



HAL
open science

La recherche à l'épreuve des mythes fondateurs : avec Antigone, vers une herméneutique de l'accompagnement

Frédérique Lerbet-Sereni

► To cite this version:

Frédérique Lerbet-Sereni. La recherche à l'épreuve des mythes fondateurs : avec Antigone, vers une herméneutique de l'accompagnement . Actualité de la Recherche en Education Formation, Aug 2013, Montpellier, France. hal-01460676

HAL Id: hal-01460676

<https://hal.science/hal-01460676>

Submitted on 7 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La recherche à l'épreuve des mythes fondateurs : avec Antigone, vers une herméneutique de l'accompagnement

Frédérique Lerbet-Sereni

Professeur, UPPA

Laboratoire EXPERICE

Les travaux sur l'accompagnement ne manquent pas depuis une quinzaine d'années¹, chacun s'efforçant à sa façon de formaliser ce qui lui semble principalement y être en jeu : fonctions, processus, postures, relation, effets. Dans le prolongement de mon HDR², j'ai moi-même contribué à des travaux de ce type en 1999³, à partir de l'enregistrement audio des séquences d'accompagnement de mémoire professionnel en IUFM. J'ai pu identifier trois fonctions contradictoires entre elles, et envisager la posture de l'accompagnant (différenciée de celle de l'accompagnateur) comme la capacité à incarner les paradoxes inhérents à l'enchevêtrement de ces fonctions contradictoires. Dans ce travail classique d'analyse de contenu à partir de l'enregistrement *in vivo* des échanges, j'ai différencié ce qui relevait du contenu des énoncés et ce qui relevait des modes d'interactions, opérant ensuite, très classiquement encore, des comptages d'occurrences par catégorie pour « prouver » la pertinence de mes résultats, et les formaliser en modélisation. La reconnaissance des dynamiques contradictoires à l'œuvre, - ou susceptibles de l'être -, dans cette relation particulière, et la responsabilité assumée du modélisateur dans la conception de son modèle, inscrivait à ce travail dans un cadre constructiviste complexe⁴. Bref, les résultats chiffrés n'aboutissaient pas à des algorithmes d'actions assurés de réussite, mais proposaient plutôt matière à (se) réfléchir (ses) les pratiques d'accompagnement par le truchement d'une modélisation relativement (car paradoxalement) ouverte. Pour autant, l'ensemble de la démarche satisfaisait bien aux attendus du marché de la science : la raison se prouvant elle-même à travers ses énoncés sur les énoncés de l'« objet » ; raison toutefois ouverte d'une relation à son « objet » reconnue comme non élucidable absolument. La recherche n'y était

¹Cf J.-P. Boutinet, M. Cifali, P. Fustier, G. Le Bouedec, A.Lhotellier, M. Paul, M. Vial, etc

²F. Lerbet-Sereni, *De la relation paradoxale au paradoxe de l'accompagnement, le travail du versus. Contribution à une éthique de l'accompagnement*, Université de Tours, 1997

³F. Lerbet-Sereni, 1999, et A. LeRoux, M. Bailleul, F. Lerbet-Sereni, 2001.

⁴Cf par exemple J.-L. Le Moigne 2002-2003.

donc pas strictement procédurale, reconnaissant que ce sur quoi elle porte, en sciences humaines au moins, ne cherche pas non plus à se décliner en termes de procédures statistiquement réalisables.

Le savoir produit alors s'y trouvait rationnellement produit, par une raison qui cependant s'assumait comme « pas tout ». Mais ce petit computer personnel qui avait fait ses preuves académiques, comment l'ouvrir à d'autres « dimensions » de l'humain de l'homme ? Ou plutôt, que se passe-t-il si on laisse y entrer ce qui demeurerait au seuil car non « raisonnable », bien que ressenti comme « résonant » ? C'est cette aventure heuristique que je vais tenter de restituer ici, où le non raisonnable y apparaît en fait, sous la forme de l'imaginaire soutenu par le mythe, comme épreuve à penser, et non comme une simple dimension ajoutée, aux relents de supplément d'âme, quand le règne de la quantité s'impose. J'expliciterais autant que cela est possible de quelle « méthode » il peut s'agir, avec quels référents existants elle peut se réfléchir, et dans quel paradigme elle semble pouvoir s'inscrire.

Entre le sujet chercheur et l'objet de recherche : le mythe, universel singulier

Se laisser aller à ce qui se passe, accepter que cela est en train de nous arriver à nous-même, y être et nous en abstraire, y être en nous en abstrayant, y être de nous y abstraire et se laisser « dériver naturellement », pour reprendre l'expression de Varela⁵, n'est pas l'expérience convenue, attendue d'un chercheur, qui est reconnu comme tel par sa maîtrise de l'objet qui est le sien, qu'il a mis tant de temps à faire sien, qu'il a dompté et dont il se sert parfaitement. En me laissant guider par l'intuition que le mythe peut nous ouvrir d'autres voies tout en renouvelant l'universel propre aux préoccupations humaines, c'est une expérience au sens vital du terme qu'il m'a été donné de vivre, de rencontre avec l'invisible et l'indicible caractéristiques du mythe qui ne parle jamais en direct, qui parle polysémiement, qui parle dans la cohabitation des contraires, qui n'en finit jamais de se dire⁶, qui parle même de ce qu'il est muet. De cette expérience, je ne peux produire de *preuves* tangibles, mesurables, comptables, comparables et répétables par d'autres afin d'en tester la réfutabilité popperienne, mais témoigner de ce qu'elle a fait *épreuve*, en tentant, alors, de repérer après coup ce que peuvent être des critères d'épreuve. Les savoirs nouveaux issus de cette mise-à-l'épreuve réfèrent bien sûr à l'herméneutique : ce qui advient par nos sens (sensibilité) touchés, à nous de

⁵F. Varela *et al.*, 1993.

⁶C'est la définition du mythe proposée par C. Lévi-Strauss, que d'être constitué de la succession de ses propres récits.

le transformer en sens (signification) renouvelés. Encore une fois, la condition en est peut-être de s'y mettre soi-même hors sens (direction), pour qu'un savoir éprouvé vitalement et qui ne réifie pas, qui ne dévitalise pas ces préoccupations humaines qui sont les siennes, - et qu'il ignore, qui sont effectivement invisibles et indicibles, qui sont proprement mystérieuses, et à ce titre prodigieusement opérantes -, pour qu'un tel savoir, donc, puisse se vivre⁷.

Dans ce voyage intérieur avec le mythe, celui-ci apparaît à la fois comme un élucidateur épistémologique de nos-allants-de-soi⁸ souvent opaques à nous-mêmes, et comme un opérateur de recompositions de nos rapports Sujet chercheur/Objet de recherche. Non plus quels sont les allers-retours du Sujet à l'Objet, mais comment le mythe, porteur tout à la fois de l'objet et du sujet, fait reflet inachevable de S(O) et O(S) et S(S). Pour O(O), je ne peux rien en dire, par définition. La fonction qu'a eu le mythe dans cette recherche me semble alors pouvoir être également assurée par d'autres « supports/reflets d'imaginaire », comme les œuvres d'art ou les symboles : la question est « que suis-je en mesure de faire de cette expérience (du mythe, de l'œuvre, du symbole) du point de vue de ma préoccupation (de mon objet) de chercheur ? » plutôt que de tenter de caractériser le médium expérientiel.

En ce qui concerne le mythe, ce serait alors à nous laisser emporter par des figures, à les faire vivre en nous dans leurs symboliques plurielles et souvent contradictoires, creusant ainsi notre propre vacuité, que nous pouvons cheminer dans notre entreprise mythocréatrice.

Tentative d'intelligibilité d'une expérience de mise à l'épreuve mythique : vers une méthode ?

Les mythes sont constitués d'histoires, de Dieux, de figures, de héros. Cheminer et dériver avec le mythe, ce serait alors se laisser entraîner par lui dans nos problématiques de recherche cachées et plus visibles. Le héros, personnage singulier qui transgresse l'ordinaire humain, indique d'autres possibilités de regard. Si nous parvenons à être ce héros, à voir le monde par ses yeux, d'autres perspectives et donc d'autres interprétations et d'autres pensées se dessinent, par-delà ce que les chemins habituels de la science nous ont permis. C'est avec le soutien héroïque d'Antigone, et à sa résistance, que je me suis efforcée de soumettre aussi rigoureusement que possible mon travail à son épreuve.

⁷En ce qui concerne l'étayage théorique, méthodologique et épistémologique d'une certaine actualité du mythe en sciences humaines, cf F. Lerbet-Sereni et F. Vialle coord, 2012.

⁸Comme P. Bayard (2004) parle de paradigme intérieur.

L'épreuve mythique serait alors, aussi, quelque chose de cet ordre-là, où, comme toute épreuve, elle nous confronte à nos limites : jusqu'où suis-je en mesure de me laisser habiter par le mythe ? Jusqu'où suis capable de lâcher le contrôle de mes savoirs, voire de m'en départir, de cesser de penser, de réfléchir, de ne plus maîtriser ce qui pourrait se produire ? Jusqu'où et comment ?

Se laisser faire par quelque chose dont on ignore tout et pourtant en faire quelque chose pour ce qui nous préoccupe : tels sont les deux mouvements que je me suis efforcée de vivre, reportant leur possible compréhension à plus tard.

Ma première référence à Antigone figure en note de bas de page de mon Habilitation à Diriger des Recherches. A ce moment-là, je travaillais donc la question de l'accompagnement, en particulier à partir d'une contribution à un ouvrage collectif, de la façon classique évoquée en introduction. Cela m'a permis de proposer une modélisation de l'accompagnant en donnant forme aux trois figures contradictoires du guide, du compagnon et de l'accompagnateur, les trois faisant système paradoxal pour spécifier l'accompagnant comme professionnel d'un métier impossible, incarnant donc une posture in-possible, qui trouve sa possibilité à l'intérieur de celui qui vit ces enchevêtrements paradoxaux. J'en suis là de l'accompagnement.

Dans l'HDR, Antigone est à la fois un peu cachée, en note de bas de page, dans l'écrit, et point d'appui fortement proclamé dans la présentation orale par effet d'aubaine médiatique, sans être cependant réellement travaillée : elle me soutient, me supporte dans cette ultime épreuve de passage de grade universitaire ; elle veille, peut-être.

Quelques années plus tard, enfin posée professionnellement, *Antigone* reparait. Quelque chose comme une visitation, hors caractère mystique ou religieux, que je ne refuse pas, mais qu'au contraire je laisse m'habiter autant que cela m'est possible : j'ai dorénavant du temps, et plus aucune obligation de résultat ; seulement celle d'être le chercheur qui me semble, à moi, juste, c'est-à-dire au fond authentique, au sens heideggerien du terme.

A ce moment-là, appelons le T1, je n'ai su que confronter mon modèle théorique déjà élaboré de l'accompagnement à ce que me renvoyait *Antigone*, et constater, en somme, que je pouvais identifier des ajustements opérants. Ainsi je me rassure : mon modèle théorique fonctionne bien avec un référent de l'ordre de l'universel. Seulement cela, mais déjà cela. Et pour y parvenir, il m'avait fallu m'effacer de moi-même, et me couler dans mon modèle pour le faire vivre non plus comme je l'avais pensé mais comme Antigone lui donnait vie.

J'ai réalisé de façon aussi serrée que possible ce tissage de résonances de sens entre le texte de Sophocle et ce que j'avais déjà pu poser pour mon compte. Parfois mon texte

venait devant, et *Antigone* venait le nourrir, parfois il se mettait en retrait derrière *Antigone*. Cela m'a tout à la fois permis d'installer l'un et l'autre, et de nouer leur dialogue. Faisant cela, je sentais bien que ça parlait d'autre chose que ce que j'y mettais d'emblée de moi-même, que « ça » débordait largement, dans ce texte, « ça » me débordait, sans que je sois en mesure d'identifier le « ça », mais en sentant que « ça » parle quand même bien encore de « ça ». S'il me semble qu'*Antigone* est bien cette accompagnante radicale, absolue⁹, alors, que « dit-elle », au-delà de ce que je me suis déjà dit ? Que dit-elle, et comment l'entendre ?

Le temps T2, déjà frémissant en T1, est un temps de bousculement du modèle, ou plutôt de bousculement de mon rapport à mon modèle, que je résistais à voir autrement que comme pouvant dire quelque chose comme un tout, certes ouvert par ses contradictions internes, mais maîtrisant la question de la non maîtrise, en quelque sorte. Ce qui m'a permis, je crois, de m'en sortir, c'est-à-dire d'ouvrir une séparation à l'intérieur de ma belle bulle close entre mon modèle et moi, ça a été de me laisser aller à devenir *Antigone*. Il m'a alors été possible de laisser parler en moi les phrases du texte, les images et leurs échos, sans le moindre jugement : ce qui venait n'était ni bien ni mal, ni gai ni triste, ni gênant ni agréable. C'était sans doute une expérience profonde d'enaction, de connaissance incarnée¹⁰, au regard de laquelle, maintenant, toute autre forme de production scientifique revêt, à mes yeux, un caractère d'expert en techniques de recherche, « singe savant » qui sait ce qu'il cherche, et ne s'en laisse pas conter, bien sûr. Ce fut l'expérience d'un rapport à la science comme rapport au mystère, où l'on ne fait plus comme si ce n'était pas mystérieux. Prendre le risque de la confrontation au mystère, comme révélateur du fait que, en sciences humaines, on ne cesse pas de prendre le risque d'être humain.

A ce moment-là, les portes qui se sont ouvertes sur le chemin de l'accompagnement¹¹, sont celles de la *folie*, et dans son sillage les questions épistémologiques du statut de l'*auto*¹², ainsi que celles, pragmatiques, du *quiproquo* dans la relation. Car la folie n'est jamais assurée de ne pas sombrer dans le solipsisme, et,

⁹A partir de l'*Antigone* de Sophocle, et non d'*Œdipe à Colone* où Antigone accompagne « officiellement » Œdipe banni de Thèbes. « Absolue » s'entend ici en ce que l'accompagnement ne concerne pas une relation qui vise à amener tel ou tel autre, que l'on aurait appris à connaître, quelque part, ni à partager un chemin, mais bien un mode d'être de l'accompagnant aux autres, au monde et à lui-même.

¹⁰Au sens de F. Varela (1993)

¹¹Cf F. Lerbet-Sereni, « Des paradoxes au paradoxe : la figure d'Antigone pour penser l'accompagnement », in *Penser l'accompagnement adulte*, coord. par G. Pineau, J. – P. Boutinet, N. Denoyel, JY Robin, 2007, p. 189 à 207.

¹²Ainsi que celles contribuant à une théorie de la relation autoréférée, quand « auto » signifie à la fois réflexivité et réciprocité, comme c'est le cas dans le texte.

pourtant, on ne peut pas attendre de quelque autre que ce soit qu'il nous en donne l'assurance.

Ce temps, très fort personnellement, a rendu le modèle trivial à mes yeux, et m'a constituée comme plus forte, plus audacieuse, libérée du carcan de savoirs convenus (ceux du modèle aussi bien). Mais ici, il est difficile de démêler le produit et le processus, si tant est que les textes (*Antigone* et mon propre travail) soient les produits. Parce que vivre quelque chose qui ressemble à de la folie pour se laisser toucher par cette même folie dans le texte et en produire une sorte de théorie de l'accompagnement qui lui donne un statut relationnel ne permet plus de savoir si, de laisser faire, les résonances entre niveaux opèrent disons, en harmonie, ou si c'est une hyper clôture de maîtrise quasi autiste qui ne laisse plus rien d'un autre mode de voir, vivre, penser, sentir, trouver place. Quand cela a lieu, ce n'est pas élucidé, conscientisé. Seule vit une effervescence indéniable et un sentiment de créativité aux limites repoussées, pas vraiment domptables, que je m'accorde de laisser filer. Peut-être que c'est là un indicateur que je n'y suis pas totalement prise : ça s'échappe. Rêverie, méditation, voyage de résonances et accueil de leurs échos intérieurs¹³, telle serait la méthode.

La troisième période (T3) s'ancre dans cette question de la folie et la ré-ouvre, ou la creuse, d'où d'autres fils se tireront. « **Auto** » se pose peu à peu en moi, et il vient faire faire retour à propos de ce à quoi je réfléchis, de ce qui m'arrive. Puis, à le laisser travailler, je me surprends de ne plus voir (ou plutôt ressentir) les choses tout à fait de la même manière, le voilà devenu familier, et la puissance de son insaisissabilité (avec auto, on est d'emblée dans l'auto de l'auto de l'auto..., *ad infinitum*) me permet de me sentir plus ferme dans la défense d'une logique d'un autre ordre, d'un paradigme délibérément paradoxal, « fondé sur son absence de fondement ». Je m'y sens bien parce que j'ai pu, justement, faire l'expérience de vivre, d'agir et de penser en « auto », non pas comme enfermement, mais comme tenue et bousculée par ce que le mythe en met en résonances.

Alors quand, dans ce temps suivant, je suis en mesure de voir que « auto » comme concept peut se traduire vitalement par la fonction relationnelle de la folie dans *Antigone*, c'est un autre passage qui s'ouvre. Antigone m'apparaît d'autant plus humaine qu'elle assume de passer pour folle (non comprise), certes, mais aussi qu'elle se régénère des dialogues avec des interlocuteurs muets (les Dieux, les oiseaux, les morts), qui ne lui offrent donc aucune régulation hétéroréférentielle. Quelle est la portée de cela pour la relation éducative ? Que

¹³Au sens que lui donne M. Anquetil (2006) d' « accueillir ce qui (se) passe ».

signifie « transmettre » dans une telle conception du langage ? de l'autre ? de soi ? Comment (sous quelles conditions) la puissance du silence devient-elle opérante ? Comment le paradoxe de la relation comme séparation se trouve-t-il nourrit de nouvelles perspectives ? Voilà quelques-unes des questions qu'elle m'a autorisé à me poser, comme une reproblématisation de mon objet de recherche. Le **non savoir** est devenu alors peu à peu mon principal point d'appui, tant en ce qui concerne les dimensions théoriques de la relation éducative que les balises méthodologiques de ma posture de chercheur et leurs ancrages épistémologiques.

T4 : Cela m'a permis, alors, d'inscrire cette nouvelle vision, jusque-là bricolée dans mon histoire personnelle avec Antigone, dans une filiation disciplinaire théorique sur la question de la relation, de l'argumenter dans ce paradigme ouvert de l'autonomie, contribuant en retour, j'espère, à nourrir le paradigme en question¹⁴.

T5 : Enfin, et j'en suis là aujourd'hui, après la folie, la puissance du quiproquo, le silence, la non réciprocité de la parole comme acte responsable, le non savoir comme socle-abîme de la relation d'accompagnement, la reprise du texte m'invite à l'ouverture sur la mort comme évocation de la radicalité d'une posture d'absolue disponibilité à l'autre de la relation (son horizon, en quelque sorte). L'hypothèse d'interprétation serait que la mort d'Antigone ne vaut pas pour sa mort physique, mais, dans la lecture relationnelle que j'en fais, comme mort de l'ego, dont la mort « réelle » serait la métaphore.

En résumé :

T1 : je me pose dans le mythe, mon modèle s'y (re)trouve

T2 : le mythe se pose en moi, la folie et l'accompagnement nouent dialogue

T3 : il s'amplifie, au point qu'il s'émancipe de son accroche textuelle, « auto » s'augmente et s'affermir, mais l'ancrage dans l'expérience vécue le fait vivre en résonances quasi autonomes

T4 : ce travail herméneutique s'inscrit dans une filiation psycho-sociale : le mythe se place dans une généalogie scientifique de la relation éducative, instaurant mon dialogue singulier avec le mythe dans d'autres dialogues scientifiques

T5 : il revient sans en repasser formellement au texte et dit « la mort ». Il est temps d'y retourner.

Cela ressemble à des alternances entre science et mythe, Antigone et moi, dans des jeux d'actualisations/potentialisations réciproques. C'est plutôt en termes de clôture

¹⁴ « La relation pédagogique: de l'effet Pygmalion à la figure d'Antigone », consultable à l'adresse :http://www.rdvacteurs.univlorraine.fr/fileadmin/documents/rdv_280212/patras_2_bis.pdf

opérationnelle¹⁵ entre ces pôles qu'il me semble juste de le formuler, entre des temps de tension résonnante et de relaxation accueillante, pour laisser émerger un savoir non réfléchi (au sens de besogneux, calculant, démonstratif et tendu vers un but *a priori*) mais signifiant en même temps de/par un nouveau mode relationnel au savoir objet médiatisé par le mythe qui contient le Sujet et l'Objet sans les y réduire, sans qu'ils s'y réduisent.

Retour sur l'expérience vécue

Des temps intégrateurs

Voilà rapidement résumée cette aventure heuristique d'une dizaine d'années. Il me semble que j'ai fait, à travers cela, l'expérience de la circularité du temps mythique. Ce n'est pas un temps linéaire, fait de couches successives, qui s'ajoutent les unes aux autres comme une espèce de progrès et d'avancées. Quand on cumule du savoir théorique, des résultats d'expérimentations, le savoir nouveau peut oublier les précédents et souvent se substitue à eux. L'épreuve mythique telle que je l'ai vécue a été celle de temps qui prennent appui les uns sur les autres, circulairement, qui tournent et qui chaque fois décalent. C'est, disons, la recherche comme dispositif d'auto-formation du chercheur par ses alternances, allers-retours, bouclages qui ré-ouvrent des passages. Est-ce que cela progresse, est-ce que cela avance, je ne sais pas (enfin, je sais pour moi), mais de revenir sur, de repasser par, de refaire route avec, cela décale, si on sait se laisser voyager sans but à atteindre¹⁶. Il y aurait donc ce temps cyclique, parfois suspendu quand il m'a semblé errer dans des méandres où tout semblait confus, les temps de « faire retour » autant pour reprendre pieds que pour identifier un écart, et puis aussi, un temps continué. Il y aurait peut-être coïncidence des temps, entre le temps circulaire mythique et le temps circulaire intégratif alterné de la production scientifique, temps l'un et l'autre pourtant faisant histoire,, - une histoire pressentie comme inachevable¹⁷ au regard des dénichements successifs de sens ancrés (ou seulement encrés ?) les uns dans les autres. L'interprétation voile et dévoile, voile en dévoilant, dévoile en voilant, par des chemins jamais linéaires, pas plus que leurs temporalités.

¹⁵En référence à F. Varela (1993) comme conceptualisation des processus propres aux systèmes autopoïétiques dans le paradigme de l'émergence.

¹⁶« *Qu'il s'agisse d'y être « repris », et non de s'en « déprendre », c'est ce dont je voudrais introduire ici la nécessité –abandonnant au reste de l'ouvrage la responsabilité de la démontrer. J'entends ainsi marquer sans équivoque la distance qui me sépare de l'anthropologie classique comme de la pensée post-structurale en France, dans leur commun idéal de totale a-topie du sujet théoricien* », écrit Jeanna Favret-Saada, 1977, p. 33.

¹⁷CF J F Billeter, 2012 à propos des dynamiques intégratives et de leur dimension expérientielle vitale.

Une épreuve excitante et apaisante

Cette expérience de confrontation répétée avec soi-même au travers de cet autre qui ne cesse d'échapper, de se renouveler, de régénérer son propre mystère, et, ce faisant, le mien, n'a jamais été vécue sur un mode inquiétant ou douloureux ou violent, alors même que les passages avaient bien cette dimension initiatique évoquée plus haut. Peut-être est-il possible de trouver une interprétation de cela dans le fait que, comme l'indique Gusdorf¹⁸, « (parce qu'il) est à la fois obscur et clair, (le mythe), tranquillise l'esprit par la liquidation de l'angoisse, localisée et compensée par des modes appropriés de conjuration. La raison ne fait pas sa part à l'angoisse ; elle prétend la nier en montrant qu'elle n'a pas de fondement. Au contraire, dans la perspective du mythe, l'angoisse paraît elle-même une sorte de fondement. Elle est revêtue d'une validité existentielle, et doit donc être en quelque sorte reprise et assumée par l'être dans le monde ».

La résistance et la répétition : des indicateurs (provisoires) d'épreuve

Si le mythe ouvre du sens, il résiste aussi. On tente bien pourtant comme des forçages de sens, souvent synonymes de rationalisations. Ils sont toujours possibles dans nos dialogues solitaires avec le mythe. Ils deviennent parfois plus difficiles à argumenter sur la scène publique. Ces nœuds de résistance, indices de travail encore à accomplir nous signalent alors nos impensés, comme obstacles à reconnaître, et pas seulement à contourner par les seules pirouettes de raisonnement toujours possibles.

La répétition, corollaire de la résistance, où il faut bien constater que ça revient encore, ça ressurgit quand on croyait « avoir fait le tour », en être venu à bout, en somme, est un deuxième indicateur que c'est une mise à l'épreuve toujours recommencée d'un sens qui ne peut être que provisoire à l'égard de nos préoccupations de chercheur. Ça revient et il faut encore une fois s'y colleter, à cet « auto » qui n'en finit ni de se ré-ouvrir ni de se repousser.

Chercher, être chercheur, a été, à travers ce que j'appelle « la mise à l'épreuve mythique », l'expérience de ma propre altération comme une régénérescence. Mon corps, ici au sens de chair, de *Leib*, se branche sur un mode sensible d'entendre qui donne aux mots et aux images d'autres densités et d'autres couleurs, me faisant dépasser certaines de mes limites à comprendre en me faisant éprouver d'autres modes d'être-au-monde¹⁹, et mon corps qui se

¹⁸Gusdorf G., 1984, p 308

¹⁹Krishnamurti a exploré cette voie par exemple dans *Les limites de la pensée* (2006) et *Se libérer du connu* (1977)

branche constitue mes limites à comprendre, constituant la recherche comme action incarnée²⁰. C'est quand je n'y suis plus, quand ce que l'on nomme « passivité » prend toute sa/la place, que de nouveaux espaces de voir et d'entendre (m') apparaissent, bref quand la mémoire se fait oubli²¹, que le savoir se sait à jamais troué et fondé sur/par le non savoir.

L'art de la science ? Méthode, méthodes et paradigme

La méthode restituée ici est éminemment singulière, subjective, expérientielle, et, de ce point de vue, peu scientifique, pourrait-on dire. Elle est toutefois (au moins en partie) élucidable et explicitable, partageable avec ceux qui s'y rendent disponibles. Non reproductible, c'est-à-dire ne satisfaisant pas aux critères poppériens de réfutabilité, elle s'inscrit cependant dans la visée poppérienne d'une science ouverte : produite par un chercheur en chair, en os, en sensations et en vibrations suggestives de perceptions et de pensées dans un bouclage inachevable, c'est à l'intérieur de ces bouclages que la méthode produit ses ouvertures, assumées comme processus continu d'interprétations du monde au sujet de, à propos de, au service d'une problématique. Elle accepte, comme le reprend Vattimo derrière Nietzsche qu' « il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations ; et ceci aussi est une interprétation »²². Il y a donc toujours un interprétant, qui se laisse ici traverser par des « ouvriers de sens » pour des vérités provisoires²³ à propos de ce qui fait sapréoccupation de chercheur. Les théories, si elles ne cherchent pas à s'appliquer, les résultats de terrain, la confrontation interprétante des deux, sont des ouvriers de sens. Le mythe est apparu lui aussi comme un des leurs, dans ses possibles dialogues avec eux. Chaque fois, le chercheur endosse qu'il est traversé, habité par et producteur de cela. Il se fait dès lors herméneute, dans le prolongement de Schleiermacher quand par exemple il affirme qu' « il y a d'entrée de jeu deux méthodes pour toute l'opération (de l'interprétation technique), la divinatoire et la comparative, qui, comme elles renvoient l'une à l'autre, ne doivent pas être séparées »²⁴.

Si l'on cherche à identifier les multiples fonctions du mythe dans cette épreuve heuristique, on peut l'identifier comme révélateur (d'im-pensé, d'in-visible, d'in-dicible), comme embrayeur (d'images, de sons, de sens), comme effracteur (de clôtures solipsistes),

²⁰Cf *supra* F. Varela, 1993

²¹cf par exemple Tchouang Tseu « Je laisse aller mes membres, je congédie la vue et l'ouïe, je perds conscience de moi-même et des choses, je suis complètement désentravé : voilà ce que j'appelle être assis dans l'oubli », ce qui, pour l'observateur, se traduit ainsi « Vous étiez comme un arbre mort » (in J. F. Billeter, 2002, p. 90)

²²G. Vattimo, 1997, p. 21

²³Une façon de poursuivre le débat ouvert par H. – G. Gadamer, par exemple dans *Vérité et méthode*.

²⁴F.D.E. Schleiermacher, 1987, p. 150.

comme soutien (d'audace), comme inscripteur historicisant, mais aussi comme possible enfermement exégétique, objet de révérence esthétique, berceau d'identifications projectives, bégaiement d'universel et sûrement bien d'autres ressorts encore. Ici encore, comptent davantage les questions : que parvenons-nous à en faire du point de vue de notre problématique ? Que parvenons-nous à dire de ce faire ? Comment parvenons-nous à situer ce que nous faisons dans la communauté scientifique ? L'implication du chercheur n'est plus la face maudite et incontournable d'une science amoindrie mais le fondement ouvert à rouvrir d'une science qui se sait inexorablement et donc fécondement impossible à achever, fondée sur/par son incomplétude.

L'herméneute, comme l'accompagnant, sont des passeurs de sens : ils font que le sens passe afin qu'il puisse repasser, autre et même. Ni l'un ni l'autre n'assignent ni ne s'assignent à résidence. Leur imaginaire, qui permet et soutient leur vagabondage d'images et de sons, est leur plus fidèle allié dans cette entreprise, afin que la raison n'arraisonne pas mais formalise, et ce faisant invite à de nouvelles images qui à leur tour etc²⁵.

Conclusion

Entre Platon, qui juxtapose *mythos* et *logos* dans ses dialogues, Bachelard, qui sépare en deux formes d'écrits clairement différenciés ceux de l'imaginaire et ceux de la pensée scientifique, Durand qui classe et ordonne les formes anthropologiques de l'imaginaire, l'entreprise restituée ici cherche à explorer et élucider une autre voie, assumant que l'humanité de l'homme réside dans les dialogues permanents qui opèrent en lui entre imaginaire et raison : l'humanité du chercheur et celle de ses préoccupations de chercheur en sciences humaines. L'imaginaire fait penser, comme la raison fait rêver, pour peu qu'entre les deux, l'épaisseur du décalage nécessaire à la question, à la question de la question, à la question de la question de..., ne cesse pas. Le pari herméneutique devient celui déjà identifié par Gilbert Durand quand il différenciait herméneutiques réductrices et herméneutiques instauratives²⁶. Quel(s) sens nouveau(x) ai-je été en mesure d'instaurer à propos de l'accompagnement comme concept ? A propos d'Antigone ? A propos de l'accompagnement comme pratique éducative ? Cette

²⁵ Rejoignant ce que M. Bitbol, 2010, appelle « épistémologie naturalisée relationnelle », articulation de l'épistémologie transcendante et de l'épistémologie naturalisée (telle que la perspective varélienne de l'émergence revendiquée ici).

²⁶G. Durand, 1964

méthode éprouvée, m'a permis et me permet encore, effectivement, de renouveler ma pensée et de m'ouvrir à mon imaginaire, en les laissant l'un et l'autre se jouer en/de moi. Ce faisant elle m'instaure comme être libre, heuristiquement créatif car s'offrant à lui-même des surprises de sens, plus largement cosmiquement relié avec le monde passé, présent et futur.

Bibliographie

- Anquetil M. (2006). *L'accueil de l'expérience*. Paris : L'Harmattan.
- Bayard, P. (2004). *Enquête sur Hamlet. Le dialogue de sourds*, Paris : Ed de minuit.
- Billeter, J. F. (2002). *Leçons sur Tchouang-Tseu*. Paris : Allia.
- Billeter J. F. (2012). *Un paradigme*. Paris : Allia.
- Bollack J. et M. (1999). *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*. Paris : PUF.
- Bitbol M. (2010). *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*. Paris : Flammarion.
- Durand G. (1964). *L'imagination créatrice*. Paris : PUF.
- Durand G. (1996). *Introduction à la mythologie, Mythes et sociétés*. Paris : Albin Michel.
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, Folio.
- Favret-Saada J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Paris : Gallimard, Folio, Essais.
- Favret-Saada J. (2009). *Désorceler*. Paris : Editions de l'Olivier.
- Gadamer H-G. (1996). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Gusdorf G. (1984). *Mythes et métaphysique. Introduction à la philosophie*. Paris : Flammarion.
- Krishnamurti. (1977). *Se libérer du connu*. Paris : Stock.
- Krishnamurt, Bohm (D). (2006). *Les limites de la pensée*. Paris. Le Livre de Poche.
- LeMoigne J.-L. (2002-2003). *Le constructivisme (3 tomes)*. Paris ; L'Harmattan.
- Lerbet-Sereni F. (1997). *De la relation paradoxale au paradoxe de la relation : le travail du versus. Contribution à une éthique de l'accompagnement*. Université de Tours.
- Lerbet-Sereni F. (1999). « Guidance, compagnonnage et/ou accompagnement dans un cas de formation en alternance par production de savoir : approche pragmatique de la relation au travers des dialogues de direction de mémoire professionnel de deuxième année d'IUFM », in *L'année de la recherche en Sciences de l'éducation*. Paris : PUF.

F. Lerbet-Sereni F. (2007). « Des paradoxes au paradoxe : la figure d'Antigone pour penser l'accompagnement », in *Penser l'accompagnement adulte*, coord. par G. Pineau, J. – P. Boutinet, N. Denoyel, JY Robin. Paris : PUF. p. 189 à 207.

Lerbet-Sereni F. et Vialle F. (2012). *Mythes et Education*. Paris : L'Harmattan.

LeRoux A., Bailleul M., Lerbet-Sereni F. (2001). *Entre régulation et régularisation. Le mémoire professionnel en IUFM et son accompagnement*. Paris : L'Harmattan.

Schleiermacher F. D. E. (1987). *Herméneutique*. Cerf/PUL.

Varela F. et al (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit*. Paris : Seuil.

Vattimo G. (1997). *Au-delà de l'interprétation*. Paris-Bruxelles : De Boeck.