions variables, une composante fonctionnelle-réelle et une composante imaginaire* (1975). La composante fonctionnelle-réelle s'appuie sur une base organisationnelle. Les grandes "Organisations" du social exercent leur emprise en imposant à tous un champ institutionnel découlant de l'imaginaire social de la société considérée.

Par exemple :

**Institutions :** Education    Mariage    Militance    Religion

**Organisations :** Ecoles            Famille    Syndicats    Eglises

Universités    couples    partis            sectes.

Il y a toujours un élément de "réalité" à la base de la composante fonctionnelle-réelle de l'institution. C'est le "il faut être réaliste" et le "il ne faut pas rêver!" des hommes de pouvoir. Mais on oublie trop souvent que cette composante est doublée par la composante imaginaire, à la fois leurrante et créatrice. Les Organisations et les groupes vont être porteurs (producteurs/reproducteurs) d'institutions, souvent de manière implicite. Si l'organisation de type X (dans la typologie de l'américain Douglas Mac Gregor)(1971) renforce plutôt l'imaginaire social leurrant, conformiste et reproducteur de normes inchangées, l'organisation de type Y, au contraire, s'appuie sur la part créatrice, "instituant", de l'imaginaire social par son ouverture et sa confiance dans les potentialités novatrices de l'être humain. Encore faut-il se garder de toute envie manichéenne (le bon = l'instituant; le mauvais = l'institué) Cet "instituant" se manifeste toujours pour le meilleur et pour le pire : La Bourgeoisie, le Bolchevisme, le Nazisme, le Fascisme ont été, dès le départ, des formes contestataires et minoritaires apparemment "instituantes" par rapport au régime politique et social en place. On sait ce qu'ils sont devenus par la suite.

### **Transversalité noétique et sens du sacré**

L'Analyse Institutionnelle ne prend pas en compte cet aspect de la transversalité, ou plutôt la réduit le plus souvent à une dimension socio-politique. Pourtant on ne peut maintenant exclure la transversalité de l'**imaginaire sacré** sans méconnaître une dimension importante de la complexité humaine. Les études cliniques de Stanislav Grof (1983) en psychothérapie LSD, démontrent sans ambiguïté le fondement transpersonnel de la psyché, à un certain niveau de profondeur. L'être humain est, avant tout, un être "relié" (religieux). Il est relié à lui-même, aux autres, à la nature et

au cosmos. On ne saurait en faire un être "séparable" sans le détruire. Ce que le phénoménologue des religions nous montre, comme Mircea Eliade par exemple, c'est justement ce sens de la **reliance** qui existe dans des cultures très différentes selon des schèmes semblables.

L'être humain se "représente" le monde dans lequel il vit, a vécu, vivra. Il n'arrête pas de donner des symboles et des mythes en héritage à ses enfants, comme lui-même en a reçus de ses parents. L'angoisse qui saisit un participant dans un groupe ne saurait être systématiquement réduit à un problème oedipien ou archaïque. Le questionnement métaphysique n'est pas du ressort de la psychanalyse ou de la sociologie. C'est l'artiste, le poète, et le philosophe qui peuvent, parfois, pénétrer le sens intime d'une vie brisée. Le sens du sacré, c'est avant tout celui du Sans-Fond, du Sans-Fin et du Sans-Nom.

Sens de l'incompréhensible à partager.

Sens du bouleversement radical, du Chaos primordial qui m'effraie et me ravit.

Ouverture à la démesure dionysiaque et à l'équilibre apollinien.

Repérage de l'infini imperceptible dans le fini ridicule.

Acceptation de l'étrangeté de moi à moi-même, de l'autre à moi, de moi au monde.

Sens de la relation d'inconnu.

Intuition inébranlable de la non-séparabilité de ce qui est, par delà toutes ses formes éclatées en apparence.

Perception d'un temps instantané, sans commencement ni fin, au coeur du temps chronologique, socialisé.

Compréhension non-intellectuelle de l'affectivité humaine et de ses racines primordiales dans l'ordre de la nature.

Sens de la solitude dans la foule et de la multitude chez l'ermite.

Regard lucide sur l'effroyable dans l'innocence et sur l'amour dans l'injustice la plus criante.

Tel est le sens du sacré, à la fois *Mysterium fascinans* et *Mysterium tremendum* comme dit Rudolf Otto (1969). Cette transversalité de l'imaginaire sacré, qui ne l'a pas rencontrée un jour ou l'autre, dans les groupes lors d'une animation, et que faire d'elle, lorsqu'elle se manifeste ? Je suis pour la reconnaître dans toute son ampleur et lui donner le statut ontologique qu'elle mérite dans le groupe, sans chercher à la réduire par des interprétations arbitraires et scientistes, fussent-elles "institutionnalistes".

Trois modes de l'imaginaire sacré peuvent être soulignés :

- un **mode apollinien** plus proche de la figure du sage et d'un raisonnement qui n'exclut aucunement l'intuition compréhensive.

- un **mode dionysiaque**, volontier chamanique, fait d'effervescence parapsychologique, de trances et de possessions par de supposées entités transpersonnelles.



- un **mode franciscain**, plus proche de la figure du saint ou du bodhisatva, très concerné par l'action désintéressée du sujet en faveur de tous ceux qui souffrent parce qu'ils sont dans l'ignorance de la vérité spirituelle.

Peut-on réellement faire de la clinique aujourd'hui sans cette ouverture essentielle au sacré ? Le développement de démarches psychothérapeutiques à dimension symboliques et imaginatives comme la Psycho-synthèse de Roberto Assagioli (Pietro Ferrucci, 1982) ou de la Gestalt thérapie de F.S.Perls (1972), atteste à mon sens de l'importance de cette réflexion. En d'autres termes, peut-on faire de l'analyse institutionnelle pure et dure sans, en fin de compte, se restreindre dans la compréhension de la complexité humaine, sans toujours tenter de la réduire de manière ou d'une autre ? Ne vaudrait-il pas mieux prendre le meilleur de l'analyse institutionnelle (sa préoccupation du socio-politique institué et instituant dans les moindres faits de la vie quotidienne) et l'intégrer dans un corpus théorique flottant, dynamique, incertain et inachevé. Par là on considérerait peut-être vraiment cet "infini turbulent" (H. Michaux) qui a pris un jour, la forme étrange d'un homo sapiens qui est aussi, comme le soutient justement Edgar Morin, un *homo demens*.

Que ce soient l'ethnométhodologie, l'ethnographie anglo-américaine de l'école ou encore l'anthropologie culturelle, nous avons - nous Français inventeurs de l'A.I. - mieux à faire qu'à devenir des disciples des auteurs d'outre-Atlantique. Nous pouvons, au contraire, féconder utilement, à partir de nos connaissances en A.I., la courte-vue institutionnelle de la plupart des théories en sciences sociales de chez nous et d'ailleurs. Pour ma part, je m'y emploie en suivant pourtant la voie d'une certaine anthropologie culturelle de l'éducation. Ce que j'enseigne à propos des cultures d'autres à toujours à voir avec l'A.I.

Parler ainsi chaleureusement, d'une manière impliquée, de la vision du monde de Krishnamurti en éducation, signifie pour moi replacer l'œuvre et la vie de ce grand éducateur indien dans une perspective critique d'analyse institutionnelle de sa vie quotidienne, appropriable par les étudiants, et non de proclamer un dithyrambe en son honneur.

### 3. Krishnamurti : une vie instituée ?

En août 1995, l'O.N.U. célébrera le centenaire de la naissance d'une personnalité exceptionnelle: Jiddu Krishnamurti. Ce sage d'origine indienne, mais plus largement de culture britannique, tout à la fois psychologue et philosophe, à condition de sortir un peu de nos classifications classiques en occident, intéresse tout particulièrement les Sciences de l'éducation<sup>12</sup>. N'a-t-il pas parlé, prononcé des conférences sur

---

<sup>12</sup> Bien que cette partie du texte tienne compte de l'ensemble de l'œuvre de Krishnamurti (plusieurs dizaines d'ouvrages en français et en anglais), pour ne pas alourdir le texte de citations, je me bornerai à proposer à mes lecteurs, soucieux d'un contrôle croisé, des références à un seul livre de Krishnamurti *La Vérité et l'événement* (Editions du Rocher, 1990) publié en Angleterre en 1977. Je noterai ainsi la référence : V.E. suivi du numéro de la page. Krishnamurti, en effet, reprenait presque toujours les mêmes thèmes lors de ses conférences, mais toujours sous des jours différents. Sur le même sujet mais plus développé : René Barbier, Colloque de l'Association Francophone Internationale de Recherche Scientifique en Education (A.F.I.R.S.E.), Angers, *le Sujet en éducation*, mai 1995. *L'autorisation noétique (ou de la notion de sujet dans la philosophie de l'éducation de Jiddu Krishnamurti)*. Acte du Colloque, T.1, janvier 1995

l'éducation, reçu des interlocuteurs à travers le monde et écrit quelques ouvrages de sa main, pendant pratiquement les trois quarts de notre XX<sup>ème</sup> siècle ?

A Saanen, en Suisse, où il donnait régulièrement des conférences, des milliers de personnes venaient l'écouter chaque année, jusqu'en 1985. Il a marqué d'innombrables penseurs, dont plusieurs de renommée internationale en psychologie, en philosophie ou dans les sciences de la matière. Il existe cinq écoles se réclamant directement de son enseignement en Inde et deux en Occident (une aux U.S.A. à Ojai (Californie) et une en Angleterre, à Brockwood, dans le Hampshire). Des centres d'information et de documentation ont été institués dans de très nombreux pays. Pourtant, après information, il n'existe aucun enseignement en sciences de l'éducation (excepté à l'université Paris 8), sur ce penseur de l'éducation. Prudent, je dois mettre nécessairement des guillemets si je veux employer le terme pensée pour Krishnamurti, car le mot est inapproprié pour la nature de son enseignement.

Ce que j'en dirai est sous ma seule responsabilité et représente la manière, nécessairement subjective, dont je me suis approprié sa vision du monde<sup>13</sup>. Krishnamurti n'admettait d'ailleurs aucune exégèse ou aucun interprète de ses propos. Ses livres et les cassettes vidéo sont là pour tous ceux qui ont envie de le connaître réellement, sans intermédiaire. Son enseignement procède d'une expérience personnelle de la réalité, d'une vision qu'il appelle épénérante. Elle ne résulte aucunement d'un savoir acquis, d'un héritage culturel.

Bien que né en Inde, à Madanapalle, à 280 kilomètres entre Madras et Bangalore, brahman d'origine, de langue Telougou (dont il perdra l'usage par la suite), Krishnamurti transcende et dépasse toute appartenance ethnique, religieuse, culturelle et nationale. Il représente sans doute ce que nous pouvons nommer par excellence un citoyen du monde. Le sujet, chez lui, est ce qui advient, en toute liberté et naturellement, quand la personne a su voir l'emprise de tous ses conditionnements. En la voyant, sans analyse et d'une manière radicale, il s'en dégage. Il rencontre ainsi l'amour/compassion. Il en a fait personnellement l'épreuve en se dégageant de son institutionnalisation en tant que "Grand Instructeur du Monde" par la Théosophie qui l'avait pris en charge dès son plus jeune âge. Mais il se peut que malgré toutes les emprises culturelles subies et inéluctables, il n'ait jamais été vraiment conditionné, comme il le soutient lui-même plusieurs fois sans connaître la raison de ce fait.

### **L'enfermement dans l'habitus et le processus éducatif chez Krishnamurti**

Examinons son histoire de vie, non dans ce qu'il affirme (son non-conditionnement radical), mais sous un regard plus sociologique, à partir de sa biographie établie par Mary Lutyens (1982, 1984, 1989, 1993).

Né le 12 mai 1895 (calendrier occidental), Krishnamurti appartient à une famille brahmine modeste de dix enfants. Son nom patronymique est Jiddu. Huitième enfant, il est nommé Krishnamurti en souvenir de la naissance du dieu Krishna, huitième enfant mâle lui aussi. Plusieurs de ses frères et soeurs décèdent dans leur plus jeune âge,

---

<sup>13</sup> René Barbier, *L'Approche Transversale, l'écoute mytho-poétique en éducation*, Habilitation à diriger des recherches, Université Paris 8, 1992, 619 pages, 2 tomes, pp. 99 à 155

excepté son frère Nityananda qu'il adorait, trois autres frères dont un demeurera débile et une soeur aînée rapidement mariée. Sa mère Sanjeevamma mourra lorsqu'il aura 10 ans. Elle a deviné l'intuition que Krishnamurti est un être remarquable et elle veut accoucher dans la pièce réservée aux prières, cas tout-à-fait exceptionnel. Ce sentiment est confirmé par l'astrologue de la famille qui assure à son père Narianiah que l'enfant deviendrait quelqu'un de grand et de merveilleux. Krishnamurti est un petit garçon rêveur et maladif, détestant l'école au point que ses professeurs pensent qu'il est un attardé mental, au contraire de son frère Nitya très bon élève.

Très jeune il a un sens aigu du don de soi. Il donne facilement ses friandises à ses frères et soeurs, de la nourriture aux mendiants qui passent devant sa porte. Il lui arrive souvent de rentrer de l'école sans crayon, ni ardoise, ni livre parce qu'il les a offerts à un enfant plus pauvre. Par contre il aime observer la nature avec intention et conservera toute sa vie une inclination très poussée pour la mécanique. Son père, après la mort de sa femme et sa mise à la retraite demande instamment à Annie Besant, qui dirige la société théosophique dont il est membre, de l'aider à nourrir sa famille. Il s'installe ainsi avec ses enfants à Adyar, lieu où la société théosophique lui offre un poste d'assistant au secrétariat. Il va étudier dans une High School située à Mylapore sans plus de succès scolaire et reçoit maints coups de canne pour sa supposée stupidité. Comme il fréquente la plage à Adyar avec son frère Nitya, il rencontre les autres jeunes gens faisant partie du cercle de la Théosophie.

C'est là qu'un jour Charles Webster Leadbeater, une des figures hauturières du Mouvement théosophique, le remarque malgré son apparence physique peu agréable à cette époque, en déclarant que Krishnamurti possède une aura magnifique sans nulle trace d'égoïsme. La Théosophie proclamait alors l'avènement éminent d'un "Grand Instructeur" qui devait sauver le monde. Leadbeater persuade Annie Besant que Krishnamurti est l' élu du Mouvement, malgré la présence d'un jeune hollandais qui était venu en Inde avec sa mère, pressenti antérieurement par le même Leadbeater, pour le même rôle. A partir de ce moment Krishnamurti et son frère Nitya sont pris en charge totalement et soumis aux injonctions éducatives de la société théosophique. Ils vont sortir de l'habitus purement hindou pour entrer dans un habitus de bourgeois britannique, au point de perdre l'usage de leur langue d'origine, mais d'apprendre, évidemment, à jouer au golf. Krishnamurti parlera couramment l'anglais, le français et l'italien. Le père tentera bien de récupérer ses enfants par un procès qu'il perdra au plus haut niveau. Annie Besant et la société théosophique garderont la tutelle sur les deux adolescents.

Suivant la tradition théosophique, Krishnamurti et son frère reçoivent une initiation spirituelle qui procède par étapes. Ils sont censé communiquer par des voies parapsychologiques, avec des figures spirituelles intemporelles (maître Morya et maître Kouthoumi) protectrices de la société théosophique. Par cette initiation ils ont accès à la "Grande Fraternité Blanche" des initiés. Un ordre est fondé pour Krishnamurti, l'*Ordre de l'Etoile d'Orient*, dont il prend la tête, secondé par Annie Besant et C.W.Leadbeater. Vêtements, chaussures et nourritures à l'anglaise sont infligés aux deux jeunes gens. Plus tard il appréciera l'esthétique vestimentaire anglaise, mais en Inde il s'habillera à la mode du pays. Il restera toujours à cheval sur la question de la propreté.

A Londres tout est fait pour que Krishnamurti puisse étudier à Oxford. Si son frère, un peu plus tard, réussit brillamment dans le domaine juridique, Krishnamurti demeure un étudiant peu intéressé par ses études, malgré la fêrule de ses précepteurs. Il préférera, aux livres sérieux, la lecture de romans policiers et les films de Clint Eastwood. On lui offre biens et argent. Ses disciples sont légions et viennent l'écouter dévotement. Chacune de ses conférences fait l'objet d'une publicité spectaculaire.

Krishnamurti est mal à l'aise dans ce système largement institué par le Mouvement Théosophique.

Dès 1922, en Californie, il connaît une crise spirituelle profonde, une illumination et le début d'une souffrance physique qui ne le quittera plus et qu'il nomme *le processus*. Il va se distancer de plus en plus de la Théosophie. La mort de son frère Nitya, atteint de tuberculose, le surprend en 1925, lors d'un voyage en bateau en direction de l'Inde, malgré des assurances plus ou moins magico-religieuses transmises par les figures dominantes de la Théosophie. Il plonge alors dans une détresse sans fond. Pourtant quand il arrive en Inde, son visage rayonne et il est parfaitement calme. Il a compris ce qui alimentera définitivement son enseignement jusqu'à la fin de sa vie. Dès cette époque, il devient dérangeant pour le Mouvement Théosophique qui ne reconnaît plus son rejeton. Bien que toujours très respectueux envers sa mère Annie Besant, il suit son propre chemin.

En 1929, il prononce le célèbre discours d'Ommen, nom du lieu de la rencontre près du château d'Erde qui lui avait été donné. *«La vérité est un pays sans chemin»* annonce-t-il. Dès 1927, il avait affirmé dans ce même lieu : *«Je redis que je n'ai pas de disciples. Chacun parmi vous est un disciple de la Vérité, si vous comprenez la Vérité et si vous ne suivez pas des individus... La Vérité ne donne pas d'espoir ; elle donne la compréhension...»* Personne n'a le devoir de suivre un gourou, une doctrine, ou de s'installer dans des lieux supposés sacrés, ni de passer par des rituels d'initiation.

Il n'y a pas de méthodes de méditation. Le savoir livresque ne sert à rien quant au devenir spirituel. L'être humain n'a rien à chercher, rien à vouloir, rien à attendre, personne à suivre, pas même Krishnamurti : simplement être complètement attentif à la vie, à ce qui est, d'instant en instant. Il prône une réceptivité totale, une ouverture de l'être au mouvement même de la vie et une mise en doute de toute parole d'autorité sur le plan d'une éducation à dominante de connaissance de soi. Jusqu'à la fin de son existence, il rappellera cette vérité découverte à cette époque. L'essence de son enseignement sera fondée sur le doute et l'épreuve de réalité personnelle.

Sa pratique suit son discours. Il dissout l'Ordre de l'Étoile, quitte la Théosophie et rend les biens qu'on lui avait donnés. Désormais l'organisation qui soutiendra ses actions (conférences et éditions, création de fondations pour la diffusion de son enseignement) sera purement profane et réduite au minimum. Il aura même à entrer dans une bataille juridique avec un de ses anciens proches, Rajagopal, qui, s'occupant de la gestion des éditions, s'était arrangé pour lui faire signer subrepticement un document l'autorisant à s'approprier les livres de Krishnamurti.

Dans la logique sociologique de la constitution de l'habitus, une telle rupture est incompréhensible. Le sociologue de la reproduction ne saurait admettre la parole de Krishnamurti affirmant qu'il n'a jamais été conditionné. L'habitus n'est-il pas une matrice de perception, de représentation et d'action, reproductrices de structures conformes et constituée dans la méconnaissance même de ses conditions d'inculcation, par le truchement d'une institutionalisation de la vie quotidienne et d'agents éducatifs appropriés (Bourdieu et Passeron, 1970) ?

A suivre la sociologie de Pierre Bourdieu, on ne voit pas pourquoi Krishnamurti a pu opérer une telle révolution intérieure. Il était, par excellence, l'homme institué, à l'habitus totalement clos. Figure de gourou exposée à la dévotion des masses, il avait tout à gagner à rester dans un statut aussi confortable. Porté par une organisation adéquate qui contrôlait et sanctionnait le fonctionnement parfait de cet habitus.

Ce qui a déstructuré cet habitus n'est pas explicable par la sociologie, ni même par la psychanalyse. On comprend encore moins si nous nous en tenons phénoménologiquement à la stricte parole de Krishnamurti sur son enfance dans laquelle il n'a jamais éprouvé d'affectation sous les coups ou les brimades. D'aucuns ont proposé de voir dans cet acte, une révolte d'un être soumis aux figures draconiennes d'autorités multiples de la Théosophie. Une sorte de révolte contre le père d'une certaine façon. C'est ainsi que l'interprète Sri Rajneesh, le gourou de Poona (Jan Foudraïne, 1992), contre lequel Krishnamurti s'est souvent élevé. Krishnamurti n'aurait jamais réglé ses problèmes avec l'autorité de la Théosophie. Jusqu'à la fin de sa vie il se serait battu contre des fantômes. Mais Krishnamurti ne s'est jamais révolté contre l'enseignement de la Théosophie. Il a simplement refusé sans le moindre désir de faire des vagues. Il a quitté le Mouvement en parlant, en prononçant une parole authentique sans jeter l'anathème sur les anciens disciples assis à ses pieds du maître. Il s'est retiré de ce jeu truqué dont il avait compris soudain l'anéantissement mondain. Aucune acrimonie dans ses propos. Son affection pour Annie Besant est restée intacte.

Quand il interpellait les disciples spectaculaires (par leur accoutrement) de Sri Rajneesh, qui venaient systématiquement l'écouter lors de ses conférences, il n'exprimait aucune animosité ou rancune. Point de projections imaginaires dans ses remarques. Simplement une question : pourquoi ce besoin de suivre un supposé maître spirituel et de se distinguer ainsi ? Qui suit ce gourou ? Observez et vous comprendrez ce que vous êtes. D'autres comme Catherine Clément, dans son étude sur *la Syncope. Philosophie du ravissement* (1990), suppose qu'il était une sorte de chaman, sans doute à partir des rares moments d'extases qu'il a vécu autour de sa vingt-septième année. C'est méconnaître que Krishnamurti ne parlait pas en état de transe, mais dans un dialogue interactif, le plus souvent, avec un auditoire ou une autre personne. Bien que ses conférences ne soient pas préparées mais largement improvisées, il était dans l'instant, un être particulièrement présent dont la parole, toujours très rationnelle, de plus en plus soucieuse d'étymologie au fil de l'âge, touchait au plus juste, et non une personne habitée par une entité, plus ou moins inconsciente, aux yeux révulsés et articulant des sons d'une voix inhabituelle. Beaucoup d'autres, fins connaisseurs, pensent qu'il était un vrai gourou malgré tout, voire le gourou des gourous (Arnaud Desjardins, *Ma Ananda Moyi*). Un psychiatre travaillant en Inde sur le rapport maître/disciple, Jacques Vigne, tente même de démontrer ce postulat. (J. Vigne 1994).

En vérité, le processus éducatif pour Krishnamurti est justement cette faculté à s'ouvrir au monde sensible, naturel et social, au sein d'une attention vigilante. Pour lui il n'y a rien là d'extraordinaire ou d'exceptionnel. Il s'est toujours défendu d'être un cas mystique car, alors, à quoi son enseignement aurait-il pu servir ? Il a toujours affirmé, au contraire, que tout le monde peut vivre cette joie d'être et rencontrer cet *Otherness* dont il parle dans ses *Carnets* (1988). L'enseignement qu'il donne doit être reçu en profondeur et avec un véritable esprit critique. Rien à voir avec une quelconque croyance ou dévotion. C'est à la faculté intelligente de l'autre qu'il s'adresse. Ce que recherche Krishnamurti dans son interlocuteur, c'est un auteur, le créateur de soi-même, non un *suiveur*, un disciple : une personne qui s'autorise à s'approprier, d'une manière dubitative et expérientielle, une information essentielle pour son propre devenir, même si cette nouvelle conscience de soi, soudainement reconnue, fait disparaître l'illusion d'un moi existentiel et intentionnel séparé du monde. Il n'a cure que des milliers de personnes viennent l'écouter. Il préfère cinq personnes réellement concernées et prêtes à mettre en œuvre ce qu'il propose pour leur propre compte. *Faites l'expérience* est son maître-mot, en entendant par ce terme, une situation de la vie quotidienne et non la mise en place d'un dispositif exceptionnel.

## Krishnamurti, une vie au coeur de la liberté

Je nomme **autorisation noétique** le processus éducatif radical qui achemine le sujet en formation vers la plus haute réalisation de son être-au-monde par l'éveil de l'intelligence. Ce processus est la manifestation de ce que Constantin Fotinas, de l'université du Québec à Montréal, nomme l'«Éducation des Profondeurs» dans son *Tao de l'Éducation* (1990). Selon sa conception, qui m'est très proche, elle s'articule à l'«Éducation Utilitaire» (qui dégénère souvent en Education du Profit) pour aller vers la «Grande Education», horizon d'une conscience qui fait corps avec ce qui est.

Je propose ce terme pour faire comprendre en quoi ce processus est au coeur de la pensée de Krishnamurti.

La noèse est l'acte par lequel on pense et le Noème ce que l'on pense. «Noétique», du grec noëtikos, signifie qui a rapport à la pensée (noèse, du grec noësis). Le terme renvoie ici pour moi à la «pensée du fond» (Grund) dont parle Martin Heidegger dans *Le Principe de raison*. (1983). Il ne s'agit pas des habituels concepts et théories qui nous permettent de discuter et d'argumenter «rationnellement» mais des rapports de sens qui nous font voir, d'une manière toujours allusive, symbolique, notre unicité ontologique, ce que nous sommes fondamentalement par une mise en question permanente de notre supposée identité. Or Krishnamurti nous le répète sans cesse : «nous sommes le monde et le monde est nous» (V.E.68). Il se situe dans une philosophie non-dualiste, celle des philosophes assumant la *via negativa* (Shankara, Maître Eckhart, ou des contemporains comme Ramana Maharshi, Sri Nissargadatta). C'est la raison pour laquelle Krishnamurti est très difficilement compris par les chercheurs en sciences humaines. Peu d'entre eux s'avouent inspirés par une approche non-dualiste de la vie. Doublés par leur culture, enfermés dans une représentation ethnocentrique de la philosophie soi-disant occidentale et liée à la production exclusive du concept (Deleuze et Guattari, 1991), ils inscrivent leurs réflexions dans une pensée systématiquement dualiste mais qui ne s'affirme jamais comme telle.

C'est le cas de presque tous les psychanalystes et sociologues. Ainsi Catherine Clément déclare, à propos de la haine de soi, comme une vérité indiscutable : «Récapitulons. Il n'y a pas d'amour sans haine, réversible, jusqu'au fait divers de la passion jalouse.» (*Le Magazine littéraire*, juillet-août 1994). D'où la quasi impossibilité de poursuivre longtemps une discussion «en contact», dès qu'il s'agit d'examiner la nature de la distinction entre objet et sujet de connaissance. Nous en avons fait l'épreuve récemment lors d'un entretien avec Cornelius Castoriadis à propos de la méditation (J. Ardoino, R. Barbier, F. Giust-Desprairies, 1993). Mais nuanceons notre critique, peut-être qu'Edgar Morin, avec son «Évangile de la perdition» décrit dans *Terre-patrie* (1994), n'est pas très éloigné de ce que je pressens comme une philosophie de l'éducation pour notre temps, à la lumière de Krishnamurti (R. Barbier, 1994).

### Sujet noétique et art de voir

N'entre pas dans l'autorisation noétique qui veut. Il faut d'abord prendre conscience de la logique de nos conditionnements. Krishnamurti n'a de cesse de rappeler la multitude d'emprises qui contraignent nos regards et nos comportements quotidiens. Nous sommes une masse de «mémoires» physique, biologique, psychologique, sociale,

culturelle qui interfèrent et nourrissent nos allant-de-soi. Inutile de tenter de les connaître par une voie régressive et analytique. Ces òmémoiresö sont trop profondément ancrées en nous-mêmes depuis notre naissance et même depuis des générations. Elles constituent notre passé mais également le passé de l'humanité et même le passé de l'univers. Tout savoir s'appuie sur ce òdéjà-connuö, sur ces òmémoiresö dont la vérité n'est que relative et dépendante d'un espace-temps.

La pensée, processus purement matériel, chimique, pour Krishnamurti, n'est faite que de l'utilisation de ce fond de òmémoiresö (V.E. 58-65). Elle n'est jamais neuve. Pis elle est incapable de comprendre ce qui sans cesse surgit dans la vie réelle. La pensée ne peut reconnaître la création permanente de la vie, qui est en même temps destruction. Créant sans cesse une réalité illusoire, elle suscite un désir de sécurité, introuvable en dernière instance (V.E.41-42). La vie en acte détruit tout repère immuable. Elle comprend un mystère irréductible à toute explication mais que chacun appréhende (V.E.48). Il s'ensuit une insécurité permanente facteur d'une peur incontournable liée au temps qui passe et dont on cherche indéfiniment à se garantir. Le savoir, toujours lié au déjà-connu, fait partie de ce système de protection contre la perception directe de l'inconnu (V.E.49, 83). Le temps, c'est le passé qui joue son rôle d'affollement larvé. L'imagination, comme la pensée, fait partie du temps. Elle construit un avenir hypothétique où le òdevoir êtreö remplace le òce qui estö. Toute communication vraie est impossible, engluée dans une coulée d'images de l'autre et de soi-même (V.E.71, 80).

La pensée - exception faite d'une pensée fonctionnelle, instrumentale nécessaire à la vie usuelle - empêche ainsi l'accès à la connaissance authentique par l'imposition de toute une série de comparaisons, de contrôles, de mesures et de compétitions. Il s'ensuit une vie pleine d'émotions paralysantes liées au désir, au manque, à la jalousie, à l'avidité, à la haine. La souffrance fait ainsi bon ménage avec le plaisir, dans une course rétroactive sempiternelle. La liberté ou l'amour, habituellement évoqués, ne sont qu'une suite d'aliénations quotidiennes méconnues. Pensée, passé, imagination contribuent dans leurs effets psychologiques et sociaux à renforcer le désordre du monde. Toutes les figures d'autorité, tous les gourous sont là pour masquer la logique du conditionnement (V.E.144-145, 172) et Krishnamurti lui-même sait qu'il n'est pas préservé de ce type de projections à son égard. (V.E.138-143). La doctrine de la réincarnation fait partie de ce système imaginaire (V.E.157).

Dans cette perspective, la mort est l'horreur absolue. On va l'écarter, la nier, par tous les moyens car la mort est l'abolition du temps sous sa forme de mouvement de la pensée (V.E.197). Ce faisant on ne fait qu'en accentuer la contrainte absolue. Le social prolonge ce qui se joue au niveau individuel car en fait il n'existe aucune séparation entre réalité, imaginaire, individu et société (V.E.162). Le révolutionnaire veut changer la société mais reproduit la logique des conditionnements dont il est porteur. Les lendemains qui chantent produisent sans cesse des larmes de sang. Le monde s'enfonce ainsi dans une tragédie de plus en plus évidente sous les discours de bonne volonté. Si Krishnamurti prend la parole, c'est qu'il y a urgence et que rien ne va plus (V.E.84). C'est aussi simplement parce qu'il est un être parlant - un òparlêtreö dirait J. Lacan - comme la fleur offre son parfum au monde (V.E.164).

### **La révolution du réel**

Que nous dit-il ? La Vérité n'a pas de chemin. L'être humain est sans boussole, mais il peut être òprésentö à lui-même et au monde (V.E.140). Il n'a aucun maître à suivre pour comprendre ce qu'il est en réalité. Il n'y a pas de méthodes, pas de

techniques. Toute méditation assise, debout ou couchée n'est qu'un artifice exprimant un état d'esprit animé par la fragmentation de ce qui est. Il s'agit pour lui simplement d'apprendre l'art de voir et d'écouter ce qui est, sans chercher à comparer, à imaginer, à rationaliser, à accumuler (V.E.175). Voir et écouter le désordre de la pensée non instrumentale, rétablissent l'ordre fondamental du monde (V.E.174). Pour vivre cette attitude nouvelle, aucun moment, aucun dieu, ni aucun lieu ne sont privilégiés (V.E.179). Plus encore, il n'y a aucun effort à faire, aucune intention à mettre en oeuvre. Simplement être là, avec passion, dans un état de présence attentionnée et instantanée au monde environnant et à soi-même.

La pensée est soluble dans l'instant. Mais elle résiste parce qu'elle a õpeur de ne pas penserõ dit Krishnamurti (V.E.77). La peur est un mot qu'un regard fait flamber. Il s'agit de sortir du système des oppositions de la pensée aristotélicienne (V.E. 62) : l'amour ou la haine, la vie ou la mort, le plaisir ou la souffrance, dieu ou l'athéisme ; sans toutefois réinventer un nouvel impérialisme heuristique avec une option õdialectiqueõ de la vie.

Ainsi vouloir être õnon-violentõ implique, ipso facto, la catégorie méconnue de la violence. Avant tout, nous avons à voir la violence et tous ses effets pernicieux. õÊtre unõ avec la violence pour l'épuiser dans la vision de sa réalité. õÊtre unõ avec la mort relève de la même perspective (V.E.154-156).

Voir et écouter dépassent toutes les catégories dichotomiques qui s'écroulent comme des cendres bleuies. Krishnamurti, dans son for intérieur, n'est pas plus hindou, ou chrétien, ou musulman ou athée qu'il n'est communiste, capitaliste ou Américain, Indien, ou Européen.

Alors seulement le cerveau disponible, réceptif, compréhensible par l'affirmation d'un õpostulat empathiqueõ comme le propose en conclusion d'une étude sur l'émotion, un psychophysiologue contemporain (Jacques Cosnier, 1994), peut prendre conscience de sa nature et rencontrer un autre espace-temps, un ailleurs absolu, qui pourtant a toujours été présent dans notre monde, en nous-même. Krishnamurti nomme cette bénédiction l'õOthernessõ, l'Autreté (R. Barbier, 1992). L'être humain découvre vraiment ce qu'est l'amour indissolublement uni à la mort et à la création. Un amour/compassion intense qui saisit la beauté des choses et des êtres et comprend le sens de la souffrance (V.E.153). Un *éveil de l'intelligence* (1980) comme il le nomme qui permet la véritable communication des interlocuteurs (V.E.28). L'intelligence, selon Krishnamurti, n'est pas construite et n'a pas de paliers, d'étapes ou de moments exceptionnels pour s'exprimer. Ce n'est ni l'intelligence de Jean Piaget, ni la mesure du Q.I. de Binet et Simon, ni celle des surdoués de Rémy Chauvin. Elle est simple constatation, à partir d'une õvision pénétranteõ, de la totalité interactive du monde. Ce qui permet de reconnaître immédiatement le vrai et le faux (V.E.26 ss., 186). Si elle se sert de la õpenséeõ comme d'un instrument, elle la transcende.

Elle voit instantanément la dynamique complexe de la vie et distingue la réalité pensée, de la vérité. Elle agit en conséquence, dans une conscience-acte, une **action juste** (V.E.59). L'être éveillé à l'intelligence ne saurait être en contradiction avec lui-même. Si le monde, dans sa réalité, lui pose des questions, il les résout immédiatement et sans résidu. Il ne choisit pas, il agit avec assurance et en connaissance (V.E. 177). C'est pourquoi il n'a pas de rêve selon Krishnamurti (V.E. 180). L'être de l'intelligence est õpassionnéõ, non pas au sens d'une passion aveugle et destructrice, mais au sens d'une intensité existentielle de chaque instant. Voir et écouter supposent une surprise permanente au surgissement du monde, à l'imprévu. La vie devient d'une



coloration sans pareille, d'une intensité remarquable. Sa profondeur ne cesse de s'approfondir. L'être se gravifie si j'ose ce néologisme. Il est à la fois au plus joyeux de soi-même et gravement lucide. La joie n'exclut pas la peine, bien au contraire. La peine est la compassion vécue à l'égard de toute la souffrance du vivant. L'être de l'intelligence connaît la solitude radicale au coeur même de sa reliance. Pour lui la solitude arrache le bleu des images.

Rien n'est jamais identique. La reproduction n'est qu'un effet d'optique pour le non-voyant. Création et destruction sont dans une boucle rétroactive permanente pour l'homme de l'intelligence. Les livres ne donnent aucunement accès à l'intelligence. Ils ouvrent sur le savoir, qui est relatif et, comme l'affirme le physicien David Bohm, n'éclaircit pas le mystère (V.E. 51). Ils font voir et décrivent en nommant une partie du monde, certes, mais un peu comme l'aveugle de naissance soutient que la patte d'un éléphant est un arbre. Nommer n'est pas connaître. Observer vraiment supprime l'observateur et la chose observée. Seule demeure l'observation intemporelle et sans nom qui est l'intelligence même en acte (V.E. 186).

La connaissance portée par l'intelligence est un trou dans le savoir. Elle ouvre, par le silence, une fente dans ce qui était considéré comme plein, universel, absolu. Elle fait chanter l'ignorance du non-savoir. Elle bouscule les certitudes blindées ou étoilées. L'intelligence est sans repos et pourtant elle est la sérénité même. Elle dégage une énergie libre incroyable. Force fougueuse des profondeurs et majesté de la quiétude tout à la fois comme disait le vieux sage taoïste.

L'être de l'intelligence mène, dès lors, des actions sans attachement. Sa façon de vivre change le monde parce qu'il est le monde. Cette conception rejoint les thèses de la phénoménologie et de l'ethnométhodologie. Les formes de sociabilité ne sont pas des abstractions. Elles sont construites par des personnes concrètes. Et même si elles ont leur logique interne, explorée par le sociologue, qui trop souvent les hypostasie, elles ne vivent que par l'action quotidienne de chacun d'entre nous. Si nous changeons notre regard sur elles-mêmes et notre action, nous changeons leur devenir, nous transformons leur être. *«La liberté, c'est de dire la vérité, avec des précautions terribles, sur la route où tout se trouve»* écrit le poète français René Char.

Il s'agit bien de cette **liberté** là dans la conception de l'homme de l'intelligence chez Krishnamurti. La liberté ne peut être vécue que dans l'amour qui est aussi mort et création. Une liberté qui n'est référée à aucun garant métasocial, aucune valeur transcendante. Une liberté qui surgit au coeur même du réel par une vision et une écoute pénétrantes. Etre libre est inhérent au fait de voir et d'écouter. La liberté est le joyau de l'intelligence. Elle est d'essence ontologique. Elle est donnée d'avance pour qui sait voir. Aucune prison, aucun embrigadement n'empêcheront jamais ses possibilités dissidentes. Krishnamurti, en authentique libertaire, parle non de révolte, autre face de l'attachement inconscient, mais de **refus**. La liberté est le champ des possibles de tous les refus nécessaires. Aujourd'hui ils sont innombrables, et c'est pourquoi il y a urgence à parler et à agir pour Krishnamurti.

Seul l'être de l'intelligence, c'est-à-dire l'homme de la liberté, peut **dépasser la peur** et son besoin sécuritaire. Il en voit immédiatement la logique interne même s'il en subit les premières secousses émotionnelles sub-corticales, par l'action spontanée du thalamus visuel sur le système amygdalien (Joseph Ledoux, 1994). Etre dans l'intelligence du monde n'évite pas d'avoir peur d'un chien enragé, mais elle déclenche immédiatement l'action juste en situation.

Par contre la peur purement psychologique, celle qui résulte de l'imaginaire, liée peut-être plus aux représentations et au influx du cortex visuel, est vue et déposée ainsi dans la décharge des illusions.

### Quid de l'autorisation noétique à partir de la philosophie de Krishnamurti ?

L'autorisation noétique chez un être humain devient, dans cette problématique, **un processus d'intelligence ou d'autoéducation radicale qui, d'instant en instant, par une permanente attention à ce qui est, débouche sur la plénitude de l'être-au-monde.** Le sujet éducatif est avant tout un sujet en éco-auto-formation. Non que l'autre n'intervienne pas dans son devenir, bien au contraire, mais il est situé dans un environnement social, psychologique, culturel, déterminé et élucidé. La personne a le dernier mot sur sa propre conscience, souvent à partir de remarquables *ö*flashes existentiels (R. Barbier 1995)..

#### BIBLIOGRAPHIE

- ALLEAU (R.), 1977, *La science des symboles*, Paris, Payot
- ANCELIN-SCHUTZENBERGER (A.), 1985, *Vouloir guérir, aide au malade atteint d'un cancer*, Paris, Erès, La Méridienne
- ARDOINO (J.), 1977, *Education et politique, propos actuels sur l'éducation II*, Paris, Gauthier-Villars ; 1993 (avec R. BARBIER et F. GUIST-DESPRAIRIES), Entretien avec Cornelius CASTORIADIS, Paris, *Pratiques de Formation/Analyses*, L'approche multiréférentielle en formation et en sciences de l'éducation, Université Paris 8, Formation Permanente, n° 25-26, avril 1993, 43-63
- ASSOCIATION DES ENSEIGNANTS ET CHERCHEURS EN SCIENCES DE L'EDUCATION, *Sciences anthropo-sociales, Sciences de l'Education*, Actes du Colloque National, 16-18 septembre 1983, Paris, deux volumes, 1983 (AECSE, 2 rue Chauchat, 75009 Paris)
- BARBIER (R.), 1985, Champs du social et méthodologie d'action, in *POUR*, n°100, février-mars, experts et militants: la cohabitation, pp.93-100
- BARBIER (R.) 1983, La création en éducation, in *LE 3<sup>e</sup> MILLENAIRE*, Paris, n° 11, L'impasse éducative, pp.34-43
- BARBIER (R.), 1977, *La recherche-action dans l'institution éducative*, pp.63-84, Paris, Gauthier-Villar
- BARBIER (R.), 1984, *L'implication et l'imaginaire*, communication au Colloque des Enseignants et Chercheurs en Sciences de l'Education, 16-18 septembre (cf note 8)
- BARBIER (R.), 1991, Krishnamurti, une approche radicale pour la recherche contemporaine en éducation, *Pratiques de Formation/Analyses*, Université Paris 8, Formation Permanente, n° 21-22, Le devenir du sujet en formation, l'influence des cultures *ö*autres *ö*qu'occidentales, 193-226 ; 1994, Edgar MORIN, L'ouverture multiréférentielle et l'éducation, Congrès de l'A.F.I.R.S.E., Aix-en-Provence, mai ; 1997, *L'approche Transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, 357 p.
- BAUDRILLARD (J.), GUILLAUME (M.), 1994, *Figures de l'altérité*, Paris, Galilée, (Editions Descartes, 1992)
- BOURDIEU (P.), CHAMBOREDON (J-C.), PASSERON (J-C.), 1973, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton/Bordas, (réed)
- BOURDIEU (P.), PASSERON (J-C.), 1970, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Editions de Minuit.
- BROSSE (M-T.) Dr., 1984, *La Consigne-énergie, structure de l'homme et de l'univers. Ses implications scientifiques, sociales et spirituelles*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Editions Présence
- BUBER (M.), 1969, *Le je et le tu*, Aubier-Montaigne
- CASTORIADIS (C.), 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil
- CASTORIADIS (C.), 1986, *Domaines de l'homme. Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil
- CHANGEUX (J-P.), 1983, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard
- CHAR (R.), 1983, *Oeuvres complètes*, Paris, La Pléiade, Gallimard
- CLEMENT (C.), 1990, *La Syncope. Philosophie du ravissement*, Paris, Grasset; 1994, La haine de soi, Magazine Littéraire, juillet-août
- COSNIER (J.), 1994, *Psychologie des émotions et des sentiments*, Paris, Retz
- CROSSMAN (S.), FENWICK (E.), 1981, *Le Nouvel Age*, Paris, Le Seuil

Groupe de Recherche sur l'Enseignement de Krishnamurti (G.R.E.K.), Sciences de l'éducation, Paris 8, janvier 1995

- DELEUZE (G.), GUATTARI (F.), 1991, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit
- DIENER (I.), SUPP (E.), 1982, *Ils vivent autrement*, Paris, stock 2
- FERGUSON (M.), 1981, *Les enfants du Verseau ,pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy
- FERRUCCI (P.), 1982, *La psycho-synthèse*, Paris, éditions Retz
- FOTINAS (C.), 1990, *Le Tao de l'Éducation*, Montréal, Les éditions Libre Expression
- FOUDRAINE (J.), 1992, *KRISHNAMURTI, RAJNEESH, C.G. JUNG*, Paris, Le Voyage Intérieur,
- FOUERE (R.), 1985, *La révolution du réel. KRISHNAMURTI*, Paris, Le Courrier du Livre
- FROMM (E.), 1975, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Robert Laffont
- GROF (S.), 1984, *La psychologie transpersonnelle*, Monaco, éditions du Rocher
- et (en collaboration avec Joan HALIFAX), *La rencontre de l'homme avec la mort*, Monaco, éditions du Rocher, 1982
- GUATTARI (F.), 1970, *Transversalité et psychanalyse*, Paris, F. Maspero
- HEIDEGGER (M.), 1983, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, coll. Tel
- KRISHNAMURTI (J.), 1980, Paris, *L'éveil de l'intelligence*, Stock-plus.; 1988, *Carnets*, Monaco, Editions du Rocher ; 1990, *La Vérité et l'événement*, Monaco, Les Editions du Rocher.
- LEDOUX (J.), 1994, *Emotions, mémoire et cerveau, Pour la science*, n° 202, août., 50-58
- LOURAU (R.), 1978, *L'Etat-inconscient*, Paris, les éditions de minuit
- LUTYENS (M.), 1982, *KRISHNAMURTI. Les années de l'éveil*. Plazac 24380, Arista (distribué par Dervy-Livres) ; 1984, *KRISHNAMURTI Les années d'accomplissement*, Plazac, Arista ; 1989, *KRISHNAMURTI. La Porte ouverte*. Plazac, Arista ; 1994, *Vie et mort de Krishnamurti*, Amrita
- MAC GREGOR (D.), 1971, *La dimension humaine de l'entreprise*, Paris, Gauthier-Villars
- MORIN (E.), KERN (A-B.), 1994, *Terre-patrie*, Seuil
- OTTO (R.), 1969, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, petite bibliothèque Payot
- PAGES (M.), BONETTI (M.), De GAULEJAC (V.), DESCENDRE (D.), 1979, *L'emprise de l'organisation*, Paris, PUF
- PERLS (F.S.), 1972, *Rêves et existence en Gestalt thérapie*, Paris, Epi, et Marie PETIT, 1984, *La Gestalt, thérapie de l'ici et maintenant*, Paris, ESF
- PRIGOGINE (I), STENGERS (I.), 1981, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard
- ROBIN (R.), 1988, *De l'improvisation à l'autorisation, une dynamique de formation et d'autoformation*, Paris DEA, Université de Paris VIII, Sciences de l'Éducation
- Socio-psychanalyse*, petite bibliothèque Payot, n° 1-9
- SCHUR (M.), 1982, *La mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, coll. tel
- SILEX, 1980, *La sensibilité écologique*, n° 18-19, Grenoble, B.P.812 RP, 38035 Grenoble cedex
- TODD (E.), 1983, *La troisième planète*, Paris, Le Seuil
- TOFFLER (A.), 1982, *La troisième vague*, Paris, médiations, Gonthier-Denoël
- VIGNE (J.), 1994, *KRISHNAMURTI était-il un gourou ?*, article inédit, G.R.E.K.
- WITTGENSTEIN (L.), 1986, *Tractatus logico philosophicus*, Paris, Gallimard, coll. Tel , (1961)