

Un point de vue Batesonien sur les expériences d'enchantement dans le rapport au vivant

(Paper presented at Colloque de Cerisy "L'enchantement qui revient", Cerisy, France, July 6-13, 2021)

DRAFT

Véronique Servais

L'objectif de ce texte ne sera pas de présenter en détail le travail que nous avons réalisé avec Arnaud Halloy sur les rencontres enchantées avec des dauphins et les expériences de possession (Halloy & Servais, 2014). Après en avoir très brièvement résumé la teneur, je souhaiterais surtout montrer ici la productivité que les notions tirées de cette approche dispositive de l'expérience ont apporté à la compréhension de rencontres animales d'une part et du travail thérapeutique avec des animaux d'autre part. Dans la dernière partie, je proposerai une réinterprétation de la notion d'enchantement à la lumière des travaux de l'anthropologue et théoricien de la communication G. Bateson. Celle-ci proposera d'envisager l'intégration de l'expérience qui caractérise l'enchantement comme une propriété du système organisme + environnement.

I. LE DISPOSITIF D'ENCHANTEMENT

Au départ de notre (Halloy & Servais) réflexion sur l'enchantement se trouvait la constatation de similitudes entre des expériences de rencontre en mer avec des dauphins d'une part et des expériences de possession dans un candomblé brésilien d'autre part, deux univers culturels pourtant très différents. Nous avons choisi le terme d'enchantement car cela permettait de mettre l'accent sur ce que ces expériences avaient en commun, au contraire de termes empruntés au lexique religieux par exemple. En croisant nos données ethnographiques, nous avons dans un premier temps dressé une liste de ce qui nous semblait nécessaire et suffisant pour qualifier cette expérience. Nous avons retenu la liste suivante :

- La suspension de l'expérience ordinaire du monde (il y a un début et une fin) ;
- Des sensations et ressentis bizarres, inhabituels ;
- Un sentiment de révélation ;
- Changement et créativité : des changements dans la manière dont la personne perçoit son environnement et dont elle se perçoit (reconfiguration de son identité) et parfois rupture biographique ;
- Une incertitude à propos de ce qui se passe : opacité cognitive ;
- Une qualité d'attention particulière : absorption, pleine conscience ;
- Un état de dissociation non pathologiques (changement dans le sentiment d'agentivité).

Face à ces expériences, la question que nous nous sommes posée était la suivante : comment les personnes concernées en viennent-elles à expérimenter de tels bouleversements qui altèrent leur sens ordinaire du monde et, dans la plupart des cas, s'avèrent être en dehors de leur contrôle ? Comment ces expériences sont-elles produites ? Il était clair que « ça » ne marchait pas toujours, qu'il ne pouvait y avoir de détermination ni par la personnalité ni par la situation. Ce qui nous intéressait était donc d'essayer de comprendre comment des expériences « non ordinaires » comme celles qui nous étaient racontées pouvaient être à la fois spontanées et involontaires, et pourtant prévisibles. Nous avons alors emprunté à E. Belin sa notion de *dispositif d'enchantement*, et nous l'avons adaptée à notre terrain.¹

¹ La direction que nous avons prise diffère donc de celle qu'a prise le travail d'Yves Winkin (p. ex. 2006), auquel pourtant la notion d'enchantement fut initialement empruntée.

Le problème qui se trouve au cœur du travail d'E. Belin (2002), qui s'appuie essentiellement sur le travail du pédiatre et psychanalyste Donald Winnicott (1975), c'est celui du rapport ou de la commensurabilité entre le monde intérieur et la réalité extérieure. Comment rendre la réalité supportable ? Comment entrer en relation avec elle sans être détruit ? Comment établir un rapport créatif au monde, c'est-à-dire un rapport qui permette la croissance de l'identité ? On reconnaît là les thématiques centrales du travail de Winnicott. Dans sa thèse, publiée à titre posthume, Belin propose de transférer ces questions à la sociologie et de faire une sociologie des espaces potentiels. Il considère que la réalité extérieure est devenue si complexe que les ressources de l'individu ne suffisent plus à se fabriquer une expérience « qui tienne », intégrée, continue et subjective. Les mots eux-mêmes, outils de médiation par excellence entre le soi et le monde, sont insuffisants. Face au danger toujours présent du vertige (de l'angoisse) devant l'incommensurabilité entre les exigences du réel et les compétences du sujet, les dispositifs d'enchantement sont des environnements aménagés qui travaillent à la fois la présentation de l'objet et la préparation du sujet et ainsi rendent vraisemblable l'hypothèse de la bienveillance du monde. Les dispositifs sont « chargés de ménager des espaces potentiels, des lieux intermédiaires d'illusion où l'expérience puisse se régénérer, se renouer » (Belin, 2002, p. 203). « Il y a un monde intérieur de la psyché et un monde extérieur des choses, mais il existe également un lieu où l'expérience se constitue, s'unifie, s'organise, et ce lieu n'est ni dedans, ni dehors, (...) c'est l'espace potentiel » (ibid., p. 98). Il propose donc une sociologie qui décale son objet du sujet vers l'expérience, expérience qui prend place non pas dans le sujet, mais dans l'espace potentiel. C'est pourquoi l'environnement matériel fait partie du sujet.

Pour Belin, qui s'inscrit là aussi dans la lignée de Winnicott, la fonction d'un dispositif est de dispenser le sujet d'avoir à unifier lui-même son expérience. L'effort d'imagination, de recomposition de l'expérience, se trouve immobilisé, capitalisé et quasi réifié dans l'organisation de l'environnement, de telle sorte qu'il n'a plus à être accompli par le sujet lui-même ou plutôt de telle sorte que le travail symbolique et mental à réaliser s'en trouve réduit considérablement. L'environnement aménagé lui « prémâche » le travail. Il offre une configuration (de saillances perceptuelles, d'affordances...) sur laquelle l'expérience peut s'organiser. Et c'est pourquoi d'ailleurs, selon Belin, l'effort d'imagination n'est pas individuel mais social ou intersubjectif. Le dispositif est ce qui maintient la stabilité de l'environnement (et donc du soi) et crée les conditions de la confiance dans le monde extérieur. Une autre des fonctions du dispositif d'enchantement est de déplacer le maximum de vraisemblance (rendre vraisemblable ce qui est improbable et moins probable ce qui est quasi certain) c'est-à-dire d'ajuster l'expérience de telle sorte qu'elle se meuve entre les deux rives que sont l'angoisse et l'ennui. C'est pourquoi l'indétermination est au cœur du dispositif d'enchantement. Il aménage, dit Belin dans une très jolie expression, une « promesse de surprise ». C'est celle-ci (une attente vague que « quelque chose » pourrait arriver) qui motive la déambulation dans le dispositif. Si le monde extérieur ne rencontre jamais mes attentes, la déambulation devient errance, et si les correspondances sont telles que je peux toujours obtenir ce que je souhaite, l'expérience s'enlise dans l'ennui. Par rapport à la notion d'espace potentiel de Winnicott, le concept de dispositif de Belin s'inscrit davantage dans le champ de la cognition (et de l'affection) située, distribuée, et incarnée. Le dispositif est un espace aménagé de pratiques concrètes qui met en relation les dispositions d'un sujet et les propriétés d'un environnement, de manière à permettre au sujet de faire l'expérience d'un self intégré.

Dans le cas des expériences de rencontre enchantée avec des dauphins, les témoignages recueillis² laissent entendre que, une fois dans l'eau, en pleine mer, en présence d'un ou de plusieurs dauphins, l'attention n'est plus guidée par l'intention mais par les saillances perceptuelles qui s'offrent au nageur, provoquant un défaut temporaire d'intégration de l'expérience. Ce moment d'indétermination est suivi par une agrégation créatrice de l'expérience, au sens de Winnicott. De nouvelles significations sont trouvées/crées, le comportement du dauphin devient limpide, comme si

² On peut se référer à Halloy & Servais, 2014, pour un compte-rendu ethnographique plus complet et des extraits de témoignages.

la communication sociale de l'espèce était subitement comprise par le nageur ou la nageuse. Celle-ci expérimente une sorte de changement de perspective, tandis qu'il ou elle a l'impression de comprendre le comportement du dauphin du point de vue de ce dernier, et d'y répondre sans effort. C'est un phénomène analogue que mentionne David Abram lorsqu'il écrit que, avec un léger changement d'attention, le chant mécanique et familier de deux merles en vient à être subitement perçu sur un mode nouveau et surprenant, « rendant visible les deux oiseaux comme deux êtres attentifs et conscients, engagés avec ferveur dans le même monde que celui dans lequel nous sommes nous-mêmes engagés, selon toutefois une perspective et un angle incroyablement différents » (Abram, 2013, 112). Deux éléments en particulier vont nous retenir ici :

1. un changement de la distribution de l'attention, qui n'est plus soumise à la volonté ou à l'intention personnelle mais aux particularités sensorielles de la situation, voire aux particularités de la communication des dauphins. C'est un moment d'indétermination³ ;
2. une agrégation créative de l'expérience entraînant un changement dans l'expérience subjective du soi et de l'autre : le dauphin est perçu à l'intérieur du soi (connexion, télépathie) et le soi est perçu comme faisant partie de cette totalité soi + dauphins.

Ces deux moments de l'expérience vont à présent nous servir de repère pour examiner le travail thérapeutique avec les animaux, puis des rencontres animales⁴.

II LE TRAVAIL THÉRAPEUTIQUE AVEC LES ANIMAUX

A partir des notions d'agrégation de l'expérience et d'indétermination, j'en suis venue à concevoir le travail thérapeutique avec des animaux comme la mise en place d'un espace intermédiaire ou d'un dispositif dans lequel quelque chose peut survenir dans une relative sécurité⁵. Le terme de *médiation* animale prend alors tout son sens. Car la médiation, on le sait, ne réussit que si elle peut échouer (Servais, 2016). Il n'est alors plus question d'utiliser un animal pour faire sauter efficacement tel ou tel symptôme, mais véritablement de travailler avec *elle* ou *lui*, dans sa singularité.

L'introduction d'un animal dans un dispositif de soin peut se lire comme une transformation des correspondances entre le patient et le thérapeute, une modification ou démultiplication des zones de contacts entre les uns et les autres, susceptible de déboucher, ici aussi, sur une agrégation progressive de l'expérience. Introduire des animaux dans un dispositif de soin c'est aussi proposer au patient un environnement dans lequel le travail d'unification est « prémâché » dans le sens où les ressources de l'individu peuvent devenir à présent suffisantes, même pour des personnes aux ressources très limitées, pour la mise en place d'une expérience continue, intégrée et subjective et ce, y compris lors d'une interaction avec l'animal de thérapie, avec toutes les difficultés de stabilisation du soi que suppose l'interaction. On pourrait alors considérer que l'introduction d'un animal dans un dispositif de soin relève de l'enchantement en ce qu'il permet au patient de se fabriquer une expérience « qui tient » et ouvre à un travail de nouaison entre la réalité intérieure et le monde extérieur. En somme, l'introduction d'un animal ouvre un espace potentiel dans le dispositif thérapeutique. Il y a une transformation conjointe des attentes (à l'égard du patient) et de l'environnement, qui rend celui-ci plus commensurable avec les potentialités du ou de la bénéficiaire. En outre, le travail d'unification de l'expérience se construit dans et par une interaction sensible avec un vivant. Ceci est bien montré dans le travail de Nadine Fossier-Varney (Fossier-Varney, 2015)

Dans son analyse du travail clinique réalisé avec son chien Moogli, la psychologue Nadine Fossier-Varney décrit avec délicatesse les changements – infimes, mais néanmoins significatifs – qu'elle

³ Dans son analyse de la marche et du rapport à l'environnement, Tim Ingold (2018) identifie également ce mouvement respiratoire de l'attention : tantôt guidée par la volonté, tantôt organisée par les saillances perceptuelles de l'environnement.

⁴ J'appelle « rencontre animale » une interaction entre un humain et un animal, au cours de laquelle il ne s'agit pas seulement de percevoir un animal, mais aussi de se percevoir comme étant perçu par lui/elle.

⁵ On peut trouver une version plus approfondie de ces réflexions dans de Villers & Servais, 2016.

observe chez une patiente gravement grabataire, Elsa, au contact de Moogli, son chien. En présence du chien, qui se tient couché sur son lit, les mouvements stéréotypés des mains d'Elsa n'occupent plus tout l'espace ; ils s'organisent autour du corps du chien (agrippement, toucher, puis caresses). Au fil du temps, « comme en miroir, Elsa semble réinvestir sa propre enveloppe corporelle dans un jeu exploratoire avec l'animal, un jeu que j'écoute avec attention » écrit la psychologue (2015, p. 258). Au fil des semaines, Elsa se montre moins angoissée, ne se griffe plus, n'arrache plus ses vêtements, ne se macule plus de selles la nuit, se redresse sur sa chaise.

Au sein des séances, des temps d'activité et d'exploration alternent avec des temps de repos, de détente allant parfois jusqu'à l'endormissement au rythme de la respiration du chien à laquelle elle est devenue attentive... Certains jours, Elsa initie avec Moogli un jeu où elle le fait à plusieurs reprises disparaître et réapparaître grâce à une couverture. Elle enchaîne des moments d'apparente passivité avec des moments d'activité intense. Au bout de quelques mois, lors d'une séance de travail, Elsa, après avoir serré Moogli plus fort contre elle, l'avoir longuement caressé (car elle a « appris » à le caresser, à le masser), prononce un mot ou plutôt un nom : « Mooki » (*ibid.*, p. 259).

Moogli devient pour Elsa un interlocuteur, dans une communication « qui se donne non seulement dans le contact corporel à fleur de peau, mais aussi par le biais de vocalises, de gestes et de rythmes » (*ibid.*, p. 260). Petit à petit, Elsa crée avec le chien, sous le regard bienveillant de la psychologue, un espace transitionnel au sein duquel elle peut tout doucement prendre le risque d'exister. Comme si un « moi » se reconstituait petit à petit, grâce à ces interactions *a minima* avec Moogli. Il lui arrive ainsi de lancer un « oui » clair et distinct suite à certaines questions ou commentaires des soignants, et même, une fois, d'établir un bref contact visuel avec sa psychologue. Celle-ci parle, à propos du travail réalisé avec Moogli et Elsa, de « réanimation psychique ». Elsa semble, au contact de Moogli, trouver un moyen de renouer le contact avec le monde social humain, d'oser exister « un peu ». La communication avec Moogli est rudimentaire, mais les liens tissés n'en sont pas moins solides. Être en présence du chien et partager avec lui ces modes de communication corporelle semble permettre à Elsa de reprendre corps et d'exister psychiquement. Pour la psychologue, la rencontre avec le chien, en ce qu'elle a de sensoriel, vient « faire événement » dans le corps. Et cet événement est susceptible de permettre à la patiente, à partir d'un agrippement ou d'un éprouvé corporel, de se rassembler et d'être ainsi « contenu psychiquement ».

L'éprouvé corporel est un point d'ancrage à partir duquel l'expérience d'Elsa peut s'agréger. Mais il y a plus, car cet éprouvé corporel qui naît dans la rencontre avec un animal a ceci de particulier qu'il s'offre à l'attention de l'animal. C'est pourquoi, dans les rencontres cliniques envisagées ici, les animaux permettent doublement de reprendre corps : parce qu'ils suscitent des ressentis corporels à partir desquels une communication s'établit, mais aussi parce qu'ils perçoivent les patients comme des corps expressifs. L'éprouvé corporel est alors vécu en tant qu'il est perçu par le chien, et cet écho de soi que renvoie le chien, même s'il apporte un certain écart ou décalage, offre une structure (spatiale, temporelle, kinésique) sur laquelle le soi peut s'organiser. Des anecdotes sur le dressage d'animaux de cirque suggèrent en effet que les animaux sont sensibles à nos corps tout entiers, avec leurs corps tout entiers. Cela ne passe pas par des sensations bien définies ou des signes au signaux codifié ; on est plutôt dans des modalités de « l'être-avec » de la participation. C'est ainsi que Moogli aide Elsa à habiter son corps percevant parce qu'il y est sensible et qu'il y répond. L'écho de son éprouvé corporel qu'Elsa trouve dans la rencontre avec Moogli l'aide à ressembler son corps-sujet percevant et le corps-objet perçu par autrui, perçu par Moogli. La voici maintenant capable (à minima) de ne pas cesser d'exister une fois qu'elle est perçue par autrui. D'où ce regard, timide et furtif, lancé à la thérapeute. Le premier depuis bien longtemps. Dans le cas d'Elsa, le dispositif thérapeutique, en l'occurrence la présence du chien, offre un environnement aménagé pourvu d'un petit nombre de saillances perceptuelles (les poils, le souffle, la chaleur, etc. du chien) à partir desquelles une expérience peut s'organiser. Le processus d'intégration, dit Belin, est celui par lequel, progressivement, les différentes sensations se relient en morceaux. Il s'agit de voir « prendre » une

personne comme « prend » une mayonnaise. Le chien offre à Elsa la possibilité de se rassembler et le dispositif rend possible une rencontre qui ne se fait pas sur le mode de l'empiétement.

III LES RENCONTRES ANIMALES COMME MOMENTS PRÉSENTS DANS L'INDÉTERMINATION

Cette troisième partie s'articule autour du potentiel de créativité et de reconfiguration de l'identité que possèdent certaines rencontres animales. Pour étudier l'expérience de ces rencontres, j'ai réalisé une série d'entretiens approfondis, avec la méthode des entretiens d'explicitation⁶, auprès de 6 participants au Certificat d'Université en Médiation Animale organisé à l'Université de Liège en 2018. Les interviewées étaient des femmes adultes, âgées entre 45 et 61 ans. Les entretiens portaient sur « un moment où il s'est passé quelque chose » dans le cadre d'une rencontre avec un animal. Les entretiens d'explicitations portent sur des moments précis, qui sont ré-évoqués pendant l'entretien. Le questionnement vise à fournir une description aussi précise que possible du « vécu » de ce moment. Il est donc exploré dans ses différentes dimensions : émotions, pensées, ressentis corporels, images mentales, actions, etc. Les moments qui m'ont été rapportés dans le cadre de cette petite enquête correspondent à ce que Stern (2003) appelle un « moment présent » (*kairos*), c'est-à-dire un moment relativement bref au cours duquel une histoire émotionnelle est vécue.⁷ Parmi les six entretiens, trois portaient sur des rencontres avec des chevaux, les trois autres sur des moments partagés avec un chien. J'ai choisi de présenter ici les rencontres avec les chevaux, car elles possédaient une unité que ne possédaient pas les rencontres avec les chiens. Ces rencontres se sont produites dans des situations faiblement structurées, ou dans les interstices de situations plus structurées, ce qui a son importance parce que cela signifie qu'elles sont peu déterminées et peu ou non structurées par ce que Descola (2005) appelle des schèmes de la pratique, ceux-ci ayant pour fonction (comme les dispositifs de Belin) de dispenser le sujet de faire lui-même le travail d'agrégation de son expérience. On retrouve dans les rencontres animales dont il va être question une *indétermination* ou une sous-détermination, liée au fait que beaucoup de ce qui s'y passe se fait en deçà de la symbolisation. Des « choses sans nom » circulent, et nous ne savons pas très bien, en réalité, ce qu'il en est. Mais cette indétermination, comme dans les expériences d'enchantement, peut donner lieu à une agrégation créative de l'expérience.

Pour traiter ce dernier point, je vais m'appuyer sur un texte magnifique de l'hypnothérapeute François Roustang (2005), l'introduction qu'il a écrite pour la réédition française du *Magnétisme Animal*, un essai consacré par Hegel à cette forme ancienne, dirons-nous, de l'hypnose. Dans ce texte, Roustang suit Hegel quand il distingue deux types de sensations : l'une qui est soumise à l'entendement et l'autre qui ne l'est pas. Hegel parle à son propos « d'âme sentante », qui a cette propriété de n'être liée à aucune modalité sensorielle spécifique : elle « ignore les distinctions entre les sens » et « reste dans un état d'indétermination. Aucune sensation n'est privilégiée pour former des connexions stables. » Selon Roustang, cette modalité du sentir, non soumis à l'entendement, est généralement inconsciente, mais elle peut apparaître en hypnose, au fur et à mesure que la sensation soumise à la conscience disparaît progressivement... En raison de l'altérité relative de leur corps et de leurs mouvements expressifs, et de l'énigme enveloppant la perception des affordances, les animaux ont la capacité de nous engager dans une sorte d'opacité cognitive qui bloque la symbolisation et altère la perception consciente, permettant ainsi, comme en hypnose, l'apparition d'une autre sorte de perception. C'est ce qui se produit, pensons-nous, dans les rencontres enchantées avec les dauphins évoquées plus haut, juste avant que l'expérience ne se réorganise. Dans le cas des rencontres avec des chevaux que j'ai examinées d'un peu plus près⁸, quelque chose

⁶ Voir pour une présentation de cette technique d'entretien Vermersch, 2019

⁷ Je remercie Jean Vion-Dury d'avoir attiré mon attention sur cette notion.

⁸ A l'époque où j'ai enquêté sur les rencontres enchantées avec des dauphins, fin des années nonante, j'ignorais tout des entretiens d'explicitation. Mon enquête a surtout consisté à recueillir les témoignages d'expériences enchantées considérées. Mais ces témoignages n'avaient pas la finesse descriptive des entretiens d'explicitation.

s'est passé qui est venu bloquer la pensée et interrompre le cours normal des choses, provoquant une brèche dans le temps et l'espace vécu.

« Parce qu'il s'est mis derrière moi et qu'en fait je n'avais pas du tout la vue, j'étais obligée de.... Je ne savais plus penser [...] je suis sortie de mes pensées et je n'ai été que dans le vécu de ce moment présent... [...] Je ne pensais plus. C'était très particulier. Moi j'ai mon cerveau qui fonctionne tout le temps mais là c'était vraiment tellement de plénitude que je ne pensais plus » (Pascale).

« Dans la situation, il n'y a qu'elle qui compte, comme si je n'avais pas eu de pensée » (Céline).

« [C]'est un peu comme si je perdais mes moyens, comme s'il n'y avait plus que ça qui comptait, sa beauté » (Irène).

Mais ce qui est encore plus intéressant, c'est le fait que, selon Roustang, avec l'indétermination vient le « pouvoir » ou « l'énergie » et le potentiel de guérison de l'expérience hypnotique. Les potentialités qui étaient « stockées », « en attente » peuvent être intégrées grâce à leur liberté de mouvement, et elles élargissent et intensifient les potentialités de l'individu.

[i]l y a force et énergie parce que le non contrôle de la conscience et de l'entendement *laisse venir au jour, laisse entrer dans le jeu, des potentialités qui étaient jusque-là tenues à l'écart*. Elles étaient en attente, mais aussi en réserve. Elles sont réintégrées grâce à la liberté de mouvement qui leur est octroyée, et elles élargissent et intensifient les capacités de l'individu ». (Roustang, 2006, p.23, nous soulignons)

« Être si proche d'elle qui était si paisible, cela me donnait une grande puissance, une force qui se situait entre son nez et mon ventre, comme quelque chose qui, comme un aimant qui attirait toute mon énergie, je la sens dans mes tripes. On ne se touche pas mais c'est comme si, avec cette force-là, on était l'une contre l'autre » (Céline).

« J'ai l'impression aussi, de toute cette description que je viens de faire, cela a l'air très lent et silencieux, alors que l'énergie que je ressens est très haute en fait. [...] Je me sens « high », en pleine forme et capable de déplacer des montagnes, [...] je me sens une pêche d'enfer... oui... [...] dans tout mon corps et dans tout mon esprit même, les choses sont claires, il n'y a pas de zone d'ombre » (Irène).

Si on suit Roustang, on doit faire l'hypothèse que dans certaines conditions du moins, les rencontres animales sont elles aussi propices à l'émergence spontanée de cette « âme sentante », ainsi qu'à la libération de ressources associatives permettant que des « potentialités » s'agrègent d'une nouvelle manière. On y retrouve en tout cas la force et l'énergie dégagées, ainsi qu'une forme du sentir qui n'est lié à aucune modalité sensorielle. Cette forme du sentir, dit encore Roustang, « reste dans un état d'indétermination. Aucune sensation n'est privilégiée pour forme des connexions stables », ce qui les rend disponibles. Enfin, dans la sensation non soumise à l'entendement, il n'y a pas selon Roustang de différence entre l'intérieur et l'extérieur et « mon expérience est immédiatement l'expérience *de moi dans et par les liens qui me constituent* » (p. 33 souligné par nous). Dans le cas des rencontres animales, le point important est que ces liens sont déterminés en partie par le cheval lui-même. C'est en partie lui, son regard, sa douceur, sa posture, sa sensibilité, les initiatives qu'il prend, etc., qui déterminent les liens qui « me » constituent à cet instant. Les éléments de l'environnement auxquels je me relie ne sont pas entièrement déterminés par ma propre structure : ils sont en décalage, inhabituels, et mêmes autres qu'humains. Ces liens me tirent vers un autre de moi-même, qui est pourtant éprouvé comme un retour à soi. Comme dans l'hypnose, « l'organisme divisé en lui-même accède à l'unité avec soi » (p.26). C'est bien cela qu'ont vécu Irène et Pascale :

« C'était un des plus beaux moments de ma vie, je crois, cette rencontre avec ce cheval. J'ai l'impression de rentrer à la maison. C'est ça qui me passe par la tête, au contact de ce cheval, l'impression de rentrer chez moi, dans un lieu que j'ai toujours connu » (Irène). « L'instant d'avant, quand il a fait ce massage, je vis, et l'instant d'après, je suis [...] la dimension de "je suis", c'est immatériel, intemporel, il n'y a pas de limites [...] j'y suis encore en partie et c'est ce qui me porte maintenant, ça m'aide beaucoup » (Pascale).

Afin de rendre justice à toutes leurs caractéristiques, j'en suis venu à conceptualiser les rencontres d'animaux comme se produisant dans un espace potentiel, tel qu'il a été défini par Donald Winnicott. Un espace potentiel qui est un lieu où l'extérieur et l'intérieur ne se distinguent pas vraiment, et où le moi peut s'identifier à ce qui est différent de lui-même, et ainsi croître de façon créative. En raison de leur altérité, les animaux sont un défi pour les compétences interactives mondaines. Mais si la

rencontre a lieu dans un contexte bienveillant, le défi peut conduire à une agrégation créative de l'expérience.

Selon Belin, c'est par la déambulation que l'on découvre un dispositif. Il peut donc y avoir des dispositifs idiosyncrasiques, car ceux-ci sont toujours à la fois trouvés-crés par la personne elle-même. Il me semble que les animaux, étant donnée leurs particularités perceptives et la communication corporelle qui s'éveille à leur contact, pourraient être considérés comme des dispositifs d'enchantement mobiles, si cette appellation n'était pas si vilaine. Les animaux de compagnie offrent un soutien à la création d'un espace intermédiaire qui augmente la bienveillance de l'espace domestique. De par l'écart à soi qu'ils induisent en raison de leur altérité (notamment) corporelle, la rencontre avec un animal non familier est toujours susceptible d'entraîner un trouble, une incertitude, une indétermination et une promesse de surprise propices à l'expérience d'enchantement. Notons toutefois que la modernité, qui a transformé les animaux en choses, les a rendus globalement muets, ce qui fait que leur rencontre, souvent, ne produit rien. Il faut des dispositifs particuliers, comme le dispositif thérapeutique, ou des rencontres se produisant dans les interstices d'une situation peu calibrée, pour que le recours aux schèmes de la pratique habituels soit indisponible et que « quelque chose » se passe.

IV DE L'INTEGRATION PSYCHIQUE A L'ECOLOGIE DE L'ESPRIT

Quand on l'interrogeait sur ce que signifiait « Écologie de l'esprit » (*Ecology of mind*), Gregory Bateson n'était pas toujours très clair. Dans l'introduction à son ouvrage éponyme, il la présente comme une écologie des idées, une science qui n'existe pas encore. Mais sa conception d'une « idée » n'a rien de conventionnel : pour lui, la course aux armements, la symétrie bilatérale des vertébrés, l'évolution biologique ou la double contrainte sont des exemples d'idées dont il cherche à comprendre l'écologie. Y a-t-il une sorte de sélection naturelle qui entraîne la survivance de certaines idées et la mort d'autres idées ? Telles sont les questions qu'il se pose alors. Nous n'allons pas suivre Bateson sur cette voie hautement abstraite ici, mais plutôt nous concentrer sur ce qu'il appelait « mind », traduit en français tantôt par « esprit », tantôt par « pensée ». Le terme « mind » chez Bateson ne renvoie aucunement à la cognition individuelle, mais plutôt à un « circuit de transformation de différences » doté d'un certain nombre de propriétés⁹. Le « mind », est une propriété du fonctionnement du système entier et non de l'une de ses parties (le cerveau). Et puisque le « réseau de transformation des différences » (une différence perçue dans le monde entraîne une différence dans l'individu) ne s'arrête pas à la frontière de l'individu, le « mind » concerne donc le système formé par l'organisme et son environnement. Tout comme E. Belin insistait sur le fait que l'expérience ne devait pas être considérée comme prenant place *dans* le sujet individuel, mais comme se situant dans l'espace intermédiaire qui le sépare de (et le relie à) son environnement, Bateson reconnaît également que l'expérience, en tant que processus mental, n'est pas une propriété de l'individu considéré en tant que monade autonome. Il serait vain, selon lui, de chercher à la décrire sans prendre en compte l'unité de base du processus mental, à savoir l'unité formée par un organisme et son environnement. L'ensemble de l'esprit est donc un réseau intégré dont le contenu de la conscience n'est qu'un échantillon, forcément réduit et non représentatif. C'est pourquoi limiter l'expérience au contenu de la conscience, c'est en donner une version tronquée. « L'ensemble de l'esprit est un réseau intégré, et si le contenu de la conscience n'est qu'un échantillon des différentes parties et régions de ce réseau, alors la perception consciente de ces réseaux est un échec de l'intégration de cette totalité » (Bateson, 1977, p. 155). Par définition, la conscience n'est pas à même d'être le lieu où se fait l'intégration de cette totalité. Par analogie avec un iceberg, dont on ne perçoit qu'une proportion réduite, Bateson ajoute que ce qui apparaît à la surface de la conscience ne sont que des parties, des arcs de circuit, et non des circuits entiers (*id.*).

⁹ Voir « Critères du processus mental » dans *La nature et la pensée*, p 97-136

Une approche Batesonienne de nos expériences d'enchantement et de nos rencontres avec des animaux implique donc que le processus d'intégration dont nous avons parlé ne concerne pas uniquement le sujet. Il ne se produit pas « dans » le sujet comme nous pourrions le penser, mais bien « dans » cet espace intermédiaire ou le système complet formé par le sujet en relation avec son environnement, dans notre cas l'unité formée par le sujet humain, le milieu physique et social et le ou les animaux qui lui répondent.¹⁰ Il nous faut donc élargir la notion d'intégration de Winnicott et considérer qu'elle porte en fait sur la relation organisme/environnement, c'est-à-dire sur un circuit plus vaste que la cognition individuelle. De cette intégration émerge un « mind » ou un processus mental dont le sujet, et a fortiori sa conscience, ne sont qu'une partie. N'est-ce pas alors cela précisément qui serait « découvert » ou expérimenté dans les rencontres enchantées : de l'information sur cette entité organisme-environnement et sa nature indivisible ? De ce point de vue, l'expérience d'enchantement est une expérience correctrice qui modifie (temporairement) l'ontologie erronée de la séparation pour la remplacer par une vision plus juste de la non séparation. Parce qu'elles font place à l'imaginaire et autorisent la circulation de sensations non liées, parce qu'elles procèdent d'une certaine opacité cognitive, qu'elles se basent sur une réorganisation de la perception – celle-ci se structurant à partir de saillances perceptuelles qui s'offrent à l'attention plutôt que d'être guidée par l'intention, pour toutes ces raisons, les expériences d'enchantement proposent une reconfiguration du rapport au monde vivant et participent à la découverte d'une ontologie relationnelle. Mais l'usage délibéré de dauphins ou d'autres animaux en vue de provoquer telle ou telle expérience ou de soigner tel ou tel symptôme est une négation du principe même de ces rencontres. De telles pratiques relèvent d'une vision simpliste et délibérément manipulatoire qui, parce qu'elles ne mobilisent que certaines parties du circuit, ne produiront, au mieux, qu'une version édulcorée et factice des expériences d'enchantement. Au pire, comme on le voit dans une certaine industrie du *whale watching*, la mer tout entière se trouve transformée en un parc de loisir et le rapport au vivant passe au second plan. Comme l'écrivait Bateson dans un texte consacré à l'art, « une rationalité pure [...], non assistée par les phénomènes tels que l'art, la religion, le rêve, etc., est nécessairement pathogénique et destructrice de la vie » (1977, p. 157).

CONCLUSION

Au premier coup d'œil, la notion d'enchantement peut sembler floue, élastique, fourre-tout et un peu trop « facile » pour remplir le cahier des charges d'un concept scientifique – ou même celui, moins exigeant, d'un simple usage technique dans un texte scientifique. Pourtant, cette notion a permis de porter un regard neuf sur le travail thérapeutique avec les animaux ainsi que de dé-trivialiser ces pratiques qui apparaissent souvent comme de simples distractions plaisantes. Ensuite, ce qui a été dégagé de ces premières analyses est venu orienter notre compréhension de rencontres animales plus banales et mettre en lumière des processus intimement liés à la découverte de processus vitaux, en soi et dans la relation entre soi et le monde vivant. Ces réflexions ont à leur tour ouvert la porte à la notion de « mind » en tant que propriété du système organisme-environnement comme unité pertinente au sein de laquelle se produit le travail d'intégration. Vues à travers le regard Batesonien, les expériences d'enchantement semblent dépendre d'une forme de complétude (cf. le « circuit complet ») qui n'est pas fermeture mais ouverture. Elles émergent d'un équilibre précaire où ce que Bateson appelait le « processus primaire » et Roustang « l'âme sentante » se relie à la conscience, offrant ainsi une double description où ce qui est vécu vient redoubler et compléter ce qui est su. De ce fait, les expériences d'enchantement sont fragiles. Pour permettre au processus primaire de croître et de prendre forme, elles ont besoin d'une certaine opacité, de pénombre, de

¹⁰ C'est pourquoi le terme d'espace intermédiaire ne doit pas être compris comme un « entre » au sens spatial du terme, ce qui serait trivial, mais plutôt comme le produit d'une rencontre, de l'ajustement et des transformations correspondantes du sujet et de son environnement, un lieu, nous l'avons dit, qui n'est ni tout à fait dedans (l'intériorité du sujet), ni tout à fait dehors (son environnement).

secret, de surprise et de « non savoir ». Elles échappent à la rationalisation complète. Finalement, les expériences d'enchantement, que nous avons d'abord décrites comme extra-ordinaires, sont assez ordinaires. Le tout est de leur fournir des espaces au sein desquels se déployer.

Références bibliographiques

- Bateson Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977, t.I.
- Bateson Gregory, *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984.
- Belin Emmanuel, *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositif et expérience ordinaire*. Bruxelles, De Boeck, 2002.
- Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Fossier-Varney Nadine, « Entre humain et animal : une rencontre de l'autre et de soi dans le soin ? », in Servais V., *La science [humaine] des chiens*, Bordeaux, Le Bord de l'eau, 2015, p. 253-276.
- Halloy Arnaud et Servais Véronique, « Enchanting gods and dolphins: a cross-cultural analysis of uncanny encounters », *Ethos*, 42, n°4, 2014, p. 479-50.
- Ingold Tim, *L'anthropologie comme éducation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. Paidei, 2018.
- Roustang François, « Introduction ». In Hegel, *Le magnétisme animal. Naissance de l'hypnose*. Traduit par F. Roustang, Paris, Puf, 2015, p. 7-34.
- Servais, Christine, « La médiation comme fiction technique », In Servais, C. (Ed.) *La médiation. Théorie, Terrains*, Bruxelles, De Boeck, 2016, p. 128-161
- Stern Daniel, *Le moment présent en psychothérapie. Le monde dans un grain de sable*. Paris, Odile Jacob, 2003.
- Vermersch Pierre, *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF. Coll. Psychologies et psychothérapies, 2019.
- Winnicott Donald W., *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.
- Winkin, Yves, « Utopie, euphorie, enchantement », in A. Gras et P. Musso, dir. publ., *Politique, communication et technologies. Mélanges en hommage à Lucien Sfez*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 409-418