

L'avenir en tant que fait culturel : de la compétence aux capacitations

*Ivana Padoan*¹⁸⁸

Introduction

Dans une conjoncture de changement global incessant dû à la technologie, à la communication numérique et instantanée, grâce aux medias et à la mobilité, les points de repères culturels et sociaux et les valeurs environnementales traditionnels aussi bien que modernes risquent de disparaître devant nos yeux. Pour affirmer avec conviction, les identités individuelles et collectives, les valeurs, l'histoire, les trajectoires existentielles, il est important d'*apprendre à apprendre comment habiter un monde plein de différences*, dans des conditions de turbulence, d'incertitude et de fragilité. La modernité est en poudre, dit Appadurai (Meltemi, 2001).

Entre modernité et postmodernité

Pour Baudrillard (2014), le concept de modernité c'est un mode de civilisation caractéristique, en opposition ou en différence, selon les diverses critiques (Appadurai, 2001) à toutes les cultures antérieures ou traditionnelles. « Face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s'impose comme une, homogène, irradiant mondialement à partir de l'Occident. Pourtant elle demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité » (Baudrillard, 2014).

Au niveau européen la modernité se spécifie dans tous les domaines: État, technique, arts, mœurs et idées - une sorte de paradigme et impératif culturel, un système de valeurs combinant

¹⁸⁸ Professeure à l'Université Cà Foscari Venezia - Italie.

mythe et réalité. « La tradition, vivait de continuité et de transcendance réelle. La modernité, ayant inauguré la rupture et le discontinu, s'est refermée sur un nouveau cycle. Elle a perdu l'impulsion de la transcendance réelle pour affirmer l'idéologie de la raison et du progrès. En cela elle se caractérise de plus en plus par la transcendance abstraite de tous les pouvoirs » (Baudrillard, 2014, ivi). Elle aborde tous les domaines de la vie intellectuelle et culturelle.

Le progrès continu des sciences et des techniques et la division du travail industriel portent, dans la vie sociale, une dimension de changement permanent, une restructuration des mœurs et des cultures. L'esprit de la modernité comporte en même temps : évolutions matérielles et intellectuelles constantes, inquiétude permanente, instabilité, mobilisation continue des cœurs et des esprits, jusqu'à la réflexion de la modernité sur elle-même, ce qui caractérise bien une civilisation où l'individu occupe, en fin de compte, la première place du moi.

« Simultanément, la division sociale du travail introduit des clivages politiques profonds, une dimension de luttes sociales et de conflits qui se répercuteront à travers le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècle » (Baudrillard, 2014). Il n'existe pas partout une « modernité », car elle est une structure historique et polémique de changement et de crise, repérable en Europe à partir du XVI^{ème} siècle et qui ne prend tout son sens qu'à partir du XIX^{ème} siècle. Dans l'Ancien et le Nouveau Monde, dans les métropoles coloniales et dans les sociétés du tiers-monde, elle comporte des aspects bien différents.

Weber (1964), à propos des dispositifs significatifs de la modernité souligne que les motivations religieuses qui avaient soutenu le début du capitalisme, auront bientôt disparu. « Le capitalisme vainqueur, celui de la modernité, n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique -une cage d'acier- une pétrification mécanique- agrémentée d'une sorte de vanité convulsive » (Weber, 1964 : 250-251). Cette cage d'acier a les traits autoritaires de la rationalité conçue comme conscience de soi mais limitée aux principes de subjectivité instrumentale.

La critique sur la modernité est montrée par des études sociales plus que philosophiques. Elle prend des formes très différentes : la critique de l'illuminisme sur le progrès positif et évolutif de la science ; la croyance dans le progrès rationnel (qu'il soit économique,

politique et social, culturel et éthique) ; la perte de confiance dans les capacités de l'humain, de l'individu et de la collectivité, pour gérer son propre destin. Pour André Berten (1991) « après avoir été une dynamique du progrès, la modernité devient lentement un activisme du bien-être. Son mythe recouvre l'abstraction grandissante de la vie politique et sociale, sous laquelle elle se réduit peu à peu à n'être qu'une culture de la quotidienneté ». Le récit de la modernité, c'est, précise-t-il, le récit des lumières, « où le héros du savoir travaille à une bonne fin éthique-politique, à la paix universelle » (Berten, 1991 : 84-112).

C'est donc précisément parce que les récits de la modernité ne sont pas traduits dans la réalité, que leurs promesses ne restent que des promesses.

La plupart des sociologues, à la suite d'Habermas (1988), soulignent que l'évolution de la modernité montre la nécessité de sortir de la raison comme pouvoir absolu pour aller vers une philosophie de la praxis, car la complexité invite les grandes problématiques de l'avenir dans un mouvement contre les déterminismes culturels. Une nouvelle forme éthique de la critique socio-culturelle est en train de naître.

Contre une société culturelle cristallisée, la marche est engagée vers une société plus ouverte à cause aussi de l'explosion des processus sociaux qui mettent en crise les déterminismes de la modernité. Pour Gehlen (2001), apparaît désormais la sortie d'un certain **modèle institué de l'histoire** vers une **post-histoire**, où l'imagination, la puissance d'être, la spontanéité sont à la base d'un nouvel individualisme social et écologique. « Au fond il s'agit d'une mise en question de l'idée d'unité, unité de sens, unité d'histoire, unité du sujet » (Berten, 1991 : 84-112).

La question de la fin de la modernité n'est pas bien définie par les penseurs. Différentes sont les nuances de changement et d'orientation. Naît avec le philosophe Jean-François Lyotard (1979), une tentative d'éclaircir l'évolution de la modernité vers la post modernité.

Selon le philosophe, la condition postmoderne se présente comme la condition où devient manifeste l'incrédulité des méta-narrations à la suite de l'effondrement de la métaphysique. Au centre de l'analyse de Lyotard il y a la question de la connaissance et le problème de la légitimation de son statut dans les sociétés plus développées. La

fonction narrative perd ses foncteurs, le grand héros, les grands périls, les grands périples et le grand but. A la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de l'institution universitaire qui dépendait d'une philosophie métaphysique et de l'Histoire.

La rupture avec la philosophie de l'histoire et la critique de toutes formes de philosophie du sujet individuel et collectif (la transcendance réelle de la tradition, le romantisme, Hegel, Marx, Heidegger, Nietzsche), porte à la perte des métarécits de l'histoire sur la liberté, l'émancipation. Le désenchantement sur l'évolution du prolétariat s'accompagne du pessimisme de l'avenir de l'occident. « En simplifiant à l'extrême, on tient pour "postmoderne" l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences. L'histoire se disperse en nuages d'éléments langagiers narratifs, mais sans dénotatifs, prescriptifs, descriptifs, etc..., chacun véhiculant avec soi des valences pragmatiques sui generis » (Lyotard, 1979, Ivi.). Chacun vit aux carrefours de beaucoup de celles-ci. Nous ne formons plus de combinaisons langagières stables nécessairement, et les propriétés de celles que nous formons, ne sont pas nécessairement insurmontables.

La condition du savoir postmoderne n'est pas seulement l'instrument d'un nouveau pouvoir. Il raffine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de supporter l'incommensurable. Il ne trouve pas de raison dans l'homologie des experts, mais dans la contradiction des inventeurs. L'invention se fait toujours dans le dissentiment. Comment répertorier les éléments de cette postmodernité ? Ce sont des éléments qui façonnent d'une manière complètement différente la modernité : la légitimation du savoir reliée non plus à la légitimité du pouvoir, la nature du lien social dans un monde changeant, la fonction narrative de récits démultipliés par des moyens de communication à extension indéfinie, les recherches toujours permanentes des relations entre différences, la fluidité du changement.

La postmodernité représente une dimension identitaire de regroupement qui surmonte les deux pierres angulaires de l'identité moderne, à savoir l'homogénéité et la territorialité. En ce sens, la postmodernité déterritorialise les systèmes fermés pour s'ouvrir à la pluralité et à l'interactivité entre les composants en mobilité. Dans cette nouvelle vision de la société, nous naviguons constamment

sur le fil du rasoir entre diasporas et indigénisations (Appadurai, 2001) et nous risquons de ne plus reconnaître avec certitude les limites et les possibilités mêmes de nos propres actions.

La complexité de système

L'ère de la modernité a transmis un héritage important de structures, de modèles et d'objectifs, conformément à un processus top down intentionnel, à une éthique fonctionnelle finalisée. La connaissance s'est développée dans les systèmes comparatifs afin d'identifier les langages communs, la détermination des systèmes, la construction de la rationalité appliquée, en essayant de réduire, simplifier la pluralité et la diversité des contextes, pour donner vie à un langage institutionnel et organisationnel commun de nature sommative et généralisable.

Plusieurs auteurs ont tenté d'expliquer les phénomènes évolutifs et leurs variations en s'appuyant sur le paradigme structurel-fonctionnaliste de Parsons et Merton, de la première moitié du XX^{ème} siècle, qui configure un système orienté vers les mécanismes d'équilibre et de conservation, en tenant compte des éléments, des relations et de leurs interactions, quel que soit le contexte dans lequel le système est situé. L'idée de système avait comme but « d'encourager le développement de systèmes théoriques applicables à plus d'un des secteurs traditionnels du savoir » (Bertalanffy, 1973).

Plus tard, Bertalanffy lui-même, découvrant la nature hautement interactive et symbolique des sociétés et de la culture, propose l'hypothèse d'un système variable, symbolique et ouvert, suivi successivement du constructivisme cybernétique qui montre que les objets et les événements ne sont pas immédiatement accessibles, ne sont pas des expériences primitives. Ils n'ont pas de statut absolu, mais sont des **représentations de relations** (Von Foerster, 1987). Les interrelations et les contextes sont un fait personnel, social et symbolique, dont les liens sont physiques, psychologiques ou culturels.

Avec Appadurai (2001), le passage à la postmodernité est lu à travers la condition de la mondialisation. Il semble néanmoins inédit et présente d'autres catégories de comportement.

Dans le modèle culturel de la société moderne, avec sa linéarité classique, tous les systèmes sont organisés en échelles hiérarchiques,

en priorités définies a priori, en séquences organisées, en systèmes finis. De cette manière, ont été formalisés des modèles théoriques et pratiques qui analysent isolément le comportement des acteurs sociaux.

Les applications quantitatives des connaissances et des actes permettent la compréhension des phénomènes linéaires également interconnectés entre eux. Par ailleurs, lors de l'examen des systèmes non linéaires, il est difficile d'identifier le développement des combinaisons découlant de l'application des diverses relations potentiellement activables. Le système social et culturel de la postmodernité est proche de la typologie non linéaire qui peut être assimilée à la définition d'un système complexe, c'est-à-dire une entité dans laquelle de nombreux composants hétérogènes se rapportent les uns aux autres de manière non nécessairement stabilisée et peuvent également donner naissance à de nouvelles entités systémiques et donc à d'autres interactions.

La complexité culturelle, sociale et environnementale nécessite une révision des paradigmes, approches de recherche et pratiques sociales précédents. Elle ne repose pas sur des processus d'adaptation aux systèmes mais sur des changements organisationnels, mobilisant la complexité transculturelle des contextes, l'attention devant être tournée vers les contextes, et tout d'abord sur les relations qui redéfinissent la récurrence des processus et des produits.

En se positionnant, la complexité est pénétrée par des processus multiples et chaotiques, des processus linéaires / locaux aux processus compliqués, comme dit Murray Gell-Mann – (Murray, 1995), résultat de la répétition aléatoire des règles très simples qui, appliquées à différentes entités, génèrent des formes systémiques avec des organisations autonomes commandées localement mais opérant dans des environnements désordonnés. Les systèmes non linéaires peuvent toutefois aborder des modèles comportementaux prévisibles, tout en préservant leur non-linéarité.

Cela conduit à un niveau intermédiaire entre ordre et chaos dans lequel émergent des formes de régulation qui caractérisent la complexité. Cette propriété se manifeste dans les systèmes vivants qui peuvent changer en raison de changements de contexte afin d'atteindre les objectifs. Cela se produit également dans des systèmes linéaires capables de s'autoréguler en présence d'événements déjà prévus, sur la base desquels des solutions préconçues sont adoptées de l'extérieur.

Lorsque les phénomènes sont imprévisibles, le système non linéaire émerge en autoréférentialité, ce qui permet d'adopter des ajustements appropriés de sa propre condition par le biais de l'auto-organisation.

Pendant, il ne faut pas confondre complexe avec compliqué (Stengers)¹⁸⁹. La complexité représente une réalité qui ne peut être entièrement comprise car son évolution n'est pas totalement prévisible. Il découle de là des interactions entre différents éléments qui fonctionnent selon des schémas autonomes et semblent donc difficilement prévisibles et codifiables. Cela signifie que lorsque deux composants ou plus interagissent, ils génèrent des effets imprévisibles car il peut y avoir une multiplicité d'interprétations du phénomène étudié.

Le compliqué a toujours existé et les différentes époques l'ont régi par le déterminisme, les exclusions et les hiérarchies. Il appartient à des entités qui ont besoin d'un patrimoine informationnel et cognitif adéquat, grâce auquel nous parvenons à une connaissance d'où découle la prédiction de leurs futures structures. La complication peut être comprise comme un concept relatif, alors que la complexité concerne des phénomènes de codification objective impossible.

De la complexité du nouvel ordre social émerge un ordre de développement différent : un système interactif et ouvert, une condition de l'interdépendance en mouvement continu.

Dans un univers complexe et inachevé, les interactions ne sont ni finalistes ni parallèles, mais elles se déplacent entre composants et sous-systèmes même paradoxaux, elles échappent aux analystes et à la logique systémique et s'ouvrent aux processus de récursivité, créent des états et des évolutions imprévisibles. La même interdépendance des flux culturels et sociaux ne promet pas des orientations et des lignes cohérentes et déterminées, mais évolue vers des dimensions souvent dissonantes et paradoxales. Ainsi, l'interrogation se présente de manière transversale à de multiples champs d'investigation.

¹⁸⁹ Stengers. I., (1985-2007). *Perché non può esserci un paradigma della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1985 (prima edizione). Milano : Bruno Mondadori.

La complexité des flux

La métaphore interprétative des processus de changement en cours dans les sociétés post-modernes propose la notion de flux (Semprini, 2003). Selon l'auteur, la complexité est traversée par une série de flux qui changent continuellement les paradigmes des contextes. L'observation empirique de différents types d'activités sociales montre que nous sommes passés d'une temporalité fractionnée et ponctuée par des rythmes collectifs à une temporalité plus fluide et continue (Bauman). La construction des processus oscille entre trajectoires réticulaire et interdépendante de négociation entre la demande du sujet, les besoins du contexte, **l'imaginaire du futur**. L'avenir passe d'un processus applicatif à une communauté de pratiques imaginaires flexibles, immatérielles et déplacées, capables de conjuguer formel et informel à travers de nouvelles subjectivités autopoïétiques et résilientes.

Castells, sociologue hispano-américain (2012)¹⁹⁰, souligne que la société d'après-guerre était caractérisée par des rythmes collectifs partagés par la majorité des gens. Autrement, la société de flux définit une série importante et interdépendante d'échanges et de relations entre des positions culturelles, géographiques, économiques et sociales proches ou lointaines occupées par des acteurs sociaux, au pluriel oui, mais avec leur propre cohérence agrégative, organisationnelle et culturelle.

Le flux agit sur la **dynamique interdépendante des réseaux**, intègre l'énergie flexible du mouvement et contourne facilement les réseaux organisés et structurés (la notion de flux est toutefois caractérisée par le mécanisme et / ou, l'ouverture et / ou la fermeture, et / ou l'acceptation, et / ou la résistance, le rejet). Ainsi se dégage une autre géographie du réseau dans laquelle flux et réseaux sont articulés l'une l'autre mais qui remodelent toujours des formes continues en fonction des processus d'**agencement** des flux. Castells, cependant, en tant que bon matérialiste, insiste sur la dimension spatiale des flux, maintenant dépassée - dit Appadurai (2001) - par la vitesse des transformations, par la déconstruction et la restructuration continue des contextes.

¹⁹⁰ Castells, M. (1998). *L'Ère de l'information*. Vol. 1, *La Société en réseaux*, Paris : Fayard.

Cependant, si une analyse empirique est suffisante pour démontrer la dimension spatiale des flux, une analyse épistémologique de la dimension temporelle est nécessaire pour faire face au processus de son fonctionnement. Le flux n'est jamais neutre, c'est signifiant, c'est du changement, interaction ; son interaction est comme une phénoménologie de la dynamique des expériences (cognition incarnée - embodied cognition) qui oscille entre illusion, attentes, imaginaire subjectif et collectif des nouvelles identités en construction. Flux, réseaux, transformation ou simple traduction n'entravent pas la validité organisationnelle, mais ils implémentent une synergie autopoiétique redondante et auto-génératrice.

De plus, le flux ne signifie pas seulement changement et non stabilité, chaque système à un moment donné de sa dynamique expressive tend par nature à se perpétuer, à stabiliser les conditions, les contextes, les relations, les mécanismes d'interaction et d'échange jusqu'au prochain stochastique. Le concept d'**adaptation** est ce qui a permis à l'espèce humaine, mais pas seulement, de se développer au cours d'une évolution complexe, changement qui se produit toujours par étapes, gradients, complexité et connexion (L'arbre de la connaissance, Maturana & Varela, 1987).

Le dépassement de la dimension spatiale du flux met en évidence la mobilité temporelle des individus, le déplacement rythmique, à tel point que le positionnement subjectif est difficile lorsqu'il est géré collectivement. En fait, la catégorie de temps est profondément enracinée dans le contexte social de la complexité dont elle dépend et qu'elle contribue en même temps à façonner. Ce sont les courants de phénoménologie avec Husserl, Merleau Ponty, la sociologie cognitive, Berger et Luckman, l'ethnométhodologie qui ont réintroduit la temporalité éliminée par les positivistes, les idéalistes, les structuralistes eux-mêmes. Un processus temporel est un processus relationnel. En effet, le temps est la dimension constitutive de la relation. Chaque rapport est socialement orienté **avec** le temps.

La nouvelle temporalité (sans trop absolutiser et garder un certain non dogmatique conceptuel) annonce une nouvelle forme sociale, basée sur des rythmes individuels décalés les uns par rapport aux autres. La dématérialisation introduite par les technologies a complètement changé la logique espace temporel structuré. Avec la mise en ligne de la plupart des informations, les relations sont non seulement devenues plus simples et plus accessibles, mais elles

gagnent de plus en plus de terrain social, devenant ainsi un sujet ouvert au niveau mondial. Il y a la mise en continuité des possibilités, et sa disponibilité permanente permet aux individus de redistribuer les différentes activités au fil du temps. La disponibilité permanente, associée à l'abondance d'informations et de connexions, réindividualise le sujet et le place dans une logique qui permet à tout le monde de se connecter et de se déconnecter facilement¹⁹¹.

Ce qui était auparavant souligné par des rencontres matérielles, par des lieux relationnels, par des constructions conçues a priori, avec la transformation de l'expérience temporelle, modifie la chronologie de l'espace, des relations, des réseaux structurés vers une dynamique de processus interdépendants le long de la trajectoire temps. Mais la question du flux¹⁹² implique aussi une a-temporalité vers une dimension réursive, abductive et hologrammatique. Les post-constructivistes l'ont bien compris lorsque, analysant l'expérience acquise, ils ont montré que les significations ne sont rien de plus que des constructions sociales dans **le situé d'un historique spécifique**. La même recherche ethnologique et ethnolinguistique souligne que les positions et les notions considérées comme naturelles comme passées, présentes et futures, ont une signification différente pour les individus, ou n'en ont même pas.

Comment former dans-la complexité

Les dispositifs méthodologiques, technologiques et instrumentaux qui ont créé et développé **la société de la modernité**, ne tiennent pas dans le flux des situations interrelationnelles. Cette relation modifiée avec l'espace-temps permet de multiplier les niveaux de relation réalité-connaissance. Pour penser, organiser, gérer, mais surtout pour

¹⁹¹ In effetti la nuova economia basata sulla innovazione, utilizzata soprattutto dai giovani, creazione di app, servizi e imprese, messe in rete genera un nuovo panorama socio economico che ha la sua forza nell'uso dello strumento virtuale e la configurazione di nuovi stili di vita e relazioni. Per contro l'innovazione ha un tempo di obsolescenza molto più rapido che nel passato, con tutti pregi e le derive connesse.

¹⁹² Bisogna sempre distinguere tra flusso e inevitabile invasione o aggressione. Uno tende e prevaricare, spaccare, imporre, l'altro configura inserimento, riorganizzazione e creazione di una nuova armonia tra significanti e reti complesse di relazioni.

interagir et inventer, il faut mettre à jour et développer un processus de transition innovant, plus transformateur que transactionnel, plus formatif qu'éducatif.

Dans la société complexe, l'innovation demande des degrés sophistiqués de formation en exploitant deux coordonnées : la profondeur (depth) et l'ampleur (breadth) d'exploration de la connaissance. Cela pour promouvoir des investissements innovants dans toutes les phases, c'est à dire pour structurer des situations appliquées afin d'identifier des solutions situées et locales. Il s'agit de construire des contextes de formation où les réseaux internes des sujets sont innovés en relation avec des réseaux externes. Un processus dans lequel les liens sont développés par différence et innovation et ouvrent le champ au développement de **l'imagination en tant qu'agency**.

La philosophie de l'**agency** demande la capacité d'un sujet vivant, d'une conscience d'agir dans le monde en termes d'indépendance et de libre choix. Ce n'est pas une morale de choix, mais la capacité du sujet à effectuer des **actions autopoïétiques**. L'action peut être considérée comme une action inconsciente ou intentionnelle dirigée vers un but. En ce sens, l'**agency** est proche de la structure du sujet en tant que processus **autopoïétique**, autonome et orientée vers l'intégrité organisationnelle du soi.

La référence est au sujet capable de contrôler son comportement, de comprendre d'autres formes par différence, d'auto-évaluer les actions de son propre travail. C'est une activité de l'individu, contextuelle à son environnement, mais motivée parce qu'elle implique la capacité d'attribuer de la pertinence et du sens aux choses et aux événements ; une capacité socioculturelle médiatisée par l'autonomie personnelle et l'imagination. Elle est façonnée par les trajectoires socioculturelles que des individus ou des **comunità del noi** (Grassi, 2018) négocient au cours de leur existence. Le contraire est la capacité d'agir en tant que produit de chaînes causales.

La prolifération formative a également demandé une organisation différente de la culture formative. Si, à l'ère moderne, la société et le travail exigeaient un système éducatif conçu pour former les élèves avant l'entrée des sujets dans le monde - par exemple le travail - maintenant l'obsolescence des connaissances due aux innovations et aux évolutions technologiques nécessite un processus de formation et

d'autoformation continue qui se développe et que développent divers systèmes interdépendants.

En ce sens, la formation agit en tant que **sélecteur de la voie du changement** structurel dans l'histoire individuelle des personnes et de la société et en tant que **déstabilisateur historique** des structures qui réalisent les relations qui définissent le système.

À la lumière de cette hypothèse, nous pouvons considérer la formation comme un processus de changement continu et structurel sans perte d'organisation, c'est-à-dire du réseau de relations qui définit le système lui-même en tant qu'identité contextuelle. Aucune transformation ne peut en effet être expliquée en fonction des stimuli de l'environnement, mais c'est une condition préalable à l'ouverture du système à l'environnement. Bernard Honoré (1977) souligne que la formation ne doit pas être submergée par les tentations du savoir ou des techniques, ni par les nombreuses tentations du pouvoir des systèmes, et invite à une voie de recherche dans laquelle l'imaginaire guide la direction.

En fait, le caractère **téléonomique** (Monod, 2001) -de choix et non seulement de nécessité- des êtres vivants et des organismes vivants admet la condition créatrice et la construction d'un projet/formation existentiel entre différenciation et intégration¹⁹³. Cette condition, cependant, se présente comme un processus et non comme une fonction. Dans le système de fonction, la formation répond à une adaptation à l'environnement, tandis que la fonction processus répond au couplage structurel ou bien au système de l'observateur avec son environnement. Lorsque Maturana et Varela prennent en charge le système de l'observateur ; ils soulignent la capacité d'interaction indépendante entre la subjectivité de l'auteur et son environnement. Cette indépendance permet au corps d'agir en dehors du domaine de la subjectivité et de l'environnement et de se situer dans des relations et des interactions. C'est le cas de l'agir formatif lorsque nous reconnaissons l'indépendance du système de domination de soi ou de l'environnement, et assumons la condition de la relation.

¹⁹³ Possiamo fare riferimento alla nozione di accoppiamento strutturale di Maturana e Varela op. cit. pag 42/43, che spiega come la formazione opera per stabilizzare le condotte umane all'interno della struttura sociale senza per questo dipendere da essa.

Dans cette dynamique, on peut reconnaître la **recherche de sens** mentionnée par Bateson lorsqu'il définit la propriété herméneutique et phénoménologique de la relation. Bateson a fait référence marginalement à l'éducation. Pourtant, sa pensée est objet d'intérêt formatif. D'abord, chez Bateson (1972), ce qui importe, c'est le positionnement de l'information et de la communication dans l'évolution de la métacognition épistémique ; et, il fait également ressortir le processus d'apprentissage en tant que processus immanent au monde des vivants. Cela met alors en exergue le concept d'émergence.

La signification d'émergence attribuée à la formativité fait référence à la condition ontologique de mise en forme concomitante à l'intuition conceptuelle située dans le sillon de l'action. Elle désigne un champ phénoménique fondateur de la condition humaine aussi important que la reconnaissance de la vie. Ce qui est reconnu, c'est l'émergence formative provenant des micro-positions, des micro-processus tels que les phénomènes inclus dans ce que l'on appelle la vie, les relations sociales, l'esprit... (Holland, 1998), microprocessus qui ne sont pas en mesure d'expliquer la complexité du système plus général. Phénomènes d'identification de **procédures génératives liées aux contextes** (Holland 1998) capables d'expliquer leur comportement. Le concept d'émergence doit son origine aux découvertes du connexionnisme dans la complexité¹⁹⁴: le système de la vie, de l'esprit, de la culture et des relations. Personne ne peut simuler ces phénomènes ni d'un point de vue théorique ni d'un point de vue pratique. Seule la formation peut mettre en évidence son système génératif.

Il y a un autre aspect dans la recherche du champ formatif, référant à ce qui est défini, c'est le **champ de l'inter-expérience** dans lequel est conjuguée l'expérience expérientielle, la remise en question du

¹⁹⁴ Hofstadter, D. R., (1979, 1984), *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Milano, Adelphi ; Hofstadter, D. R. (a cura di) (1995, 1996), *Concetti fluidi e analogie creative*, Milano, Adelphi ; Sperry, R. W., (1991), "Il problema della coscienza a una svolta: un nuovo paradigma per la causazione", in Giorello, G. e Strata, P. (a cura di), *L'automa spirituale. Menti, cervelli e computer*, Laterza, Roma-Bari ; Morin, E. (1977, 1983), *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli ; Varela F.J., Thompson E., e Rosch E. (1991, 1992), *La via di mezzo della conoscenza*, Milano, Feltrinelli ; Ceruti, M. (1994), "Ecologia della contingenza", in Manghi, S. (a cura di) (1998), *Attraverso Bateson*, Milano, Cortina.

changement, et la transformation. Si la dimension formatrice est une nouvelle **paideia**, si elle est un **médium** au sens de Maturana, la condition d'incarnation, de **consubstantialité** (enation) définit un autre paradigme. Pour comprendre cela, il n'est pas possible de parler d'empirisme : un acte, une idée, un schéma - dirait Mezirow - (Mezirow, 2003).

Honoré souligne la formativité en tant que scène humaine reflétant l'évolution et avec ceci rejoint en partie la pensée de Bateson au sens de la valeur de la cognition en tant que pouvoir sur l'évolution. Un pouvoir qui se représente comme regard et orientation. Un pouvoir, cependant, qui, en tant que **medium**, n'est pas attribuable aux pôles de la relation, mais reste dans la transaction entre les pôles. Dans la connaissance évolutive naturelle, l'homme souffre de deux conditions : d'une part le fait d'être le résultat d'un processus phylogénétique, d'une évolution subie, d'autre part du manque de regard, de conscience de son propre chemin, de difficulté à se maîtriser lui-même. La **formativité** pourrait représenter ce regard. Dans ce contexte, on retrouve à la fois les travaux menés par l'évolution des systèmes, les conditions des actions et des activités, le positionnement de l'individu, l'action réflexive sur les phénomènes. Mais cela n'est possible que face au regard capable de saisir la configuration des relations complexes que les systèmes développent.

La formativité n'est pas un principe explicatif, ni une fonction biopsychique, cognitive, elle désigne un champ, un contexte dans lequel la reconnaissance découle de la **réflexivité en action** (Schön, 1993). Honoré le définit comme le fond de toutes les activités et représentations, de tous les faits ; c'est le résultat d'un processus de différenciation qui la fait émerger de manière connaturelle aux connaissances, aux sentiments, aux pratiques et d'être le lieu et le temps de l'imagination et de la transformation.

En bref, la formativité peut être définie comme une propriété incarnée comme le suggère la connaissance bio-phénoménologique. L'importance d'unifier cette conviction attire l'attention sur une vérité également reconnue : l'état fragmenté, divisé et inconnu des sujets et des sociétés. C'est précisément pour cette raison que les sciences modernes, avec leurs artefacts, ont tenté d'unifier selon leur spécificité les différents systèmes de la condition humaine, en définissant des lois, des protocoles, des modèles théoriques et des pratiques

spécifiques. De cette manière ils ont ainsi pu transformer la vie quotidienne, les orientations de la vie de l'extérieur, en encadrant les comportements dans des produits existentiels propres à la reproduction et à la circulation fonctionnelle.

La science et l'expérience objectives ont construit un programme organisationnel fonctionnel pour l'être vivant, pour les systèmes vivants. La confirmation de ceci est mise en évidence par le signifié assumé par les réalités non vivantes, les environnements, les objets épuisés par la réflexion vitale qui y est ancrée dans la relation humaine, rendus des banals outils de l'**agir** technique. Ce n'est pas un hasard si, dans les théories et dans les pratiques formatrices, corps, art, mouvement, son, voix sont laissés à la dépendance de la cognition instrumentale, des méthodes rationnelles ou mécaniques, des relations codifiées. Le verbe et l'écriture deviennent les formes et les pratiques principales d'un agir formateur qui laisse le corps dépendant d'une cognition asphyxiée répétitive et redondante d'une mémoire **format** dans des protocoles d'utilisation. À ce jour, l'analyse des expériences humaines : vie quotidienne, pratiques, laboratoires, analyse conversationnelle, études de cas, analyses de terrain, est plutôt asphyxiée, poursuivie dans la logique de la statistique, fonctionnelle pour une recherche empirique de bas profil qui ne peut rivaliser avec analyse scientifique sophistiquée et expérimentale offerte par la complexité.

L'agir formatif

Si nous réfléchissons à notre expérience formatrice et que nous la rassemblons comme une expérience narrative, nous réalisons que le temps de nos expériences ne nous est pas donné dans un sens chronologique. Les expériences du passé se combinent aux représentations du présent et à la dimension du futur. Lorsque nous rencontrons quelqu'un du passé et le reconnaissons, cette reconnaissance se confronte au sens de notre présent ou avec la perspective d'un avenir possible.

Nous sommes des sujets capables de saisir l'unité de sens dans le temps relationnel de notre existence, ce qui nous amène à une conception du temps qui échappe aux calculs et aux segmentations temporelles logiques et qui est recueillie dans des contextes a-

temporels dans lesquels nous naviguons entre les flux d'expériences perçues et imaginées. Notre structure cognitive principale est représentée par le mouvement des différents processus qui nous permettent de connaître, de reconnaître et d'agir.

Dans le passage d'une situation à une autre, nous essayons de composer la séquence en la reconstruisant avec les données du présent perçu. Nous sommes en mesure de faire l'expérience de fractures temporelles et des interruptions sans nous désengager du temps présent. L'expérience du temps qui nous contient est une expérience d'une dimension enracinée dans les situations expérientielles de notre existence. Bien que le temps soit ponctué par un quotidien décliné, la réalité des expériences est composée, fluide et a-temporelle. C'est dans ce contexte / cadre relationnel que la formation opère.

Quand il y a une relation, il y a un contexte. La question formatrice est donc un système de contextes et plus elle s'organise dans le temps et dans l'espace, plus elle devient **intercontextuelle et transcontextuelle**.

En ce sens, le formateur devient **un médiateur** capable d'anticiper les contextes probables, de réunir les complexités et les stratégies d'action, de soutenir le processus de changement, de participer au questionnement et à la problématisation de la carte cognitive que chaque sujet construit dans son vivre dans la réalité. Dans cette paraphrase, la posture la plus critique n'est pas celle du stagiaire, mais celle du formateur qui risque continuellement d'agir en tant que maître, non pas avec un « M » majuscule, mais en tant qu'instructeur, théoricien, technicien, au lieu de se ranger comme contenant un chemin qui traverse en permanence le contexte des sujets en formation avec les **trans-contextes** de leur existence et de l'existence sociale.

La formation en tant que processus transformatif transcontextuel.

L'image de la formation semble fonctionner de manière transcontextuelle (Bateson, 1972, 1980), en ce sens que la formation traduit, dans un monde de probabilité, une relation de possibilités sans frontières.

Dans la société complexe, le statut et la valeur de l'information et de la communication véhiculent des formes significatives dans les processus d'évolution et de développement. De nouveaux moyens et

de nouvelles conditions de communication introduisent de nouveaux processus sur le terrain, de nouveaux horizons capables de promouvoir de nouvelles perspectives et de nouveaux mondes imaginaires (Appadurai, 2012). À partir d'une observation plus attentive, il n'est pas possible d'admettre que cette transcontextualité concerne le moment où les objets de discours sont mis en circulation (individus, compétences, pratiques, situations), tandis que le moment de réception s'inscrit nécessairement dans des contenus, des contextes, logiques et grammaires de la représentation locale.

Si dans l'histoire de la formation les arrières-plans étaient disponibles dans les systèmes de valeurs, tels que l'idéal, les connaissances, jusqu'aux catégories de compétences actuelles, avec Appadurai, la complexité met à plat et soutient le processus de communication entre des **contextes élargis** (Rafaghelli, 2012) permettant non seulement des expériences, mais des transformations de la construction de soi (2001 : 16). Dans l'histoire, la communication a été le véhicule de la représentation collective et individuelle, en tant qu'agir transformatif. Par la communication, ont été définis les mondes possibles où l'existence et les individus se formaient, y étaient inclus.

Cependant, toutes les sociétés, dit Appadurai, ont démontré au fil du temps qu'il était possible de transcender et redessiner d'autres vies, d'autres possibilités, en recourant aux rêves des individus, aux fantasmes collectifs, aux imaginaires (Durand & Chauvin, 1996) pour surmonter la vie quotidienne ordinaire, structurée. Ce qui ressort toutefois de la complexité est un autre point de vue que celui de l'imaginaire.

L'imaginaire, contrairement à l'image et à la fantasie, sort de la dynamique autoréférentielle pour se situer dans le contexte des communautés, dans l'**agency**, conduisant à la construction de projections, de processus de proximité, de nouveaux environnements et configurations. Le système d'une nouvelle collectivité est le sens profond de l'imagination (imaginaire) des temps complexes d'aujourd'hui. Appadurai reconnaît en fait un sens de collectivité à l'imagination, supprimant ainsi l'enveloppe de la subjectivité individuelle de la modernité. Il ramène l'imaginaire à un sens relationnel de l'existence, aux processus de communication et de

transformation, à une communauté de sentiments. La réalisation collective de différents processus de communication développe des mondes moins techniques, plus exploitables et plus transversaux. Des espaces de rencontre face à face où jadis il y avait séparation ou cohabitation structurés ou déterminisme de classe, de richesse, de culture.

Un double processus est donc nécessaire pour s'approprier le système dynamique de formation. Cela implique un processus de reconnaissance, d'incorporation et de négociation permettant d'ancrer la forme aux pratiques de la vie et aux usages quotidiens, ou selon la métaphore de Lévi-Strauss (2003) il serait possible de se retrouver face à un flux sémiotique de récursivité d'adaptation et de rupture permanente. L'aspect formel est largement modifié, redéfini, réinterprété apprivoisé, il cesse de ressembler à l'énoncé formel pour se situer dans un contexte local, concret, attribué. Un contexte qui suppose une nouvelle identité prête à retourner dans le jeu d'utilisation, d'échanges et de négociation.

Un second processus concerne l'aspect critique de la relation que la formation agit dans cette relation entre globalité et localité. L'aspect intéressant de la formation réside précisément dans le fait de ne pas appartenir à l'origine, ni au contexte local ni même au contexte global. Le pouvoir d'investissement est dans une altérité autre, spatiale (arrive, propose, légitime des produits toujours soulignés et de valeur), temporel (propose de gouverner / gérer une modernité, un futur valorisé, possible, plein d'espoir), objet (l'actuel, l'historique, le possible).

La formation pourrait donc apparaître aux yeux du puriste comme un processus de re-fragmentation d'un absolu ou de construction d'une nouvelle identité originale. En cela, il est toujours influencé par l'idée platonicienne, par le *civis ethica*, par la forme créatrice des philosophes grecs. Malgré l'histoire tragique de l'humanité au cours des siècles, la formation conserve le pouvoir reconstructif, de l'être humain, de confiance dans les genres, dans les relations avec l'avenir, avec la perspective d'un changement au sein d'un but intentionnel non déterminé mais agi.

Nous distinguons immédiatement l'idée de formation en tant que processus évolutif naturel ou comme simple action de développement

humain pour la contextualiser dans un système dynamique de transaction, de transition et de transformation des relations entre les différents contextes existentiels.

Selon Schemmann (2014)¹⁹⁵, le processus d'apprentissage de **Life long Learning, (tout au long de la vie)** est une mesure prioritaire pour la réalisation d'une politique sur-régionale d'éducation et de formation professionnelle

Il s'oppose aux processus ciblés d'âges différents et s'affirme supra-structurel aux processus formels, informels et non formels considérés séparément, c'est-à-dire un processus qui met l'accent sur l'apprentissage lié à la composante temporelle (Life long), à une composante locale (wide) les contextes, et une troisième composante de motivation c'est le **Life deep**, une logique interne qui mobilise l'aspect éthique de valeur, la dimension créative, intérieure et émotionnelle.

L'apprentissage doit être profondément enraciné dans l'espace de vie et dans l'acquisition continue de l'environnement du sujet, de sa durabilité soutenable subjective organisationnelle, en liaison avec les contextes vécus. Dans le développement de l'autonomie des sujets et de leur **agency**, trois facteurs sont conditionnés : la profondeur du **learning**, la maîtrise des connaissances et la dimension des **capabilities**.

La dimension du sentiment, ancrée superficiellement dans les émotions, est reconnue comme étant liée aux idées de celui qui les crée et est attribuable à cette dimension qui, selon Appadurai, se structure comme imaginaire. Dans ce contexte, le travail de l'imagination, ni totalement libre ni totalement sous contrôle, devient un espace de lutte/confrontation dans lequel les individus tentent d'assimiler le global, la complexité au sein des pratiques de leur contexte. Les représentations ont toujours été liées à la manière dont les individus perçoivent la réalité : une vision hybride de données, d'expériences et de rêverie, même si l'éducation de la modernité a formalisé la représentation en tant que langage, en figures qui transcendent la volonté individuelle vers des réalités objectives.

Avec les changements découlant des intersections des flux technologiques, de la mobilité et des médias, l'imagination est

¹⁹⁵ Shemmann, M., (2014) <https://doi.org/10.7788/ijbe-2014-0106>

devenue un fait social. Au fil du temps, l'imagination a brisé les formes des fantasmes culturels et est devenue un espace d'expression, de travail mental de la vie quotidienne des gens. Elle est entrée dans la vie ordinaire des sujets, dont elle avait été écartée par la rationalité (Appadurai, 2001). La complexité a commencé à utiliser l'imagination pour reconnaître les contextes, les mouvements et les nouvelles formes d'évolution. L'imagination est le plus souvent considérée par les individus comme une possibilité autre de leur existence, faisant alors émerger une capacité à imaginer de nouveaux mondes et de nouveaux modes de vie.

Les nouvelles mythographies sont les nouveaux véhicules des projets futurs ; et ils ne se limitent pas à des contrepoints quotidiens, mais transforment les forces de l'habitude en improvisation. Ainsi, les images, les récits qui traversent les flux de masse, marquent la différence entre l'image légitimée et représentative de la modernité vers un imaginaire de possibilités et d'attentes.

L'avenir qui s'ouvre sur la soutenabilité est peut-être le principal dispositif de la formation

La formation durable est une question importante qui requiert des formes de coopération et de solidarité internationales. La durabilité contribue à établir des échanges entre des pairs, des liens et des partenariats équitables entre les pays sur un large éventail de thématiques telles que la culture, la recherche scientifique, l'éducation, la santé, la justice, l'industrie et l'environnement. Cette coopération est étroitement liée à la solidarité internationale et vise à promouvoir l'équité sociale et à réduire les inégalités entre pays en développement et pays développés.

La durabilité peut être le symbole d'une rupture épistémique que l'Europe et les autres pays doivent faire pour rompre les liens que nous entretenons avec le colonialisme et le néo-colonialisme économique et culturel actuel. La culture coloniale concerne le double lien entre colons et colonisés, entre cultures impérialistes et soumises, entre pouvoirs implicites et explicites de domination culturelle et économique. Cela concerne non seulement les domaines mais aussi le sens de l'homme et de son devenir, du vivant et du non-vivant, de l'environnement, des territoires, des biens matériels et immatériels, en développant des valeurs de durabilité sociale et la capacité de

supposer un meilleur avenir pour la protection et la mémoire de la planète. Il n'est pas possible de penser à la mémoire comme une bannière de la tradition ou de la préservation des rituels et des symboles, mais il apparaît plus pertinent de la penser comme un bien actif tangible et intangible, une valeur dynamique et interculturelle du futur, une valeur d'agence d'**agency** personnelle et sociale durable. Elle active la question transcontextuelle avec le maintien de la différence, en prenant en compte la dimension évolutive et transformatrice, porteuse d'autonomie décisionnelle et de valeur dans des conditions d'inégalité, sociale, culturelle, économique. L'altérité en tant que moyen, même si elle n'est pas équivalente, porte en elle une valeur d'égalité non seulement en termes éthiques, humanitaires et autres, mais également de nature culturelle, économique, sociale et imaginaire pour un monde différent.

Et c'est dans le dialogue que l'on peut agir dans un monde complexe. Dans le processus médiatique des systèmes de coopération, il convient également de préciser que trouver un accord communautaire n'a pas toujours de sens, car les interlocuteurs ne sont pas nécessairement équivalents, pas plus que leurs perspectives, leurs significations ou leurs valeurs. Il est possible qu'un outil soit commun, mais pas les référents qui restent différents, et c'est en cela que le système de médiation et de collaboration renvoie à des processus instables à surveiller en permanence dans le cadre de visions différentes.

La formation a pendant longtemps séparé le vivant du non-vivant, selon les cultures. Pour les appréhender en termes de transdimensionnalité, cela implique un ancrage dans le système heuristique de **différences dans les différences** (Bateson, 1972, 1980) plutôt que dans une ontologie humaine. En se concentrant sur le système de différences, la formation semble pouvoir s'inscrire dans cette dynamique qui assure l'interdépendance des phénomènes existentiels par rapport au système envahissant des divers processus qui corrént la multidimensionnalité de l'environnement.

Il s'agit en quelque sorte d'un environnement des différences et à divers niveaux : humain, ethnique, culturel, religieux, spirituel, environnemental, porteur de conséquences bien plus larges que les sciences individuelles où les connaissances se développent. En ce sens, la formation ne se présente pas comme un attribut contingent et pas

même comme une substance inéliminable. Elle représente une archive infinie de logiques et de facettes attractives capables de maintenir ensemble le système vivant et le système de flux et de chaos que la complexité produit dans la pluralité des phénomènes, tout autant que dans les singularités de la subjectivité et de l'environnement. La formation met en évidence des distinctions qui peuvent véhiculer une rationalité des valeurs au lieu d'une rationalité instrumentale, sans devenir aléatoires. Elle opère dans le champ de la culture de diverses connaissances, expériences et pratiques en les ancrant dans la réalité vitale, virtuelle et située en différence.

Bibliographie

- Appadurai, A. (2001). *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi.
- Bateson, G. (1972, 1980). *Mente e natura*, Milano : Adelphi.
- Baudrillard, J. (2014). *Modernité*, dans Encyclopedia Universalis.
- Beillerot, J. (1988). *Voies et voix de la formation*, Paris : Editions Universitaires.
- Berten, A. (1991). *Modernité et postmodernité : un enjeu politique?* Revue philosophique de Louvain. Tome 89, n° 81.
- Castells, M. (1998). *L'Ère de l'information*. Vol. 1, *La Société en réseaux*, Paris : Fayard.
- Ceruti, M. (1994). Ecologia della contingenza. In Manghi, S., (a cura di), *Attraverso Bateson*, Milano : Cortina.
- De Landsheere, V. (1992). *L'éducation et la formation*. Paris : PUF.
- Demetrio, D. (1997). *Manuale di educazione degli adulti*, Bari : Laterza.
- Derrida, J. (2002). *La scrittura e la differenza*, 1967a, Torino : Einaudi.
- Durand, G. & Chauvin, D. (1996). *Champs de l'imaginaire*. Paris : Ellug.
- Fabre, M. (1999). *Epistemologia della formazione*. Bologna : CLUEB.
- Foucault, M. (1976). *Sorvegliare e punire*, Torino : Einaudi.
- Gehlen, A. (2001). *La secolarizzazione del progresso*, a cura di B. Maj, in « Discipline Filosofiche »1.
- Grassi, V. (2018). *La società del Noi. Comunità responsabili nell'era della globalizzazione*. Milano : Franco Angeli.

Habermas, J. (1988). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard.

Hofstadter, D. R. (1995) *Concetti fluidi e analogie creative*, Milano: Adelphi.

Hofstadter, D. R. *Gödel* (1979). *Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Milano: Adelphi.

Holland, J. H. (1998). *Emergence: from Chaos to Order*, Redwood City, California: Addison-Wesley.

Honoré, B. (1977). *Pour une théorie de la formation, Dynamique de la formativité*, Paris : Payot.

Levi-Strauss, C. (2003). *L'identità*. Palermo : Sellerio

Liotard, J.F. (1979). *La condition post-moderne*, Paris : Les éditions de minuit.

Maturana, H. Varela, F., (1987). *L'albero della conoscenza*. Milano: Cortina.

Maturana U.R., Varela J.F. (1985). *Autopoiesi e cognizione*, Venezia: Marsilio.

Merleau Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani.

Mezirow, J. (2003). *L'apprendimento trasformativo* Milano: Cortina.

Monod, J. (2001). *Il caso e la necessità*, Milano : Oscar Mondadori.

Morin, E. (1983). *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano : Feltrinelli.

Murray, G. M. (1995). *Le quark et le jaguar : voyage au cœur du simple et du complexe*. Paris : Albin Michel.

Rafaghelli, J. (2012). *Apprendere in contesti culturali allargati*, Milano : Angeli.

Schön, D. (1993). *Formare il professionista riflessivo. Per una nuova epistemologia della pratica professionale*. Bari : Dedalo.

Semprini, A. (2003). *La società di flusso. Senso e identità nella società contemporanea*. Milano : Angeli.

Shemmann, M. (2014). <https://doi.org/10.7788/ijbe-2014-0106>

Sperry, R. W. (1991). Il problema della coscienza a una svolta : un nuovo paradigma per la causazione. In Giorello, G. e Strata, P. (a cura di), *L'automa spirituale. Menti, cervelli e computer*, Roma-Bari : Laterza.

Sperry, R. W. (1991). Il problema della coscienza a una svolta : un nuovo paradigma per la causazione. In Giorello, G. & Strata, P. (a

cura di), *L'automa spirituale. Menti, cervelli e computer*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Stengers, I. (1985-2007). *Perché non può esserci un paradigma della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1985 (prima edizione). Milano : Bruno Mondadori.

Varela, F.J. Thompson, E. & Rosch, E., (1991). *La via di mezzo della conoscenza*, Milano : Feltrinelli.

Weber, M. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon.