

Introduction

La technologie de pointe, les exploits remarquables dans le domaine de l'ingénierie, des nanotechnologies, de l'informatique, de la biologie, ne cessent de repousser les contraintes naturelles qui pèsent sur la maîtrise humaine de la vie et de l'univers physique — en mettant à contribution les applications de plus en plus sophistiquées des savoir-faire élaborés dans les ateliers, les laboratoires et les centres de recherche du monde entier. Or, on oublie souvent que ces savoir-faire susceptibles de déplacer sans cesse les confins entre nature et culture, entre ordre social et ordre biologique, entre sphère psychique et ordre physiologique, sont bel et bien à l'œuvre dans d'autres terrains aussi, lesquels relèvent des sciences humaines et sociales. L'écran opaque représenté par l'opposition épistémologique sujet/objet ou nature/esprit — renforcée depuis la révolution scientifique, relancée par les Lumières d'abord, le positivisme ensuite — a certes empêché pendant longtemps de penser autrement que sous la forme d'un dualisme principiel et conceptuel les relations pratiques que l'homme entretient avec la nature et avec lui-même.

Or, d'autres *modi operandi* existent pourtant. Leurs effets se caractérisent par un degré de matérialité peut-être moins "dense" que celle des résultats des savoir-faire appliqués employés, par exemple, dans les productions économiques mais ces *modi* ne s'en prêtent pas moins, voire tout aussi bien, à une analyse ergologique analogue, laquelle appelle la mise en lumière de leurs principes et logiques internes. Il s'agit des *modi operandi* qui ont pour objet le corps et le psychisme, et que les cultures et les individus élaborent à des fins *autopoïétiques* en vue de s'assurer la maîtrise pratique de leurs relations réciproques ainsi que des relations qu'ils entretiennent avec la nature.

Rappelons, en un bref historique, les circonstances qui sont à l'origine de ce collectif consacré aux techniques de l'esprit et du corps dans les deux Amériques.

En 2004, l'université de Lausanne rattachait à la chaire "Traditions religieuses marginalisées et transversales" — que j'ai l'honneur d'occuper — un programme ambitieux et original. Il s'agissait de créer simultanément une formation dite "postgrade", destinée aux étudiants suisses et étrangers, et d'impulser une recherche de longue haleine, en lien avec cette formation, recherche consacrée à l'étude historique et anthropologique des expressions historico-religieuses au sein desquelles on observe la présence de ce qu'on appelle les "états psychiques dissociés".

Cette formation et cette recherche avaient pour objet d'interroger l'origine et les formes du recours institutionnalisé aux états altérés de la conscience en divers contextes civilisationnels et diverses sphères d'application. Le programme s'était ouvert aussi à l'étude de pratiques et d'institutions non exclusivement magico-religieuses, mais également esthétique-artistiques, pédagogiques, thérapeutiques. Dans cette entreprise se trouvèrent mobilisés plusieurs savoirs et compétences : histoire, sociologie, anthropologie, histoire des religions, philosophie, psychiatrie, psychothérapie, parapsychologie, qui se trouvèrent convoquées dans le but d'apporter des éclairages sur les phénomènes étudiés. Ces éclairages visaient principalement un double objectif. D'abord, mettre au jour la fonction culturelle du recours à des états dissociés, ensuite comprendre quel type d'efficacité se trouve en jeu lorsque l'on fait appel à de tels états. Malgré le spectre élargi des disciplines mobilisées, les approches de type historique et culturel se trouvèrent privilégiées comme fédératrices de la recherche.

Cette option a entraîné la prise en compte de deux paramètres nouveaux. D'une part, l'*appréciation*, historiquement et socialement déterminée, formulée par les cultures à propos des états psychiques altérés : ils se trouvent tantôt stigmatisés et méprisés, tantôt promus et encouragés, selon les civilisations, les époques, les classes sociales, les groupes ethniques, en bref, les nombreux domaines dans lesquels de tels états sont mis à contribution. D'autre part, le type de stratégies culturelles déployées au niveau institutionnel, pour contrer, voire promouvoir et exploiter, la dissociation psychique par des moyens tant psychiques (ascèse, autohypnose, isolement, méditation) qu'artificiels (drogues, danses, musiques,

stimulations visuelles, etc.). L'articulation réciproque de tous ces paramètres devait aboutir à fournir une réponse à deux problèmes majeurs, difficiles à éluder. À savoir, le problème de la *relation entre dissociation psychique et logiques symboliques engagées dans certaines pratiques culturelles à vocation autopoïétique* et celui des *raisons de l'efficacité* du recours à la dissociation psychique.

Dans cette première étape de la recherche, nous avons privilégié une lecture faisant de la dissociation psychique un état exploitable en vue de la construction, réparation et reconstruction, reprogrammation, tant des institutions que des individus. Cette première exploration a cependant laissé sans réponse définitive une série de problèmes-limites, situés en dehors des problématiques historiques et socioculturelles initialement privilégiées. Ainsi, des questions comme le rapport entre dissociation psychique et nature des dispositifs symboliques censés provoquer cette dissociation (ou en tirer profit) mais également, la nature des facteurs efficients activés par l'usage des états dissociés dans des cadres historico-religieux. De fait, de telles questions imposaient une ouverture à des problématiques relevant moins des sciences humaines et sociales que des sciences de la vie (comme l'éthologie, la psychophysiologie, la psychologie de la perception, la psychiatrie, la parapsychologie, la biologie). Il s'agit bien là, en effet, de problématiques qui touchent à la nature même du psychisme humain, c'est-à-dire à son mode de fonctionnement et à son écologie à ses relations étroites avec la vie symbolique, laquelle s'enracine, sans solution de continuité, dans le biotope culturel et historique des individus et des groupes à la "nature" même de la culture humaine, dont les ressources et les potentialités peuvent être difficilement considérées, dans leur genèse et leur développement, comme indépendantes de celles qui sont à l'œuvre dans le domaine du vivant, dont elles partagent certaines logiques et principes structurants.

Pouvait-on envisager la culture comme un système plastique d'émergences, d'adaptation, et de réponses, un système capable d'auto-organisation, d'autoréparation et de recadrage rendus possibles par la mise à contribution de régimes psychiques divers ? De régimes psychiques divers dont chacun est caractérisé par des degrés d'"individuation" variables, susceptibles de reconfigurer le système global sous la pression d'occurrences critiques et de changements imprévus ? D'où, alors, la culture tire-t-elle sa capacité de

se reprogrammer, de s'ajuster, de se réparer sans cesse ? D'où jaillit, et comment fonctionne, ce savoir-faire dont font preuve les individus et les groupes, et qui leur permet de cultiver intentionnellement le déphasage, la désindividuation, la crise et la dissociation non intentionnels qui ont justement pour but de contrer les risques que font encourir des interactions violentes avec les événements ? Quel rôle jouent la *mimesis*, la *dramatisation* et la *fiction* dans les processus d'exploitation culturelle des états dissociés ? D'où les élaborations fictionnelles, auxquelles les humains ont recours, tirent-elles leur pouvoir de susciter des effets transformationnels et réparateurs bien réels, de l'ordre de la factualité ?

L'acquis le plus important de notre entreprise est dû au positionnement théorique qui devait guider notre effort et qui, sans renoncer à une approche interdisciplinaire, se proposait de rester fidèle aux questionnements des sciences sociales. Ainsi fûmes-nous amenée à privilégier l'option constructiviste, susceptible à nos yeux de réconcilier sciences de l'homme et sciences de la vie grâce à un paradigme qui, précisément, offrait des alternatives au dualisme épistémologique esprit/nature, monde subjectif /monde objectif. Un colloque, organisé en 2005 à l'université de Lausanne, permit d'affiner ultérieurement les outils théoriques et méthodologiques de notre réflexion, et finalement un travail de synthèse parut en 2006, sous le titre *La Fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*. En toile de fond de l'ouvrage, quatre axes se dégagent : a) Le constructivisme ; b) La notion d'"orthopratique", comprise comme forme d'action correctrice soumise à de strictes règles procédurales ; c) la notion, d'origine pragmatiste, d'*ethopoïesis*, qui comprend actions, discours et institutions socioculturels comme "pratiques constructrices" du monde et de soi-même ; d) la relation entre états psychiques dissociés et orthopratiques de diverses natures.

Ces quatre axes avaient rendu possible, dans l'ouvrage, le rapprochement de spécialistes de traditions culturelles diverses. Indépendamment les uns des autres et chacun à sa manière, ils n'en semblaient pas moins suivre une direction commune. Pensée du jeune Karl Marx, constructivisme sous-tendant les travaux d'Isabelle Stengers, hypnose d'orientation eriksonienne, thèses de l'historien des religions Ernesto de Martino, et certaines perspectives contemporaines présentes au sein des sciences de la vie — autant de mouvances que la conjoncture culturelle et politique incitait à réin-

terroger, et desquelles se dégagèrent des dénominateurs communs. Toutes rompent en effet à la fois avec le subjectivisme des philosophies de la conscience et avec le scientisme ; elles redonnent une centralité nouvelle à la *praxis*, comprise comme le lieu de construction du monde et du sujet ; elles considèrent les processus cognitifs comme des “orthopratiques” qui construisent en même temps l’ordre du monde et l’ordre humain (phénomène que Bertrand Méheust appelle le « décrire-construire ») ; elles mettent en question l’idée de “rupture épistémologique”, selon laquelle le regard scientifique surplomberait de par sa nature le monde-objet elles font ressortir la nature “technique” et “efficace” des savoirs et des savoir-faire humains, y compris ceux de nature symbolique, libérés du halo de savoirs initiatiques, abstraits et spéculatifs. Ces savoirs et ces savoir-faire technico-symboliques, transmissibles par l’apprentissage, représentent autant de constructions résultant d’un véritable travail effectué sur une nature qui résiste aux efforts d’humanisation — une nature incarnée par le corps lui-même ou par le psychisme, individuel et collectif, dont les “errances” échappent parfois à la discipline que les humains leur imposent.

Les auteurs ayant participé au présent volume, fruit d’une étape ultérieure de la réflexion entamée depuis huit années, semblent partager l’idée que l’activité matérielle et symbolique, par laquelle l’homme historique tente de ménager les résistances rencontrées sur son chemin, apparaît réglée par une véritable “écologie” le confrontant sans cesse à ce qui, appréhendé comme “nature”, se situe à l’extérieur des frontières mobiles du monde social — ce qu’on appelle “nature” ne désignant pas autre chose que ce qui provisoirement résiste, reste inutilisé et désinvesti par l’activité humaine. L’exploité et l’inexploité, l’utilisé et le non-utilisé, l’humain et le non-humain font donc tous partie du même “biotope” — ces polarités étant constitutives d’une seule et même réalité dont les confins sont en réorganisation constante. L’univers historique des rapports sociaux et des institutions humaines (matérielles et immatérielles), ainsi que l’univers réglant les processus psychovitaux, seraient en somme soumis, pour maints auteurs présents dans ce volume, à un phénomène de coémergence et de codéveloppement, ou de cogenèse et de coévolution simultanés, dont le moteur est fait de tensions, de ruptures critiques, de situations contradictoires ou conflictuelles.

C’est ainsi que la thématique du présent volume se décline autour de quatre axes principaux.

Le premier est la *nature technique, pratique et appliquée*, de ces institutions de nature symbolique qui fonctionnent telles de véritables technologies du corps et de l'esprit (comme mythes, rites, dramatisations liturgiques, pratiques corporelles, exercices de mémorisation des savoirs, exercices spirituels et schèmes pédagogiques, etc.).

Le deuxième est le rôle moteur des *tensions*, des *crises* et des *déphasages* de l'ordre et de l'équilibre. Il s'agit d'étudier l'émergence, le fonctionnement et les usages locaux des dispositifs techniques à l'œuvre dans les processus d'autoréparation et de réagencement des systèmes socioculturels, psychiques et biologiques en tension. C'est dans ce droit fil que, dans son récent essai consacré à la crise écologique, Bertrand Méheust rappelle à juste titre la pertinence de la notion de « saturation » dont fait usage le philosophe Gilbert Simondon pour rendre compte des changements qui s'effectuent au sein des systèmes complexes, biologiques, sociologiques, psychiques et culturels.

Quant au troisième, Gilbert Simondon avait réfléchi, comme on sait, non seulement sur le principe de « saturation » gouvernant les transformations endogènes et les interactions entre le domaine de la matière vivante et le monde psychoculturel, mais également sur les origines des formes. Plus précisément, sur les processus ontogénétiques, psychiques et socioculturels aboutissant à l'« individuation », comprise comme la condition préalable de toute forme de vie, tant biologique que psychique et culturelle. « La réalité spirituelle ne peut pas être créée par une simple négation du vital », affirmait-il dans les années 1950, en recourant à la notion d'« ontogenèse » pour souligner le caractère de « devenir de l'être », la capacité que l'être a de se déphaser par rapport à lui-même, de se résoudre en se déphasant — l'individuation résultant, justement, de tensions dynamiques entre équilibre et déséquilibre ¹. Le processus d'individuation décrit par Simondon est transférable en d'autres domaines que celui des sciences biologiques et psychiques, jusqu'à révéler son efficacité heuristique dans celui des processus de création symbolique des formes culturelles, considérées dans les rapports qu'elles entretiennent avec les dynamiques psychiques qui les sous-tendent. Les objets culturels à partir desquels ces processus d'individuation-cristallisation de formes peuvent être observés sont multiples. Ainsi, dans l'activité mythopoïétique et les processus de personnification mythique, la *mimesis* liturgique, l'idéologie magique de la fascina-

tion, la dramatisation rituelle, le dédoublement de la “personne magique”, etc.

L’ouverture à une telle perspective implique que le psychisme lui-même soit pensé comme un processus dynamique qui, par embranchements et spécialisations successifs, procéderait, à partir de stades préindividus ou moins spécialisés, vers des formes de plus en plus individuées, complexes et conscientes. Une telle conception quasi physiologique du psychisme revient à poser que l’activité psychique prolonge réellement — et non pas métaphoriquement, sur la base d’une simple homologie structurale — les autres formes d’activité vitale qu’elle intègre et dépasse à la fois. D’où, également, une autre manière d’envisager le symbole et l’activité symbolique. Les symboles, en effet, au lieu de signifier sur le plan métaphorique ou conventionnel la réalité qu’ils sont censés représenter, contiennent et prolongent sous une forme immédiate cette réalité dont ils constituent l’expression (ils *sont* cette réalité même).

Le quatrième et dernier axe porte sur les notions de *mimesis*, de *dédoublement* et de *dramatisation* — et sur le rôle joué par ces phénomènes dans les dispositifs de réorganisation des systèmes en tension, en phase de reconfiguration. De tels dispositifs se calquent souvent sur des schèmes comportementaux qui reproduisent artificiellement le phénomène spontané à l’origine du déphasage et/ou du désordre. Ces schèmes semblent en effet reposer sur la *mimesis*, la *dramatisation* et le *dédoublement* des facteurs de désordre et de crise. Ces trois figures se prêtent à être interrogées en tant que modalités d’action paradoxales, lesquelles semblent reproduire, sous forme d’écho passif, un ordre extérieur à l’agent lui-même mais finissent par ouvrir à celui-ci des espaces opératoires nouveaux, susceptibles de profonds effets transformationnels. Le paradoxe d’un agir et d’un créer “sans créer” et “sans agir”, le “scandale” de la production d’effets réels moyennant des actions “déréalisées”, constitue lui aussi un motif de réflexion.

Cette approche des techniques de l’esprit et du corps dans les deux Amériques a pour effet de désubstantialiser, en somme, le sujet et l’objet, la nature et la culture, pour privilégier l’état de tension critique qui aboutit à leur cristallisation. En effet, une morphologie dynamique de ces pratiques culturelles, saisies en train de se constituer, permet de compléter une approche morphologique de ces mêmes techniques, laquelle ne s’intéresse qu’aux formes stables de celles-ci. L’approche morphogénétique, en

revanche, pourrait être en mesure de rendre compte des créations et des changements, tant intradividuels que socioculturels, observables dans de telles pratiques, changements qui s'effectuent dans une zone qui n'est ni celle de l'individu, objet de la psychologie, ni celle de la société, objet de la sociologie, mais dans ces interstices et interfaces préindividuels que l'une et l'autre disciplines n'ont eu que trop tendance à laisser de côté.

Travailler sur ce champ interstitiel, sur ce terrain instable, représente un défi pour les sciences des religions et l'anthropologie, car il s'agit ici d'interroger cette zone antérieure à la création du sujet et de l'objet. Chercher à cerner le pré-individuel, l'informe, le potentiel en train de se précipiter dans une forme historiquement actualisée, est lourd d'implications. De fait, faute de poser une conscience au départ, on risque de tomber dans l'objectivisme et, par voie de conséquence, dans le naturalisme. Il reste que si une philosophie de la nature paraît bien se profiler derrière un tel programme, l'usage de la notion de nature est ici, il faut le rappeler, bien différent de ce qui viendrait connoter une réalité objective, de laquelle seraient exclues les particularités de la conscience et du discours. Ce dont il s'agit bel et bien, c'est d'étudier les rapports que la création entretient avec la sphère du pré-individuel — ou, si l'on préfère, ce qui relie les états psychiques moins différenciés et conscients à l'actualisation des possibles et à l'élargissement des potentialités éthopoïétiques.

En somme, on pourrait tenter d'ébaucher une réponse à la question suivante : quels seraient, méthodologiquement parlant, les éléments constitutifs de notre approche dynamique et dialectique d'inspiration explicitement "constructiviste" ? Cette approche rompt avec les définitions essentialistes des phénomènes (religion, magie, culte, etc.). Elle vise à réhabiliter l'idée de culture humaine comprise comme *éthopoïesis*, ou ensemble d'orthopratiques considérées comme "savoir-faire", "compétence" — et non pas comme savoir théorico-abstrait, "vision du monde", "croyance", ou ensemble d'attributs spirituels. Elle s'intéresse aux aspects techniques des cultures, y compris aux expressions de la vie mythico-rituelle, qui est une "technique" dont il s'agit justement de dégager la logique et la fonction autoconstructrice et autoréparatrice ; de fait, les "techniques" sont quelque chose qui s'apprend et se transmet — en l'occurrence, c'est un bien dont l'accès est démocratique. Enfin, elle organise la réflexion autour de l'idée d'efficacité, comprise comme

“art d’agir” transmissible tel quel, et parallèlement préfère explorer les potentialités anthropologiques et politiques de l’*éthopoïesis* plutôt que répertorier les formes finies de l’humain.

Comme le disait Antonio Gramsci, le véritable objet de la philosophie, « ce n’est guère ce que l’homme est, mais ce que l’homme peut devenir ». Les orthopratiques dont il est question dans les pages qui suivent relèvent, précisément et prioritairement, de ce travail de redéfinition permanente de l’humain.

Silvia Mancini

NOTE

1. « Pour penser l’individuation (des formes physiques, vitales, psychiques et psychosociales), il faut considérer l’être non pas comme substance, ou matière ou forme, mais comme système tendu, sursaturé, au-dessus du niveau de l’unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être adéquatement pensé au moyen du principe du tiers exclu [...]. L’unité et l’identité ne s’appliquent qu’à une des phases de l’être, *postérieure* à l’opération d’individuation [...] elles ne s’appliquent pas à l’ontogenèse entendue au sens plein du terme, c’est-à-dire au devenir de l’être en tant qu’être qui se dédouble et se déphase, en s’individuant [...] or, l’état d’équilibre exclut le devenir, parce qu’il correspond au plus bas niveau d’énergie potentielle possible ; il est l’équilibre qui est atteint lorsque dans un système plus aucune force n’existe, tous les potentiels se sont actualisés [...] », Gilbert Simondon, *L’Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.