

THESE DE DOCTORAT



Année 2018-2019

Ecole Doctorale Sciences Sociales - ED 401 - Laboratoire EXPERICE EA 3971

Spécialités : Sciences de l'éducation / Philosophie

## L'éducation par le voyage

Une autre subjectivation de l'enfance et de l'adolescence

*Présentée et soutenue publiquement par*

**THIBAUT VIAN**

*le 30 novembre 2018 devant le jury composé de :*

**DIDIER MOREAU**, Professeur à l'Université Paris-VIII, LLCP, EA 4008, Experice EA 3971, Directeur de thèse.

**DENIS KAMBOUCHNER**, Professeur de philosophie, UMR 8103, ISJPS, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne, Rapporteur.

**JEAN-FRANÇOIS DUPEYRON**, MCF de philosophie HDR, EA 4574 SPH, Université de Bordeaux Montaigne, Rapporteur.

**CHRISTINE POPLIMONT**, Professeur en sciences de l'éducation, EA 4671, Université Aix-Marseille.

**GILLES BOUDINET**, Professeur en sciences de l'éducation, ISPEF, Université Lumière Lyon 2.

**ILARIA PIRONE**, MCF de sciences de l'éducation, CIRCEFT, CLEF, Université Paris-VIII.

**ADALBERTO DIAS DE CARVALHO**, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

**BERENGERE KOLLY**, MCF en sciences de l'éducation, LIS, EA 4395, ESPE et Université Paris-Est Créteil.



*Aux amitiés et amantes*  
*Rencontrées sur les chemins du monde*

« Nous ne voyageons pas pour le plaisir de voyager, que je sache ;  
nous sommes cons, mais pas à ce point. »

Samuel Beckett, *Mercier et Camier*.

« Il n'y a pas d'homme plus complet que celui qui a beaucoup  
voyagé, transformé vingt fois la forme de sa pensée et de sa vie. »

Lamartine, *Voyage en Orient*.

## Remerciements

Je souhaite exprimer un remerciement enthousiaste à l'Université Paris-VIII pour être depuis cinquante ans un lieu à la fois de résistance et de renouveau de la pensée, pour la libre création qu'elle rend possible. Notre Université est une institution paradoxale où le cadre est au service d'une liberté ouverte dont tant de figures, que j'admire, ont été les ambassadeurs : Gilles Deleuze, René Schérer, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Alain Badiou, Jacques Rancière – philosophie à laquelle j'ai consacré mon mémoire de Master.

Je veux encore rendre hommage à notre Ecole Doctorale (Sciences Sociales) et en particulier à notre Laboratoire : EXPERICE. A deux titres : personnel d'une part, pour l'honneur d'avoir été accueilli dans une équipe scientifique dynamique et m'avoir permis, de l'étranger où j'enseigne la philosophie, de mener à bien ce projet de recherche ; et d'autre part, pour une raison plus directement philosophique : celle de porter sur le monde contemporain, globalisé, le regard critique des Lumières et plus particulièrement de la *Buildung*, qui en permet une compréhension lucide et par-là même, favorise des formes de résistance.

Je souhaiterais à titre plus personnel, remercier très vivement Didier Moreau, mon Directeur de recherche, pour m'avoir accompagné tout le long avec confiance et liberté, comme un courageux compagnon de route coengagé dans ce voyage intellectuel trois années durant. Maître de rigueur, cette recherche lui doit nombre d'ouvertures, la partie consacrée aux voyages arabes et les distinctions entre voyage, nomadisme, migration et exil. Merci pour ses retours chapitre par chapitre, ses corrections minutieuses qui ont permis de donner à cette recherche son amplitude et sa consistance. Préparant le Colloque international « Voyage et formation de soi » qui s'est tenu les 15, 16 et 17 juin 2017 à l'Université de Rennes 2, il me recommande de m'y présenter en tant que voyageur-chercheur ou chercheur-voyageur, pour reprendre ses expressions.

Je voudrais dire merci, électivement, à Madame Morvan pour sa réactivité et ses informations précieuses ; et aussi à mes grands maîtres, dans leur présence lointaine : Denis Kambouchner, mon directeur de mémoire à la Sorbonne Paris-I, avec qui tant de pensées profondes ont été échangées sur l'éducation, la pédagogie, la formation des maîtres, la philosophie de Rancière, et qui admiratif, me dit en conclusion de soutenance à quel point mon mémoire de Maîtrise était « intellectuellement culotté ». C'était en 2011.

Mille mercis à Chantal Jaquet pour ses séminaires mémorables sur Spinoza, Bacon et la non-reproduction, à Gilles Boudinet et Patrick Berthier pour leurs cours captivants sur Deleuze et Dewey. Enfin, merci tout spécialement à Maître Rebel, professeur d'anglais et Christophe Leconte, mon cher professeur de philosophie en terminale, pour m'avoir inspiré la vocation d'enseignant à la verve de ses improvisations spéculatives.

Fort affectueusement, je veux exprimer mon entière gratitude à mes très chers parents, Antoinette et Jean-Claude, ainsi qu'à mes frères et sœurs, Sandra, Julien, Guillaume, et bien sûr à mes meilleurs amis, Anthony, Coralie et Alexandra, pour m'avoir toujours soutenu dans mes choix de vie les plus audacieux. Mais aussi : pour le plaisir immense d'avoir partagé nombreux périples formidables en Amérique latine. A l'autre extrémité des chemins de l'éducation, je souhaite saluer chaleureusement, dire merci à mes élèves de Guatemala et de Martinique, pour leur admiration sincère et leur attention sans faille : quel bonheur de partager leur réactivité adolescente, leurs relances vivaces, la belle humeur qui fait de chaque cours un étincelant jardin d'Epicure !

## Résumé – en français, en espagnol, en anglais –

**Titre** : « L'éducation par le voyage.

Une autre subjectivation de l'enfance et de l'adolescence »

**Résumé** :

Inventer des modèles d'éducation par le voyage, c'est (pro)poser, non une école alternative, ni même une alternative à l'école, mais les conditions de possibilité d'une subjectivation enfantine et adolescente radicalement autre, considérée non plus à partir d'une progression temporelle des âges de la vie, mais sur fond d'un éloignement spatial, sous le signe de l'*apoikia*. Cette éducation n'existe pas encore sous la forme émancipatrice et créatrice où elle est défendue dans cette thèse, parce que le voyage hors cadre institutionnel est ordinairement considéré comme étant le propre de l'adulte, mature et responsable, capable d'en assumer le coût et d'en supporter les vicissitudes.

L'éducation par le voyage offre-t-elle la possibilité d'une conduite à risque utile et formatrice, avec la mise en expérience de soi qu'elle sous-tend ; constitue-t-elle une réponse à l'hyperkinésie des enfants et des adolescents qui ne tiennent pas en place ; ou bien est-elle par nature inadéquate à ce qu'il convient *a priori* à leur âge ? L'immatunité qu'on leur prête peut-elle progressivement se conjurer au cours du voyage, ou le rend-elle au contraire infécond, voire physiquement et psychologiquement dangereux ?

En présentant un autre paradigme de l'enfance et de l'adolescence gambades, il s'agira chemin faisant de modéliser l'expérience des voyagenèses, comme manières originales de se vivre : certains styles de voyage forment la jeunesse lorsqu'ils invitent à se transformer soi-même en transformant le monde. Décoloniser l'enfance, c'est par le voyage apprendre à vivre au dehors du corps programmé, non plus soumis aux organes des appareils idéologiques d'État, mais au-delà des rôles contraints et des pouvoirs conjurés.

**Mots-clés** : voyage, création, enfance, adolescence, postmodernité, éducation émancipatrice, subjectivation, monde contemporain, nomadisme, migration, exil, mobilité internationale, gambade, voyagenèse, philosophie de l'éducation.

**Título en español: “La educación mediante el viaje.  
una subjetivación infantil y adolescente distinta”**

**Resumen:**

Inventar formas de educación mediante el viaje, es proponer, no una escuela alternativa, ni una alternativa a la escuela en general, sino plantear las condiciones de posibilidad de una subjetivación infantil y adolescente que sea totalmente distinta.

Esta forma de educación no existe bastante como instrucción creativa y emancipadora, porque únicamente viajan, fuera de las instituciones, los seres humanos ya adultos, maduros y responsables, que tienen los recursos económicos y psicológicos para aguantar los riesgos.

¿Puede la educación mediante el viaje ser una respuesta a la inquietud de los niños y adolescentes, en tránsito tanto de un estado a otro como de un lugar a otro? ¿O es al contrario, esencialmente inadecuada a lo que conviene a su edad?

Planteando un paradigma alternativo de la infancia y adolescencia viajeras, queremos analizar la experiencia de lo que llamamos la viagénesis (viaje-génesis). La viagénesis es una creación por el viaje que corresponda a nuestra creación, como formas originales de vivirse. Algunos estilos de viaje nos forman cuando invitan a "transformarnos a nosotros mismos para transformar el mundo", para decirlo como Lao Tzu: realizando la sinfonía de los mundos. Descolonizar la infancia, es mediante el viaje aprender a vivir fuera de la ideología y aparatos ideológicos del Estado (Althusser) y contribuir a la construcción de un hombre radicalmente nuevo (Ernesto Che Guevara).

**Palabras clave:** viaje, creación, infancia, adolescencia, postmodernidad, educación emancipadora, subjetivación, mundo contemporáneo, nomadismo, migración, exilio, movilidad internacional, gembade, viagénesis, filosofía de la educación.



**English title:** “Education through travelling.

**Some alternative subjectivities of childhood and adolescence”**

**Abstract:**

“The world is a book, and those who do not travel read only a page” (Augustine).

By presenting patterns of education through travelling, this thesis deals with neither an alternative school nor an alternative to school in general (Ivan Illich, *Deschooling Society*), but the conditions of another paradigm of child and teenage traveler.

This education does not exist in its emancipatory and creative forms yet because travelling is usually regarded as being the characteristic of the mature and responsible adult who can assume the cost and the risk.

Can spending a lot of time in other countries rewire the child’s brain?

A style of travel shapes youth when it invites to change oneself by transforming the world. By studying the last chapter of John Locke, *Some Thoughts concerning education* and Jack Kerouac, *On the Road*, this academic research deals with how the final part in classical education is usually dedicated to learning from the great book of the world (René Descartes). Travelling is commonly thought as a good way to finish the academic work.

Reconsidering emancipatory education through the condition of postmodernity and the international mobility, this thesis is a critical discourse on education as practised in postmodern economies. It explains the phenomenon of migration and exile, the civilization of perpetual movement: nomads in the postmodern world.

“One’s destination is never a place, but a new way of seeing things” (Henry Miller).

**Keywords:** travel, creation, childhood, adolescence, postmodernity, emancipatory education, subjectivities, modern world, nomadism, migration, exile, international mobility, philosophy of education.



## Table des matières

Remerciements .....	5
Résumés – en français, en espagnol, en anglais – .....	7
<b>Randonnée introductive .....</b>	<b>15</b>
1) Conceptualisation .....	16
2) Voyage, <i>paideia</i> et <i>bildung</i> .....	25
3) Triple diérèse : distancement, déprise, désidentification.....	34
4) Problématisation .....	45
5) Aspects méthodologiques .....	48
6) Chemin de pensée .....	51
<b>I. PARTIR : Du désir migrateur au voyage imaginaire .....</b>	<b>57</b>
1) Imagination et subjectivation.....	58
2) La curiosité naturelle et l’ascension de l’Etna.....	61
3) L’appel de l’ailleurs.....	66
4) Voyage dans le cristal et transition pubertaire.....	72
5) Les voyages extraordinaires de Jules Verne.....	85
6) De la préparation au départ.....	95
<b>II. Se former en transformant le monde : l’expérience de la voyagenèse.....</b>	<b>103</b>
1) Les métamorphoses de la subjectivité .....	104
2) Le voyage dans le voyage : vers une subjectivation artiste.....	109
3) Modèle révolutionnaire du gambade che guévérien : triple voyagenèse.....	114
4) La grande révolution des sacs à dos : la <i>beat generation</i> et ses gambades .....	120
5) Le bourlingueur .....	126
6) Les six degrés de l’éducation par le voyage : destination l’enfance .....	132
<b>III. L’éducation par le voyage accompagné .....</b>	<b>141</b>
1) L’éducation par le voyage associatif .....	142
2) L’éducation familiale par le voyage .....	144
3) Du voyage scolaire au dispositif Erasmus .....	151

4) L'élève, précurseur du touriste ? .....	161
5) Modèle aristocratique du gambade lockien .....	172
6) Décoloniser l'enfance : vers une éducation émancipatrice .....	184
<b>IV. Le paradigme des voy-âges de la vie .....</b>	<b>187</b>
1) Philosophie et politique des âges de la vie .....	188
2) La genèse historique de l'idée d'enfance .....	200
3) Le voyage d' <i>Emile</i> ou la genèse de l'enfance essentielle.....	208
4) Le temps de l'enfance et le temps du voyage .....	226
5) L'enfant à l'âge démocratique .....	232
6) Critique de la construction du sujet chez Freud, Piaget et Vygotski.....	234
<b>V. L'avènement des gambades.....</b>	<b>247</b>
1) Modèle philosophique du gambade des rues .....	248
2) Le voyage à la volée ou le charme du ravissement .....	259
3) L'enfance voyageuse au revers de l'âge.....	263
4) Voyagenèse des modes de déplacement : philosophie de la marche.....	279
5) Vélosophie et équitation .....	289
6) Mobilosophie de la navigation et gambade des mers .....	295
<b>VI. Education intégrale et unité trilogique du voyage.....</b>	<b>305</b>
1) Une polytechnie des apprentissages .....	306
2) <i>Enkuklios paideia</i> et voyagenèse intellectuelle .....	309
3) Le pèlerinage à la Mecque ou l'éducation par le voyage spirituel .....	312
4) Voyage vers l'éducation du futur .....	323
5) L'hospitalité inconditionnelle.....	327
6) Terre d'élection.....	332
<b>S'acheminer vers une conclusion.....</b>	<b>337</b>
1) Les trois espaces du retour.....	338
2) Léon Tolstoï ou la création d'après le voyage.....	343
3) Penser une éducation contemporaine par le voyage.....	349
4) L'objection ethnologique.....	364

5) L'objection nomade.....	369
6) Pour ne pas conclure.....	379
Bibliographie.....	383
Index des auteurs.....	403
Carnet d'itin'errance.....	406



## Randonnée introductive

*« Aucun apprentissage n'évite le voyage. Sous la conduite d'un guide, l'éducation pousse à l'extérieur. Pars : sors. Sors du ventre de ta mère, du berceau, de l'ombre portée par la maison du père et des paysages juvéniles... Le voyage des enfants, voilà le sens nu du mot grec pédagogie. Apprendre lance l'errance... Partir. Sortir. Se laisser un jour séduire. Devenir plusieurs, braver l'extérieur, bifurquer ailleurs. Voici les trois premières étrangetés, les trois variétés d'altérité, les trois premières façons de s'exposer. Car il n'y a pas d'apprentissage sans exposition, souvent dangereuse, à l'autre. »*

Michel Serres, *Le Tiers-instruit*, 1992, page 28.

## 1) Conceptualisation

Le sujet de recherche doctorale porte sur les processus de subjectivation qu'impliquent, pour l'enfant et pour l'adolescent, les formes diverses de l'éducation par le voyage. Par subjectivation, l'on entend un processus par lequel se constitue dans le temps, non pas tant un sujet définitivement constitué, mais bien une subjectivité humaine, par laquelle se dessine une trajectoire personnelle aussi confuse qu'indécise, une ligne de fuite qui n'est pas rectiligne – comme la droite ou le segment – mais jalonnée de courbes, sinuosités, chemins en lacet. Il n'y a de subjectivité qu'en transit, sur les sentiers d'un périple que l'on entreprend entre soi et soi. Pour le dire dans les mots de Jacques Rancière :

On peut toujours chercher à fonder une théorie générale du sujet, mais ce qui intéresse, c'est de définir les processus de subjectivation. (...) Dès lors quand on parle de processus de subjectivation, cela ne renvoie pas à une théorie globale du sujet, mais à des formes de subjectivation.<sup>1</sup>

La théorie globale du sujet, en effet, suppose la permanence d'un être qui présente une forme d'unité, une cohérence et dont il est possible de dégager les caractéristiques essentielles, telles que la candeur amoureuse de Cœlio dans les *Caprices de Marianne* et l'hypocrisie de Tartuffe dans le théâtre de Molière. *A contrario*, la notion de processus insiste moins sur la persévérance dans l'être que sur la dynamique d'une transformation du sujet, qui relève d'un déplacement de soi à soi.

Qu'est-ce qu'un processus de subjectivation ? C'est la formation d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre. (...) Un processus de subjectivation est ainsi un processus de désidentification ou de déclassification.<sup>2</sup>

La subjectivation ne désigne pas la synthèse des états de conscience, elle engage une altération du sujet, comme Ulysse qui devient méconnaissable à mesure de l'*Odyssée*. Cette altération surgit dans la confrontation à l'autre, par sa rencontre effective au cours du périple – comme la nymphe de la mer Calypso, *Καλυψώ*, « celle qui enveloppe » – mais aussi à l'autre soi-même : rencontrer cette part d'altérité en soi-même, différer avec soi.

<sup>1</sup> Jacques Rancière, « Choses dites », dans Marc Derycke (dir.), Michel Peroni (dir.), *Figures du Maître ignorant : savoir et émancipation*, collection « sociologie », 2010, pp. 424-425.

<sup>2</sup> *Id.*, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, pages 118-119.



Subjectivation n'est pas le contraire d'objectivation, ni seulement l'acte par lequel le sujet s'élabore lui-même, mais aussi un processus, au cours duquel une configuration de pouvoir-savoir produit un certain type de sujet, c'est-à-dire une manière de donner forme (les formes de subjectivation), ou style, à son existence.<sup>3</sup>

Foucault distingue ces formes de subjectivation du processus de subjectivation lui-même, par lequel un sujet devient capable de voyager, de se déplacer vis-à-vis de lui-même, notamment par la réflexivité d'un savoir sur soi, le « connais-toi toi-même ! » de l'Oracle de Delphes. Partant, le concept de subjectivation définit « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code ».<sup>4</sup>

Or l'éducation par le voyage fait apparaître une première tension parce qu'elle déplace, de par l'éloignement géographique, le rapport entretenu avec ces éléments prescriptifs sans les dissoudre pour autant. L'enjeu philosophique réside dans la production de quelque chose de nouveau : comment pouvons-nous penser la production de ce quelque chose, le fait par le voyage de sortir des modes de subjectivation induits par un espace (qui est espace de pouvoir-savoir), des manières de vivre qui sont celles de l'homme du commun ? C'est l'ouverture vers ce que Foucault nomme « le souci de soi-même »<sup>5</sup>, *épiméleia héautou*, lequel nécessite des pratiques, techniques et dispositifs que le voyage comme forme d'éducation pourrait contribuer à réinventer.

### Première halte conceptuelle

L'éducation par le voyage désigne non une méthode d'apprentissage, une pédagogie novatrice utile à l'acquisition des savoirs ; elle est force vive par laquelle la subjectivité humaine, précisément se transforme, c'est-à-dire, impulsion qui à la fois nourrit cette

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994, n° 306, II, 1042.

<sup>4</sup> *Id.*, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, page 33.

<sup>5</sup> Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, cours au collège de France 1982*, Paris, Gallimard, Seuil, coll. Hautes études, mars 2001 : « l'*épiméleia héautou* (souci de soi) désigne précisément l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui sont la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité ».

subjectivité, *educare*, et la conduit hors d'elle-même, *educere*. Pour l'exprimer dans les termes de Deleuze, « la lutte pour la subjectivité se présente [...] comme droit à la différence, à la variation, à la métamorphose ». <sup>6</sup>

En quoi consiste précisément cette métamorphose de la subjectivité humaine ? Différer avec soi, c'est faire advenir dans le monde empirique ce qui est d'abord de l'ordre du fantasme ; le voyage en ce sens accorde le jeu de l'imagination qui se cogne au réel et la volonté de s'accomplir, c'est-à-dire, non seulement parcourir le monde mais aussi, enfanter son monde.

« S'accomplir » a la même racine « qu'accompagner », c'est-à-dire être, à soi-même, son propre compagnon de route. La métamorphose entreprend aussi la réforme de la pensée et la possibilité d'un retour sur soi, qui est aussi retour à soi, tel que l'exprime Sénèque :

Je sens que je m'améliore, une métamorphose s'opère en moi. A la vérité, je ne garantis pas dès maintenant, que la réforme soit parfaite. J'ai conservé nécessairement bien des tendances qu'il importe de refréner, de réduire, de fortifier. Et c'est bien la preuve du perfectionnement de mon âme : elle voit ses défauts, qu'elle ne savait pas avoir. <sup>7</sup>

Dans l'histoire de la subjectivité à l'âge classique, cette métamorphose devient une série de réformes de l'entendement humain, chez Spinoza (*Traité de la réforme de l'entendement*, écrit inachevé entre 1665 et 1670), Locke (*Essai sur l'entendement humain*, 1689), Hume (*Enquête sur l'entendement humain*, 1748) et Leibniz (*Les Nouveaux essais sur l'entendement humain* publiés en 1765).

L'idée principale de cette réforme est la suivante : la vérité du monde n'est pas donnée au sujet par le seul acte de la connaissance, elle suppose pour être appréhendée « un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi », pour le dire à la manière de Foucault, dans l'*Herméneutique du sujet*. C'est ce travail qui est le propre de l'éducation en tant que métaphore d'un double voyage, conçu ou bien comme conversion – le mouvement de l'*Erôs* – ou bien comme transformation – le mouvement de l'*askêsis*. Cette éducation ne saurait produire une identité parachevée du sujet mais le maintient dans une tension permanente avec lui-même :

Il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à avoir accès à la vérité. La vérité n'est donnée au

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2004, page 113.

<sup>7</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre VI, Paris, Club français du livre, 1969, page 14.

sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité (...). Ce qui entraîne pour conséquence ceci : que, de ce point de vue, il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet. Cette conversion, cette transformation du sujet, et ça serait là le second grand aspect de la spiritualité, eh bien elle peut se faire sous différentes formes.

(...) Cette conversion peut se faire sous la forme d'un mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle (mouvement d'ascension du sujet lui-même ; mouvement par lequel, au contraire, la vérité vient à lui et l'illumine). Appelons, là encore très conventionnellement, ce mouvement, dans quelque sens qu'il aille : le mouvement de l'*Erôs* (amour).

Et puis, une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité, eh bien c'est un travail. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (*askêsis*). *Erôs* et *askêsis* sont, je crois, les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité.<sup>8</sup>

A travers ces deux modes de subjectivation que sont la conversion et la transformation, l'on peut distinguer trois formes générales d'éducation par le voyage :

**a.** Soit l'éducation par le voyage suppose un mouvement spécifique, orienté vers une finalité plus ou moins définie, une destination à atteindre, réelle ou imaginaire, comme le pèlerinage d'Ibn Battûta à la Mecque. S'accomplir en ce sens, c'est suivre sa destinée : le sujet s'engage dans la détermination d'un destin, individuel ou collectif, auquel il ne saurait se dérober. Ce destin, pour le voyageur de l'islam, consiste en l'unification du monde islamique dans un contexte de déstabilisation et de division.

**b.** Soit l'éducation par le voyage considère la destination comme contingente et s'origine au contraire dans le fantasme d'une errance sans but, tel Ernesto Che Guevara dans son aventure de jeunesse, le *Voyage à motocyclette* :

Le personnage qui a écrit ces notes est mort en foulant à nouveau le sol argentin, celui qui les met en ordre et les polit, ce "moi" n'est pas lui. Du moins il ne s'agit pas du même "moi" intérieur. Cette errance sans but à travers notre "Amérique Majuscule" m'a changé davantage que je ne le croyais.<sup>9</sup>

La transformation du « moi » intérieur fait écho aux rencontres fortuites qui rythment son voyage, celle tout particulièrement des communistes chiliens, déterminante dans le devenir-révolutionnaire du jeune Ernesto. L'errance sans but ouvre le voyageur aux mille *impedimenta*

<sup>8</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, cours au collège de France 1982, op. cit.*, mars 2001.

<sup>9</sup> Ernesto Guevara, *Voyage à Motocyclette, Mille et une nuits*, 2003, page 11.

de la route, elle rend sensible à ce que l'invisible et l'imprévisible nous dévoilent.

c. Soit, enfin, la subjectivité *ex itineris*, au cours du voyage qu'elle entreprend, se dirige vers un horizon ouvert. Dans le livre V d'*Emile ou de l'éducation*, se dessine non pas un pèlerinage vers une destination sacrée mais un périple à travers l'Europe, au cours duquel le futur marié, Emile, apprend à supporter l'absence de sa bien-aimée, Sophie ; l'éducation par le voyage se distingue en ce troisième sens du simple vagabondage, pur élan vers le lointain, sans but ni aboutissement :

Tout ce qui se fait par raison doit avoir des règles. Les voyages, pris comme une partie de l'éducation, doivent avoir les leurs. Voyager pour voyager, c'est errer, être vagabond ; voyager pour s'instruire est encore un objet trop vague : l'instruction qui n'a pas un but déterminé n'est rien.<sup>10</sup>

Il y aurait, sous ce troisième rapport, une téléologie du voyage qui précisément lui confère un sens – entendu à la fois comme signification et comme direction. Pourtant, notre propos portera dans les chapitres II et III sur la tension qui persiste entre l'horizon téléologique du voyage, ou plutôt d'un certain style de voyage, défini notamment par Locke et Rousseau, et une autre conception du voyage, celle des enfants des rues (analysée au chapitre V), du vagabondage ou de la fugue.

A cet égard, ce travail d'investigation ne porte pas sur l'éducation aux voyages, entendue comme un apprentissage de la manière de bien voyager ; il se propose plutôt d'esquisser une philosophie du voyage qui soit constitutive, à la fois, d'une éducation contemporaine tout au long de la vie, et des formes de subjectivation qui en dessinent les étapes.

### Deuxième halte conceptuelle

L'on entend par voyage, la dynamique d'un élan volontaire ou contraint, accompli dans le temps et dans l'espace, d'un sujet ou d'un ensemble de subjectivités, en quête de quelque

---

<sup>10</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, livre V, Paris, éditions GF Flammarion, 2009, page 651.

chose qui peut revêtir un caractère implicite. Le motif du voyage et le désir à la source de ce périple diffèrent selon le voyageur qui l'entreprend, comme le montre Joseph Joubert : « Le premier [l'Espagnol] veut de grands voyages, le second [l'Anglais] des voyages importants, le troisième [l'Allemand] des voyages utiles, le quatrième [le Hollandais] des voyages lucratifs, et le cinquième [le Français] des voyages rapides ». <sup>11</sup>

En Grèce antique, l'on part en voyage principalement pour s'instruire, tout périple possède une vocation scientifique qui consiste à accroître ses connaissances dans le domaine des mathématiques et de la physique, comme Thalès et Platon qui se rendent en Egypte à cette fin : « les voyages d'Hérodote sont certains et racontés par lui-même. La tradition nous a transmis le souvenir de ceux de Platon, de Pythagore et de Démocrite ». <sup>12</sup>

Au cours de la Renaissance humaniste, la dimension scientifique du voyage ne consiste pas seulement à partager des connaissances dans un espace de rencontre entre savants, elle s'inscrit aussi dans une dynamique de découverte d'un nouveau monde : « en rédigeant un plan de navigation pour le voyage de découvertes dont la conduite est confiée à M. de La Pérouse, on a eu pour objet de lui faire suivre, dans les différentes mers, des routes qui n'aient été suivies par aucun des navigateurs qui l'ont précédé ». <sup>13</sup>

Le voyage fait office d'expérimentation scientifique, c'est aussi l'aventure de la science et la frénésie des découvertes nouvelles ; la valeur du périple se mesure à ce que l'on en rapporte. Le plus connu des voyageurs-chercheurs, Christophe Colomb, « découvrait l'Amérique en quatre voyages successifs. Il apportait ainsi aux hommes de science un vaste champ de recherches » (*Histoire colombine : éléments historiographiques*, 1957, page 1450). Parcourir le monde dans toute son amplitude, c'est ouvrir le « vaste champ » de la connaissance en ramenant, des terres lointaines, les trésors de la connaissance et le désir d'aller plus loin, géographiquement et scientifiquement, pour bâtir la citadelle du savoir, l'encyclopédie des connaissances humaines. La première définition de l'expression « éducation par le voyage » vient de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert de 1751, dans l'article de Jaucourt portant sur les voyages (Tome 17 page 476) :

<sup>11</sup> Joseph Joubert, *Pensées, Essais et maximes*, tome I, Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1842, p. 393. Chaque voyageur emporte avec lui un style de voyage.

<sup>12</sup> Marcellin Berthelot, *Les Origines de l'alchimie*, Hachette livre, 26 mars 2012, p. 147.

<sup>13</sup> Jean-François de La Pérouse, *Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole*, tome 1, 1797, p. 58.

Voyage (Education), les grands hommes de l'antiquité ont jugé qu'il n'y avoit de meilleure école de la vie que celle des voyages ; école où l'on apprend la diversité de tant d'autres vies, où l'on trouve sans cesse quelque nouvelle leçon dans ce grand livre du monde ; & où le changement d'air avec l'exercice sont profitables au corps & à l'esprit.

Les beaux génies de la Grece & de Rome en firent leur étude, & y employoient plusieurs années. Diodore de Sicile met à la tête de sa liste des voyageurs illustres, Homere, Lycurgue, Solon, Pythagore, Démocrite, Eudoxe & Platon. Strabon nous apprend qu'on montra long-tems en Egypte le logis où ces deux derniers demurerent ensemble pour profiter de la conversation des prêtres de cette contrée, qui possédoient seuls les sciences contemplatives.

Aristote voyagea, avec son disciple Alexandre ; dans toute la Perse & dans une partie de l'Asie jusques chez les Bracmanes. Cicéron met Xénocrates, Crantor, Arcesilas, Carnéade, Panétius, Clitomaque, Philon, Possidonius, &c. au rang des hommes célèbres qui illustrerent leur patrie par les lumieres qu'ils avoient acquises en visitant les pays étrangers.

Aujourd'hui les voyages dans les états policés de l'Europe (car il ne s'agit point ici des voyages de long cours), sont au jugement des personnes éclairées, une partie des plus importantes de l'éducation dans la jeunesse, & une partie de l'expérience dans les vieillards.

Jaucourt insiste sur l'héritage antique du voyage comme formation du jugement, modalité d'accès à la connaissance et au partage de celle-ci entre les membres d'une même communauté humaine. Par l'expression « les lumieres qu'ils avoient acquises en visitant les pays étrangers », Jaucourt oppose l'obscurité, et indirectement l'obscurantisme, des institutions ecclésiastiques, des collèges jésuites et des petites écoles de Port-Royal, à la lumière du dehors, métaphore de la vérité, à la fois quête et guide du voyageur. Aussi les « personnes éclairées » du dernier paragraphe cité désignent-elles les personnes instruites, poussées par la force de la curiosité, et éclairées hors les murs des vieilles paroisses où l'obscurité fait naître la superstition et la vaine opinion. C'est pourquoi le « changement d'air avec l'exercice sont profitables au corps & à l'esprit », parce que le déplacement physique peut être l'opérateur d'un déplacement de soi à soi, à la fois moral, psychologique et ontologique ; c'est aussi le mouvement vers la connaissance du monde, théâtre de la vie active et contemplative.

Si le voyage comme tel ne désigne, ni un simple déplacement, moins encore la translation linéaire d'un lieu à un autre, il prend le nom d'exil lorsque cet élan est impulsé par le départ obligé, d'une terre où la vie est devenue impossible. Contrairement à la migration, déterminée par le lieu où l'on se rend, l'exil se définit non pas tant par l'unicité d'une destination mais par cela même que l'on quitte : on s'exile « de » mais l'on migre « vers ». Ainsi les concepts de migration et d'exil renvoient-ils à des formes (souvent contraintes) de voyage ; l'itinérance au contraire qualifie un art de voyager, écho à ce que Charles Fourier appelle : les « passions papillonnantes ». Nous analyserons au chapitre V les caractéristiques de la fugue et de la

migration, notamment clandestine, à partir des travaux de Letitia Trifanescu (2017) qui en a étudié la triple spécificité.<sup>14</sup>

Le voyageur en grande itinérance butine d'escales en escales sans jamais se fixer, à l'inverse du migrant, dans une contrée pour y (re)faire sa vie – lieu d'abord rêvé qui devient le pivot d'une nouvelle culture de soi –. L'itinérance suppose un mouvement continu d'un sujet en grande traversée, bien souvent impressionné de sensations fugitives ; subjectivité qui va outre et toujours plus loin. Mais le voyage désigne aussi une aventure symbolique, « une histoire d'un sujet qui se transforme », pour reprendre la définition de Jean-Didier Urbain dans *L'Idiot du voyage*.<sup>15</sup>

Le concept de nomade en est très différent : « Le nomade ne se définit pas d'abord comme itinérant ni comme transhumanant, ni comme migrant. Le nomade occupe un espace lisse ». <sup>16</sup> Il ne se déplace pas mais habite cet espace traversé, dans le vocabulaire deleuzien, de lignes de fuites et de multiplicités. Espace d'errance, donc, qui n'est plus divisé en parcelles. Le nomade incarne la figure du conquérant tout en restant en dehors de ce qu'il conquiert : Deleuze met l'accent à cet égard sur l'hésitation du nomade : « que faire des terres conquises ? » Ou bien il s'y installe et cesse d'être nomade, ou bien il les conçoit comme un ressourcement transitionnel en vue d'autres chevauchées. L'ennemi du nomade, c'est l'Etat ainsi que le pouvoir qu'il exerce<sup>17</sup>, et Deleuze insiste, à la page 505 de *Mille plateaux*, sur la lignée technologique du nomade dans ses contacts avec les centres de métallurgie (susceptibles de fabriquer contre l'Etat lui-même, les machines de guerre). Par l'affect métallique qui l'anime, il se différencie du sédentaire architecte qui bâtit des empires.

Pour Deleuze, le nomade ne voyage pas, ainsi qu'il le formule dans son *Abécédaire* à l'article « V comme Voyage »<sup>18</sup> ; or il voyage bien, certes non pas selon la forme de la migration ou de

<sup>14</sup> Letitia Trifanescu, « Migration clandestine, subjectivation et formation de soi », dans *L'éducation permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017.

<sup>15</sup> Jean-Didier Urbain, *L'Idiot du voyage. Histoire de touristes*, Paris, Payot, 2008, page 47.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, Collection « Critique », 1<sup>er</sup> octobre 1980.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, page 36. « Jamais l'histoire n'a compris le nomadisme, jamais le livre n'a compris le dehors. L'État a été le modèle du livre, de la pensée et du *logos* ».

<sup>18</sup> Gilles Deleuze, *L'Abécédaire*, « V comme Voyage » : « Et puis il y a un troisième aspect du voyage, alors tu me dis « nomade », oui. J'ai toujours été fasciné par les nomades, mais c'est précisément parce que les nomades, c'est des gens qui voyagent pas. Ceux qui voyagent, c'est les émigrants, il peut y avoir des gens extrêmement respectables qui sont forcés de voyager. Les exilés, les immigrants, ça ça c'est un genre de voyage, alors, dont il est pas question de se moquer parce que c'est des voyages sacrés. C'est des voyages forcés, c'est des voyages... bon, ça très bien... Mais les nomades, ils ne voyagent pas, eux ».

l'exil, mais par le galop d'un élan volontaire, accompli dans le temps et dans l'espace, telle la cavalerie légère des Sioux-Lakotas ou des nomades peuplant les steppes d'Asie Mineure. Le nomadisme relève d'un style de voyage proche de la guérilla contemporaine, à la différence près que celle-ci mène des coups d'Etat pour s'en approprier le pouvoir (central) là où le nomade reste en conflit avec les appareils idéologiques d'Etat, s'en tenant à la périphérie.

Par enfance et adolescence, l'on entend le même processus de subjectivation, considéré tantôt sous l'angle d'un sentiment, que Hegel met en exergue dans les *Principes de la philosophie du droit*, le sentiment d'incomplétude que chaque enfant éprouve : « le sentiment qui leur est propre de ne pas être satisfaits d'être ce qu'ils sont... le désir de devenir grands »,<sup>19</sup> tantôt sous les attributs de la révolte, de la rupture, de la rêverie. Le triple R de la gambadolescence.

Par éducation et formation, l'on entend le même processus de subjectivation, considéré selon la nature de son action, tantôt comme ce qui alimente une subjectivité, *educare*, la propulsant hors d'elle-même, *educere* ; tantôt comme ce qui lui confère la détermination d'une forme. Ainsi la formation donne-t-elle forme à la subjectivité amorphe, là où l'éducation la déforme et la retransforme.<sup>20</sup> La poésie, par exemple, ne saurait éduquer que si elle exprime toutes les potentialités esthétiques et morales de l'homme : « elle n'est éducative que si elle s'enracine profondément dans l'âme de l'homme, que si elle incarne une croyance morale, un idéal humain large et dynamique et les aspirations les plus hautes de l'esprit ». <sup>21</sup> Cet idéal de vie active et contemplative, ou *αρήτη* (*arêtê*) dans le monde grec, désigne cet horizon téléologique qui oriente et donne sens au processus d'éducation. L'homme sagace, ou *φρόνιμος* (*phronimos*), est en acte ce que l'élève est en puissance : le mobile essentiel de l'*αρήτη* grecque est contenu dans les mots d'Aristote : « prendre possession de la beauté ». <sup>22</sup>

<sup>19</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, paragraphe 175, Paris, Gallimard, 11 octobre 1989.

<sup>20</sup> Cf. Didier Moreau, « L'étrangeté de la formation de soi », dans *Le Télémaque*, n° 41, 2012, pp. 115-132.

<sup>21</sup> Werner Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 22 février 1988.

<sup>22</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 8, 1169a 18.



Si la (trans)formation suppose une métamorphose de la subjectivité, en transition d'une forme à une autre forme – et vers une multiplicité ouverte – l'éducation en tant que processus s'achemine vers une destination distinguée : celle de l'homme accompli. Elle définit l'excellence humaine en tant que telle, *αριήτη*, comme degré supérieur de noblesse et de vie de l'esprit : c'est l'idéal de la *καλοκαγαθία* – le fait d'être bel et bon. Aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles, cet idéal est celui de l'honnête homme, du *gentleman* lockien ; dans l'Europe contemporaine, c'est la femme indépendante, l'homme émancipé capable d'initiatives dans un monde globalisé.

Notre réflexion s'inscrit alors dans une triple dynamique : d'abord celle des rapports entre *paideia* et voyage, notamment chez Platon et Aristote, ensuite celle du voyage dans l'éducation humaniste des jeunes gens, à partir de cinq références qu'il nous faudra confronter : Michel de Montaigne (*Essais*, I, 26), René Descartes et la notion de grand livre du monde, John Locke (*Quelques pensées sur l'éducation*, section XXVII : « des Voyages »), Jean-Jacques Rousseau (*Emile ou de l'éducation*, livre V) et Emmanuel Kant (*Réflexions sur l'éducation*). L'élève se confronte à la pluralité des régimes politiques et fait continûment l'épreuve de ses propres forces, sa mesure du corps ; et à ces divers titres, l'éloignement que représente le voyage constitue un authentique enrichissement pour la formation du jugement de l'honnête homme.

Si les rapports dynamiques entre voyage et éducation sont au cœur de l'éducation humaniste, de la *paideia* à la *Bildung*, ils prennent une signification inédite dans le contexte de l'éducation contemporaine, laquelle s'ouvre aux processus de mobilité internationale comme les migrations voulues ou subies, les échanges scolaires et universitaires.

## 2) Voyage, *paideia* et *bildung*

L'éducation par le voyage prend ses racines, d'une part, dans la *paideia* comme éducation et culture de l'homme grec :

Nicolas disait que l'ensemble de la *paideia* ressemblait à un voyage. En effet, de même que, lors d'un voyage, il arrive aux gens qui s'absentent de leur pays et qui parcourent une longue distance, ici de mettre seulement pied à terre pour passer la nuit, là de déjeuner, ailleurs de rester plusieurs jours ou encore de voir certains lieux en passant, mais de demeurer après leur retour dans leur foyer, de la même manière il

faut que ceux qui parcourent toute la *paideia* passent plus de temps avec telles matières, moins avec d'autres, qu'ils apprennent telles matières en leur totalité, d'autres en partie, d'autres encore en n'allant pas plus loin que les notions élémentaires et que, retenant des autres matières tout ce qu'elles avaient d'utile, comme des gens qui sont revenus à leur véritable foyer paternel, ils s'adonnent à la philosophie.<sup>23</sup>

La *παιδεία* relève d'un style de voyage qui chemine en cercles, *κύκλος*, lequel désigne la figure parfaite, à l'image des révolutions solaires, et parcourant différentes matières jusqu'à la philosophie même, qui en constitue le couronnement.<sup>24</sup> Il y a lieu de distinguer la *παιδεία* et qui définit un moment spécifique de l'éducation tourné vers la culture du corps et de l'esprit, de la prime enfance – *τροφή* – consistant dans la *παιδία*, l'enfantillage ; ou encore de la *τεχνοποιία*, l'éducation prénatale, sur laquelle Aristote insiste longuement.

Werner Jaeger, dans *Paideia : la formation de l'homme grec*, montre l'évolution du concept de culture depuis Hésiode (*Les travaux et les jours*) où la culture est intimement liée à l'agriculture, jusqu'à Platon et Aristote où la culture renvoie au culte des muses – et la musique, chez Aristote notamment, devient sa forme la plus accomplie. Le problème est ensuite celui de la signification de la culture classique dans un nouveau contexte, désormais chrétien. La culture devient une *propaideia* au christianisme.<sup>25</sup> « Le concept de culture, ou le latin *cultura*, après avoir signifié le procédé de l'éducation, en vint à désigner l'état de celui qui est éduqué, puis le contenu de l'éducation, et enfin l'ensemble de l'univers intellectuel et spirituel révélé par l'éducation et auquel tout individu participe de naissance, selon sa nationalité ou sa position sociale. » (Werner Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988).

Dans l'un des premiers dialogues de Platon, le *Lachès*, qui est un dialogue entre Lachès, Nicias et Lysimaque, ce dernier parle des *ἐπιμέλεια* – les soins dus aux jeunes – et ce n'est que Lachès qui introduit la notion de *παιδεία*, qui décentre l'intérêt vers l'intime à la manière d'un détour

<sup>23</sup> Ludolf Kuster, *Suidae Lexicon*, tome III, 3-33 Adler, 1705, page 468.

<sup>24</sup> Cf. Vitruve, *De architectura*, I, 1-3 Krohn : « Mais, ils croiront facilement qu'il est réalisable, lorsqu'ils se seront aperçus que les sujets de toutes ces sciences (*disciplinae*) sont liés ensemble par une étroite communauté : car l'*enkuklios paideia* est formée de tous ces membres comme un corps unique. ». Mais cette idée de la parenté profonde des sciences remonte à l'ancien platonisme, comme en témoigne Cicéron, *De oratore*, III, 6, 21 : « tout le contenu doctrinal de ces arts libéraux et humains tient ensemble par une sorte de lien unique de communauté. En effet, dès que l'on a bien vu toute la force de ce rapport par lequel nous connaissons les origines et les aboutissements des choses, aussitôt se découvre une sorte d'accord et d'harmonie admirables entre toutes les sciences ». (Cf. Cicéron, *Pro Archia Poeta*, 2). Or l'expression ne signifie pas l'éducation courante et habituelle.

<sup>25</sup> Cf. Jean-Marie Pailler, Pascal Payen (dir.), *Que reste-il de l'éducation classique ? Relire le Marrou*, Presses Universitaires du Mirail, 9 décembre 2004.

par soi, avant de prétendre s'occuper des autres. Nicias lance alors : « Tu ne veilles pas sur toi (*προς σαυτόν*), mais tu veilles sur les autres (*προς τους άλλους*) » (200 b2). Ce couple *προς σαυτόν/ προς τους άλλους* fait écho au couple analogue *τά των πόλεων/τάλλα ίδια* (180 b4-6). Lachès reproche alors à son père de s'être trop peu occupé des affaires publiques au détriment de ses affaires privées. Or lui-même reproduit l'erreur de son paternel : tout occupé des affaires des autres, il ne songe pas aux siennes. C'est ainsi qu'intervient la figure harmonieuse de l'unité, Socrate, lorsque celui-ci énonce : « Prenons soin à la fois de nous-mêmes et des jeunes gens » (201 b4-5), les deux notions ne faisant plus l'objet d'une alternative, mais d'une conciliation éthique. L'éducation est en même temps souci de soi et souci des autres : elle vise l'unité des sciences et, par le *logos*, une certaine unité du genre humain.

C'est chez Augustin, dans le 2<sup>ème</sup> livre du *De Ordine*, que nous rencontrons pour la première fois l'idée d'un cycle, clos en lui-même, de sept arts libéraux. La raison à cet égard définit « un mouvement de l'intellect, capable de distinguer (*distinguere*) et d'unir (*connectere*) les objets de science, dont il est très rare que le genre humain sache se servir pour comprendre Dieu ou l'âme qui est en nous, ou celle qui est partout, et à cela il n'y a d'autre raison que le fait qu'il est difficile à celui qui s'est avancé dans les activités de ces sens de rentrer en lui-même » (11, 20). La distinction entre *distinguere* et *connectere* chez Augustin réfère au couple *diairesis* et *sunagogé* dans le *Phèdre* de Platon (266b). La raison n'est pas une faculté mais un double mouvement de diérèse (*distinguere* signifie séparer ce qui ne saurait être confondu) et de synthèse (*connectere*), c'est-à-dire un élan vers un univers à connaître, ouvert à l'exploration.<sup>26</sup> C'est le sens, également, de la dialectique platonicienne qui est un voyage ascendant vers le Vrai, le Beau, le Bien, « dans la direction du principe universel jusqu'à ce qui est anhypothétique ».<sup>27</sup>

Mais le voyage en tant que déplacement dans une autre contrée, s'il permet d'accroître ses connaissances en s'inspirant des découvertes lointaines, comme Pythagore et Eudoxe de Cnide qui entreprennent un voyage d'étude en Egypte, n'est pas nécessairement investi d'une valeur formative. L'enfant est le fils d'une cité, or le terme contemporain de « citoyen du monde » implique une négation, un dépassement de la cité bien plus que l'affirmation positive d'une unité concrète de l'humanité, dont la réalité est encore impensable (Tertullien, *Apologétique*,

<sup>26</sup> Cf. Gilles Boudinet, *Arts, Culture, valeurs éducatives*, Paris, L'Harmattan, 2008.

<sup>27</sup> Platon, *République*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 511b.

38, 3). L'existence humaine n'a pas d'autre but que d'atteindre sa forme la plus riche et la plus parfaite en prenant place dans la cité, de modeler en contexte sa propre statue. La *paideia* n'est pas seulement la technique propre à l'enfant qui prélude à son devenir-homme, mais la finalité, l'idéal humain, la culture elle-même au sens perfectif.

Chez Platon, elle suppose le passage entre deux mondes, le voyage du monde sensible au monde intelligible, c'est-à-dire de la physique à la métaphysique – qui part de l'image mobile de l'éternité vers l'éternité elle-même, c'est-à-dire l'immobile, la fin du voyage. Par fin du voyage, l'on entend à la fois son achèvement et son *telos*, la finalité qui lui confère sa valeur. Le voyage dialectique de la pensée n'opère pas tant la transformation d'une subjectivité, qui implique altération et multiplicité, qu'une conversion du regard tourné vers le Vrai, avec la dualité entre sensible et intelligible qu'elle suppose. Pour le dire dans les mots de Didier Moreau :

La pensée platonicienne métaphorise le passage de l'ignorance au savoir comme la sortie hors de la Caverne du monde sensible, afin de pratiquer l'*épistrophé*, la conversion du regard vers ce qui est digne d'être vu, la vérité des essences.<sup>28</sup>

Le voyage platonicien consiste à passer de la forme phénoménale d'une chose, *μορφή* – *morphē* – d'où s'originent les mots « morphologie » et « phénomène », *φαινόμενα*, aux formes pures qui sont objets véritables de connaissance et de définition, *ιδέα*, la réalité intelligible des choses, et *εἶδος*, la forme de cette réalité, telle que la forme du Beau dans les belles actions et les beaux corps. La *paideia* platonicienne ne saurait être une transformation ou une formation du sujet, formation qui signifie donner forme, au sens de *μορφή*, puisque pour atteindre la vérité des essences, le sujet s'affranchit de la forme (soumise au changement) qui désigne le seul aspect des choses ; elle est conversion vers la plénitude de la forme pure, *εἶδος*, qui ouvre à leur nature véritable. Le paradigme de l'*épistrophé* traverse, sous un premier rapport, une partie considérable de l'histoire de l'éducation occidentale, d'Augustin à Durkheim. Au début de *L'évolution pédagogique en France*, ce dernier définit ce qu'il entend par « former un homme » :

<sup>28</sup> Didier Moreau, « Différence et désidentification », Communication dans le cadre de la journée d'études du CREN, réseau CAPESCOFECUB, Nantes, 10 Décembre 2015.

Former un homme, ce n'est pas orner son esprit de certaines idées. [...] La vraie conversion, c'est un mouvement profond par lequel l'âme tout entière, se tournant dans une direction nouvelle, change de position, d'assiette et modifie par suite son point de vue sur le monde.<sup>29</sup>

La formation de l'homme implique une volte-face, un demi-tour, sinon un changement de cap qui, pour s'émanciper du faux et aboutir au vrai, mobilise « l'âme tout entière ». Elle ne relève pas d'une différance<sup>30</sup> ou d'une différence à soi, mais d'une différence de nature dont il faut, à pas de géant, franchir le Rubicon.

Sous un second rapport, le paradigme de l'*épistrophé* rythme l'histoire de la métaphysique depuis les présocratiques, en ce qu'elle oppose fondamentalement l'être au devenir, c'est-à-dire la permanence d'une subjectivité au mouvement d'une subjectivation. Et l'on comprend que la métaphysique de Platon à Husserl condamne le voyage comme errance dans le sensible. En tant qu'au-delà de la physique, elle pose le primat ontologique de l'esprit sur la matière. C'est en raison de cette supériorité que Husserl définit l'humanité européenne de la manière suivante :

J'entends l'Europe non pas géographiquement comme sur les cartes, comme s'il était possible de définir ainsi le domaine de l'humanité qui vit ici territorialement ensemble, en tant qu'humanité européenne. Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les Etats-Unis, etc., appartiennent à l'Europe, mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe.<sup>31</sup>

La figure spirituelle de l'Europe se caractérise non par la multiplicité des styles d'existence, mais par « l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle ». Elle exclut la discorde et un certain métissage, notamment le nomadisme des tziganes, lesquels voyagent selon le pli et inquiètent, pour poursuivre l'analyse de ce texte, à la fois « les formations téléologiques, les institutions, les organisations » (*ibid.*).<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcan, 1938, page 38. Le passage est cité par Didier Moreau.

<sup>30</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

<sup>31</sup> Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, page 352. Voir aussi la page 336 sur « le monde-ambient hypothétique des Indiens » et la page 337 sur le monde du Papou. L'on trouve à la page 332 une définition du monde qui inclut ceux qu'Husserl appelle les « compagnons d'humanité ». Mais il parle du savant, non du vagabond ou de l'enfant des rues. Le savant, en tant qu'il participe de la création spirituelle, atteint par sa *praxis* une dimension universelle : « de ce monde, il fait lui-même partie avec ses compagnons d'humanité ».

<sup>32</sup> Cf. la thèse de Véronique Boy (Experice, 2017) intitulée : « Education et nomadisme : l'étude de la formation

La métaphysique, c'est le voyage de ceux qui ne bougent pas.

Partant, le nomadisme est l'antichambre de la métaphysique, où seul compte le voyage des âmes vers un autre monde et non le voyage des corps, dont la matérialité les soumet à la contingence du changement, à la pesanteur et à l'enracinement. Seule la mort ouvre au voyage véritable, hors de la prison du corps, siège des passions, et qui est aussi le corps social, *topos* de la *doxa*.

### Le voyage des âmes

Dans le *Phédon* de Platon, la migration des âmes après la mort s'apparente à un voyage au crépuscule : « Peut-être même est-il on ne peut plus à propos, au moment de quitter cette vie, d'enquêter sur ce voyage dans l'autre monde et de conter dans un mythe ce que nous croyons qu'il est. Comment mieux occuper le temps qui nous sépare du coucher du soleil ? »<sup>33</sup>

Le voyage des corps en ce monde prélude au voyage des âmes qui s'acheminent vers le royaume d'Hadès. Dans la métempsychose, chaque âme s'incarne dans plusieurs corps, au sein lesquels elle est maintenue prisonnière, ce qui explique la mémoire des expériences passées, la réminiscence. Le mythe qui exprime au mieux la migration des âmes après la mort est relatée dans le livre X de la *République* de Platon, il s'agit du mythe d'Er le Pamphylien :

*ἀλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἄλκ' ἰμου μὲν ἀνδρός, Ἑρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν νεκρῶν ἤδη διεφθαρμένον, ὑγίης μὲν ἀνηρέθη, κομισθεὶς δ' οἴκαδε μέλλον θάπτεσθαι δωδεκαταῖος ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω, ἀναβιούς δ' ἔλεγεν ἐκεῖ ἴδιοι. ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δὴ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοισιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρῦ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὗς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δίκαιους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα*

de soi des enfants nomades. L'exemple de la Russie ». Le nomade incarne l'ennemi privilégié de l'Etat, parce qu'il est rebelle à toute identification sociale. Fugitif et périphérique, il échappe jusqu'à un certain degré aux radars et aux dispositifs de contrôle.

<sup>33</sup> Platon, *Phédon*, traduction Emile Chambry, Bibliothèque électronique de Québec, Collection « Philosophie ». Sur la nature et la forme de ce voyage : « Lorsqu'ils y ont eu le sort qu'ils méritaient et qu'ils y sont restés le temps prescrit, un autre guide les ramène ici, après de nombreuses et longues périodes de temps. Mais le voyage n'est pas ce que dit le Télèphe d'Eschyle. Il affirme, lui, que la route de l'Hadès est simple ; moi, je pense qu'elle n'est ni simple, ni unique ; autrement, on n'aurait pas besoin de guides, puisqu'on ne pourrait se fourvoyer dans aucun sens, s'il n'y avait qu'une route. Il me paraît, au contraire, qu'il y a beaucoup de bifurcations et de détours ».

περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὄπισθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν. ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἶπεῖν ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιτό οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ. ὄραν δὴ ταύτη μὲν καθ' ἑκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχάς, ἐπειδὴ αὐταῖς δικάσθῃ, κατὰ δὲ τὸ ἕτερον ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ἐκ τῆς γῆς μεστὰς αὐχμοῦ τε καὶ κόνεως, ἐκ δὲ τοῦ ἕτερου καταβαίνειν ἕτερας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθαρὰς. καὶ τὰς αἰεὶ ἀφικνουμένας ὥσπερ ἐκ πολλῆς πορείας φαίνεσθαι ἡκεῖν, καὶ ἀσμένας εἰς τὸν λειμῶνα ἀπιούσας οἷον ἐν πανηγύρει κατασκηνῶσθαι, καὶ ἀσπάζεσθαι τε ἀλλήλας ὅσαι γνῶριμαι, καὶ πυνθάνεσθαι τὰς τε ἐκ τῆς γῆς ἡκούσας παρὰ τῶν ἑτέρων τὰ ἐκεῖ καὶ τὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ παρ' ἐκείναις. διηγῆσθαι δὲ ἀλλήλαις τὰς μὲν ὄδυρομένας τε καὶ κλαούσας, ἀναμιμνησκομένας ὅσα τε καὶ οἷα πάθειεν καὶ ἴδοιεν ἐν τῇ ὑπὸ γῆς πορεία. εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλιέτη - τὰς δ' αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγῆσθαι καὶ θεᾶς ἀμηγάνους τὸ κάλλος.<sup>34</sup>

Le « long voyage » auquel Platon fait référence est une métaphore de la vie et de la transition entre la vie et la mort, il renvoie à la condition humaine et à l'âme qui, par la mort, se libère du corps pour cheminer vers « la prairie [pour camper] comme dans une assemblée de fête ». Platon introduit aussi le caractère festif du voyage et la dimension de l'hospitalité : les voyageurs « se souhaitaient mutuellement la bienvenue ». Le voyage marque le début d'une existence nouvelle, il est transition d'une vie matérielle à une vie spirituelle, celle de l'âme qui s'élance : « vers le pur, le toujours existant, l'impérissable, ce qui est toujours identique à soi-même » (*Phédon*, 79d). C'est le périple de l'impermanence, de l'image mobile de l'éternité, vers la fin de tout voyage, c'est-à-dire de toute dialectique, le point de chute qui est l'Être, *οὐσία*, « le pur, le toujours existant ».

<sup>34</sup> Platon, *République*, livre X, 614b-615a. En langue française : « Ce n'est point, dis-je, le récit d'Alkinoos que je vais te faire, mais celui d'un homme vaillant Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie. Il était mort dans une bataille ; dix jours après, comme on enlevait les cadavres déjà putréfiés, le sien fut retrouvé intact. On le porta chez lui pour l'ensevelir, mais le douzième jour, alors qu'il était étendu sur le bûcher, il revint à la vie ; quand il eut repris ses sens il raconta ce qu'il avait vu là-bas. Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, elle avait cheminé avec beaucoup d'autres, et elles étaient arrivées en un lieu divin où se voyaient (614c) dans la terre deux ouvertures situées côte à côte, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face. Au milieu étaient assis des juges qui, après avoir rendu leur sentence, ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait à travers le ciel, après leur avoir attaché par devant un écriteau contenant leur jugement ; et aux méchants de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par derrière, un écriteau où (614d) étaient marquées toutes leurs actions. Comme il s'approchait à son tour, les juges lui dirent qu'il devait être pour les hommes le messenger de l'au-delà, et ils lui recommandèrent d'écouter et d'observer tout ce qui se passait en ce lieu. Il y vit donc les âmes qui s'en allaient, une fois jugées, par les deux ouvertures correspondantes du ciel et de la terre ; par les deux autres des âmes entraient, qui d'un côté montaient des profondeurs de la terre, couvertes d'ordure et de poussière, et de l'autre descendaient, pures, du ciel ; et toutes ces âmes qui sans cesse (614e) arrivaient semblaient avoir fait un long voyage ; elles gagnaient avec joie la prairie et y campaient comme dans une assemblée de fête. Celles qui se connaissaient se souhaitaient mutuellement la bienvenue et s'enquéraient, les unes qui venaient du sein de la terre, de ce qui se passait au ciel, et les autres qui venaient du ciel, de ce qui se passait sous terre. Celles-là racontaient leurs aventures en gémissant et en pleurant, au souvenir des maux sans (615a) nombre et de toutes sortes qu'elles avaient soufferts ou vu souffrir, au cours de leur voyage souterrain – voyage dont la durée est de mille ans – tandis que celles-ci, qui venaient du ciel, parlaient de plaisirs délicieux et de visions d'une extraordinaire splendeur ».

## Voyage et *Bildung*

Dans l'éducation humaniste, de la *paideia* à la *Bildung*, l'on trouve le projet d'une communauté humaine qui « porte toujours trace d'une interprétation de l'homme et de la société ». <sup>35</sup> Ce projet possède une dimension morale dont on trouve l'écho, chez Kant, à travers la notion de *moralische Bildung*. Celle-ci, loin d'être exempte d'équivoque, peut recevoir deux acceptions qui apparaissent à certains égards comme contradictoires : elle désigne en effet au sens strict « la culture par laquelle l'homme acquiert une valeur interne », dans la mesure où la forme de sa volonté se confond avec celle de la loi morale, c'est-à-dire qu'elle revêt un caractère universel. A l'instar de certaines formes d'éducation par le voyage, la finalité de la culture morale est l'autonomie de la volonté, la possibilité de se déterminer indépendamment des impulsions externes. Mais dans un sens plus large, la culture morale définit ce qui est en général conforme au devoir : elle insiste moins sur l'intention qui préside à l'action, que sur son résultat observable. En ce sens, un enfant qui dans un petit village écossais donne une pièce à une mendicante, même si le cœur n'y est pas, agit moralement. <sup>36</sup> C'est d'ailleurs ce que semble suggérer la deuxième perspective qu'annonce Kant du progrès du genre humain :

En quoi consiste le progrès vers le mieux dans le genre humain ? La première perspective serait l'espérance d'une augmentation progressive de l'assise ou de ce qu'on pourrait appeler le capital de la disposition morale originaire du genre humain. Le développement toujours croissant de cette disposition grâce à la culture et à la stimulation de l'habileté dans des actions bonnes et conformes au devoir. <sup>37</sup>

Le voyage de la *Bildung*, c'est la progression indéfinie de l'humanité ; et cette progression prend la forme, comme dans la *paideia* platonicienne, d'une ascension lente dont l'éducation constitue le principal moteur. Aux alentours de 1750 en Allemagne, la notion de *Bildung* désigne la culture par laquelle on s'approche d'un idéal déterminé : elle désigne un processus universel et repose sur une philosophie de la nature. C'est pourquoi, dans le troisième tome des *Notions de philosophie*, Denis Kambouchner insiste sur les relations entre nature et *Bildung*, laquelle « n'est plus émancipation par rapport à la simple nature, mais expression d'une certaine

---

<sup>35</sup> Claude Lefort, « Formation et autorité : l'éducation humaniste », dans *Écrire : à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 211.

<sup>36</sup> L'exemple est emprunté à Vladimir Jankélévitch, dans *Le Paradoxe de la morale*.

<sup>37</sup> Emmanuel Kant, *Brouillons de la deuxième section du Conflit des Facultés*. Il s'agit d'un écrit inédit de Kant (Tome XXIII, p. 458 de l'œuvre complète en allemand) ; la traduction est de Monique Castillo, que l'on trouve à la fin de son ouvrage : *Kant et l'avenir de la culture*.



nature – de certaines potentialités inscrites dans le lieu, sinon dans le sang ». <sup>38</sup> Il s'agit de cultiver un faisceau de caractères distinctifs, voire un certain génie. Ses caractéristiques sont la connaissance de la langue, la culture générale (en référence à l'*enkuklios paideia* comme culture de l'homme grec), le goût de la poésie et des belles-lettres, une disposition pacifique, douce et aimable, mais aussi une exigence intellectuelle, qui renvoie à la notion de « souci de soi » analysée par Foucault, dans l'*Herméneutique du sujet*.

La culture au sens de progrès, est un voy-âge dans le lointain qui s'adresse absolument à tous les âges. Son précepte serait celui-ci : ose te servir de ton entendement pour enjamber les distances – distances à soi, aux autres, celles du monde dans son immensité. Le plus beau moment dans la vie de l'homme est celui de la fleur qui, dans son éclosion même, s'ouvre au monde : la formation en tant qu'*Emporbildung* (Humboldt) prend l'expression du voyage par-delà et à travers soi-même, déploiement à soi, dont la forme littéraire trouve son écho dans le *Bildungsroman* de Goethe : *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*. <sup>39</sup>

Enfin, ainsi que le montre Jörg Ruhloff dans son étude sur l'éducation humaniste :

La compréhension dominante que l'humanité a d'elle-même s'énonce ainsi : à l'époque moderne et contemporaine les hommes sont eux-mêmes leur propre préoccupation. La formation, aussi spirituelle puisse-t-elle être comme toujours, repose sur cette réflexivité du gain de soi. Qu'il s'agisse de se préoccuper de l'homme signifie qu'il s'agit pour chacun de s'occuper de soi. [Cette] structure de la recherche de soi, qu'elle se comprenne plutôt comme humaniste ou plutôt comme réaliste, est propre à la théorie classique de l'éducation. <sup>40</sup>

A cette dimension de recherche de soi, le voyage peut pleinement apporter son concours. Son *telos* consiste, par-delà les masques de la vie en société, à se (re)trouver soi-même en tant qu'homme, à se libérer de toute forme de tutelle autre que celle de la raison et à s'affranchir de notre état de minorité, pour reprendre l'expression de Kant dans *Qu'est-ce que les lumières ?*.

<sup>38</sup> Denis Kambouchner, « La Culture », dans *Notions de Philosophie*, Tome III, Folio, 1995.

<sup>39</sup> Michel Fabre, *Penser la formation*, Paris, PUF, 1994 : « la Bildung est la vie, au sens le plus élevé ».

<sup>40</sup> Jörg Ruhloff, « Renaissance, Humanismus, Bildungstheorie der Gegenwart », dans *Renaissance-Humanismus. Zugänge zur Bildungstheorie der frühen Neuzeit*, Jörg Ruhloff (dir.), Essen, Die Blaue Eule, 1989, p. 11 : « Das dominante Selbstverständnis von Menschlichkeit lautet folgendermassen : Den Menschen geht es neuzeitlich und modern um sich selbst. Bildung, sie mag so "geistig" sein wie immer, beruht auf dieser Reflexivität des Selbstgewinnes. Dass es um den Menschen geht, heisst, dass es einem jeden um sich selbst geht... [Diese] Struktur der Selbstsuche ist der klassischen Bildungstheorie, verstehe sie sich nun eher humanistisch oder eher realistisch, "eigen" ». Passage cité et traduit par Jan Masschelein, « Éducation et humanisme ? », dans *Le Télémaque*, 2002/1 (n° 21), pp. 37-50.

Cette thèse doctorale fait entendre, dans son élaboration philosophique, la résonance d'un certain humanisme, apodémique, en rupture avec l'humanisme abstrait. Si, dans le sillage de Tércence, « *Homo sum ; humani nihil a me alienum puto* (Je suis un homme ; rien de ce qui est humain ne m'est étranger) » (*Heautontimoroumenos*, v. 77), voyager consiste alors à partir en quête de cet humain considéré dans son expression concrète, quotidienne, à travers ses émotions métisses, ses créations artistiques, son histoire personnelle au reflet de l'histoire collective.<sup>41</sup>

### 3) Triple diérèse : distancement, déprise, désidentification

La littérature occidentale s'ouvre sur deux épopées, l'une rapportant les exploits collectifs, l'*Illiade*, et l'autre les tribulations d'un homme seul, l'*Odyssée*. Le voyage, notamment le voyage à l'étranger, *peregrinatio*, devient en 1787 le thème retenu par les discours plébiscités à l'Académie de Lyon : « les voyages peuvent-ils être considérés comme un moyen de perfectionner l'éducation ? ». <sup>42</sup> Il s'agit de déterminer, la nature même de ce perfectionnement, ainsi que les processus de subjectivation auxquels il donne lieu : le premier de ces processus est fondamentalement dissociatif, nous lui donnons le nom de diérèse (I).

Originellement, tout voyage débute par l'*apoikia*, c'est-à-dire la migration et l'éloignement de chez soi – qui est aussi éloignement par rapport à soi – comme l'atteste le préfixe *apo* qui exprime un retrait hors de ce qui installe une *parousia*, une pleine présence : « la langue grecque définit le voyage comme prise de distance et distinction, et insiste sur l'expérience originelle de la séparation qu'effectue le voyageur ». <sup>43</sup> Partir en voyage, c'est entreprendre la radicalité d'une rupture, faire le grand saut, couper le cordon ombilical qui nous relie à nos mères, nos pères et

<sup>41</sup> Cf. Didier Moreau, « Que signifie la référence à l'humanisme dans la pensée éducative contemporaine ? », dans *Itinerarios de Filosofia da Educação*, 2010, pp. 59-83.

<sup>42</sup> Des extraits de ces discours ont été publiés chez l'imprimeur Aimé de la Roche en 1788 (Lyon, BML, pp. 353-362). Cf. John Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2007, p. 362 : « La dernière partie de l'éducation, ce sont les voyages, qui passent pour généralement couronner l'œuvre et rendre un gentleman accompli ».

<sup>43</sup> Jean-Marie André, Marie-Françoise Baslez, *Voyager dans l'antiquité*, Fayard, 1993. Cf. *Apo-oikos* signifie hors de son habiter. Il n'est donc pas de rupture définitive : un retour est possible, dans le *logos* et les fantasmes. C'est peut-être le sens de cette nostalgie et de cet écho perdu de l'appel sans retour de Calypso.

nos sœurs mais aussi aux choses familières qui quotidiennement, nous environnent : c'est réécrire le mythe des androgynes en donnant soi-même le coup d'épée jupitérien, qui nous délie de cette unité originare hors de laquelle l'expérience de la liberté et du désir devient possible.

Il convient de distinguer trois aspects inhérents à ce processus de subjectivation : sous un premier rapport, la dissociation s'apparente à un distancement (**a**) à la fois affectif, géographique et symbolique : voyager c'est supporter le deuil de l'absence, non seulement des commodités matérielles, mais encore des personnes aimées et référentes :

Emile, il faut quitter Sophie : je ne dis pas l'abandonner ; si vous en étiez capable, elle serait trop heureuse de ne vous avoir point épousé : il la faut quitter pour revenir digne d'elle. Ne soyez pas assez vain pour croire déjà la mériter. Ô combien il vous reste à faire ! Venez remplir cette noble tâche ; venez apprendre à supporter l'absence ; venez gagner le prix de la fidélité, afin qu'à votre retour vous puissiez vous honorer de quelque chose auprès d'elle, et demander sa main, non comme une grâce, mais comme une récompense.<sup>44</sup>

Si l'amour entre Emile et Sophie est chose acquise et effective, c'est son caractère méritoire qui doit devenir l'objet d'une conquête lente et résolue.

Or, à cette finalité morale se joint une seconde, plus directement éducative : si Emile doit « apprendre à supporter l'absence » en s'éloignant de la personne qu'il désire, ce n'est pas pour éprouver les forces et les faiblesses de son corps au contact de violentes intempéries, ni pour aller outre et toujours plus loin dans les sinuosités de ses voyages, mais pour se préparer (*initiatio*) par l'épreuve de cette perte provisoire et éphémère, à celle de la mort inéluctable et définitive d'un être cher dont il faudra, le moment venu, à jamais supporter l'absence.

Il en va également de ceux qu'on laisse sur le rivage, Pénélope ou l'immortelle Calypso, comme le relate Fénelon au début des *Aventures de Télémaque* :

Calypso ne pouvait se consoler du départ d'Ulysse. Dans sa douleur, elle se trouvait malheureuse d'être immortelle. Sa grotte ne résonnait plus de son chant ; les nymphes qui la servaient n'osaient lui parler. Elle se promenait souvent seule sur les gazons fleuris dont un printemps éternel bordait son île : mais ces beaux lieux, loin de modérer sa douleur, ne faisaient que lui rappeler le triste souvenir d'Ulysse, qu'elle y avait vu tant de fois auprès d'elle. Souvent elle demeurait immobile sur le rivage de la mer, qu'elle

---

<sup>44</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, op. cit., livre V, page 648. Cf. « Souvenez-vous que votre élève a signé son contrat de mariage sur la bouche de ma fille ».

arrosait de ses larmes, et elle était sans cesse tournée vers le côté où le vaisseau d'Ulysse, fendant les ondes, avait disparu à ses yeux.<sup>45</sup>

Le lieu (l'île) est investi de la présence absente d'Ulysse ; il est l'espace du souvenir, avec les passions tristes dont il se fait l'écho – écho de plus en plus lointain, jusqu'au départ définitif.

Sur les sentiers du néant, voyager c'est prendre conscience de la valeur et de l'unicité des êtres qui nous sont loin (conscience souvent inhibée par le voile d'une trop grande familiarité) : et à cet égard, l'éloignement matériel par le voyage ne serait autre que l'épreuve spirituelle de la proximité des cœurs : le voyage permet l'estimation des distances et l'appréciation de la juste valeur d'autrui. Il est dévoilement, évaluation de notre rapport non plus seulement aux choses, mais aux personnes qui nous sont paradoxalement les plus proches ; il engage finalement la folie d'un détour, qui nous révèle, par la vigueur de l'absence, la valeur véritable de ce dont nous sommes précisément privés.

Partir, c'est naître une seconde fois, quitter l'utérus sécurisant du cocon familial : pourtant, à l'éloignement que constitue le voyage doit se substituer la rêverie de l'accueil, la renaissance dans les bras de sa bien-aimée, Sophie, Pénélope ou une autre, retrouver sa famille sous un nouveau jour, transfiguré. Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage et savoure les retrouvailles avec Pénélope, qui au premier regard ne le reconnaît point : le retour, lequel précisément donne sens au voyage, est la racine de la méthode qui préserve le voyageur des vices et des errements du vagabond.

### Quitter prise

Le processus dissociatif (diérèse) n'est pas seulement l'expérience d'un distancement, lequel s'inscrit sur le registre de l'absence ; mais également, sous un second rapport, l'expérience de la dé-prise (**b**) c'est-à-dire, au sens premier, la sensation de quitter prise : fuir les ombres de la caverne qui, parmi les personnes, les choses et les normes qui me sont devenues si familières, exercent sur moi une emprise à ce point profonde, qu'elles risquent de m'enclorre dans un rapport durable de dépendance. Loin du regard des autres, électivement celui de mes

---

<sup>45</sup> François de Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris, éditions Gallimard, 1995.

proches, de l'effet des publicités, de l'omniprésence des technologies, de l'influence des maîtres et des pères, le voyage nous préserve de trois formes d'emprisonnement : la sédimentation d'une pensée, figée ; une manière d'être, de voir, de sentir, cristallisée ; le cadre de nos études et de nos habitudes, qui deviennent pour nous, comme une seconde nature. La déprise se distingue du simple distancement en ce qu'elle consiste en une volte-face, une affirmation militante de liberté individuelle qui est bien davantage qu'une mise à distance : elle suppose renversement et redéfinition d'un rapport positionnel à soi, aux autres, au monde. Pour reprendre les termes de Descartes, dans *Le Discours de la méthode*, I, 14 :

C'est pourquoi sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde ; j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées.

Le voyage engage l'expérience de la liberté du jugement qui se soustrait à l'autorité des livres et des maîtres, expérience de l'incommodité qui met le corps à rude épreuve, le fortifiant au contact des différents climats, et expérience du décentrement par laquelle s'éprouvent l'altérité et la diversité infinie de la réalité humaine.

Le grand livre du monde est une symphonie inachevée, en perpétuelle réécriture, et loin de délimiter un territoire précisément circonscrit, tel l'espace grec, *oikouménè*, il ouvre sur un Ailleurs, dont on peut distinguer trois pôles : l'ailleurs transcendantal, l'ailleurs imaginaire et l'ailleurs en tant que réalité culturelle, géographique, historique d'un peuple. Confronté à cet horizon d'indétermination, le voyage rend possible une certaine indépendance, expérience pour l'*homo peregrinus* d'une déstructuration partielle, une désidentification construite comme un mode de subjectivation inachevable (c). C'est là le troisième aspect, qui met l'accent sur le caractère de scission de soi à l'œuvre dans le voyage.

L'on n'entend pas, par processus de désidentification, la perte de toute identité : un voyage à l'étranger ne saurait avoir la radicalité d'une décomposition du sujet ou d'une déliaison interne, l'enfant a déjà contracté les habitudes et incorporé les codes sociaux qui par là même le structurent, au sens où ils participent d'une individualité en formation ; en revanche, au cours de l'évasion du territoire au sein duquel cette individualité s'est progressivement construite, celle-ci va se dissoudre dans un champ qui lui est fondamentalement étranger. Il faut entendre

le verbe dissoudre dans sa signification physique et chimique, non seulement comme un mélange entre deux processus hétérogènes mais encore comme une interpénétration. Dissolution de la subjectivité dans un champ inconnu, auquel elle se trouve précisément confrontée, certes, mais scission, aussi, de cette subjectivité même, c'est-à-dire de son unité originelle. Il est inexact de dire que Je est un Autre, Je est bien plutôt altération, puissance d'arrachement. Il y a une ivresse du voyage qui s'apparente à la schizophrénie, ou peut-être à la folie.<sup>46</sup>

Aussi la désidentification métamorphique engage-t-elle un déplacement du sujet en formation : sortir de l'enracinement, de la réclusion solipsiste, ce repli sur soi du sédentaire, c'est apprendre à s'affranchir du quadrillage de l'espace et du temps qu'impose toute régulation, vers une subversion du contrôle institutionnel qui scande toute existence humaine. L'éducation par le voyage s'inscrit en faux contre le social : elle inquiète les pouvoirs, et les subjectivités qui s'y frottent deviennent incontrôlables, élections libres impossibles à suivre, donc à fixer, à assigner.

Mais c'est supposer encore, que le contrôle social se situerait au dehors de cette subjectivité même. Or, en tant qu'elle intègre, incorpore ce contrôle, il nous faut concevoir cette subjectivité comme fondamentalement panoptique. La sédentarité n'est pas seulement une notion géographique, l'enracinement dans un espace circonscrit, elle désigne également la permanence à soi, un *continuum* que le voyage pourrait abolir. Seulement, la mise à distance implique également une délocalisation des pouvoirs ; et les enfants peuvent bien changer d'air, faire leurs adieux aux parents et parcourir les kilomètres par milliers, le contrôle social qui les a formés, modelés, continue à agir comme processus de subjectivation, par lequel s'élabore durablement et de manière continue, l'architecture d'un monde.

L'éducation par le voyage ne consiste-t-elle qu'à retrouver, à mesure des voyages, cela même que l'on a quitté, à (trans)porter sur l'infinité des mondes un regard socialement surdéterminé, qui se reterritorialise sur un souvenir, un fétiche, ou un rêve ; peut-elle être

---

<sup>46</sup> Cf. Ian Hacking, *Les fous voyageurs*, Les Empêcheurs de penser en rond, 21 mai 2002. Le livre s'ouvre sur le personnage d'Albert, jeune homme de vingt-six ans : « captivé par un désir impétueux, il quittait famille, travail, habitudes et allait tout à coup devant lui, marchant vite, faisant 70 kilomètres à pied dans la journée, jusqu'à ce qu'enfin il fût arrêté comme vagabond et mis en prison ». Albert devient fort célèbre pour ses extraordinaires expéditions en Algérie, à Moscou et à Constantinople ; ainsi part-il voyager « de façon obsessionnelle, comme ensorcelé, souvent sans papiers d'identité et parfois sans identité du tout, ne sachant pas qui il est, ni pourquoi il voyage, sachant seulement quelle serait sa prochaine étape. Quand il "y arrive", il n'a guère de souvenirs des endroits traversés mais, sous hypnose, il est capable de se souvenir de journées, voire d'années totalement oubliées » (page 22).

l'opérateur d'un dérèglement, qui soit transfiguration et reconfiguration du réel, hallucination trouble, rythme ou cadence d'une nouvelle allure de la vie – le pas du berger vagabond et de l'artiste errant ?

### Le voyage en tant que processus cognitif et érotique de subjectivation

Conjointement à la dimension dissociative inhérente au voyage, l'éducation itinérante met en œuvre un processus cognitif de subjectivation (II) autour d'un pôle de significations, à partir duquel l'enfant peut orienter son regard pour déchiffrer le monde et se déchiffrer lui-même. Le voyage est bien plus que le tourisme, il est aussi métaphore de la découverte de soi : voyager, c'est con-naître, naître avec, s'instruire à la source des vallées et des volcans, savoir et savourer le monde (le savoir en son sens littéral renvoyant à la saveur). Pour le dire dans les mots de Rousseau : « il ne suffit pas pour s'instruire de courir les pays ; il faut savoir voyager. Pour observer, il faut avoir des yeux, et les tourner vers l'objet qu'on veut connaître » (*Emile ou de l'éducation, op. cit.*, p. 652). Se construire une échelle pour y rapporter les mesures que l'on prend, c'est pouvoir rapporter la multiplicité empirique de ce qui est observé à l'unité signifiante d'une subjectivité préalablement cultivée.<sup>47</sup>

En l'absence de ce « savoir voyager » qui prélude au voyage lui-même, les rencontres fugitives de l'enfant au cours des péripéties ne le frappent guère, elles demeurent occurrences muettes et non des occasions riches de sens : « il y a beaucoup de gens que les voyages instruisent encore moins que les livres, parce qu'ils ignorent l'art de penser, que, dans la lecture, leur esprit est au

---

<sup>47</sup> Cf. Le thème retenu par l'Académie de Lyon en 1787 : « les voyages peuvent-ils être considérés comme un moyen de perfectionner l'éducation ? ». M. Turlin, lauréat du premier prix, « met en avant les risques des voyages de jeunesse et plaide pour une maturité nécessaire pour voyager utilement. En effet, celui-ci reconnaît le rôle instructif des voyages, mais à condition d'avoir acquis des « connaissances préliminaires » qui seules permettent de profiter du voyage. Parmi celles-ci, il cite l'apprentissage de la langue sans quoi le jugement du voyageur est dépendant du « verre trompeur » de l'interprète ; il cite aussi le droit, sans quoi « le jeune voyageur n'entend rien à la conduite des nations » (...) Il faut d'abord que le jeune homme étudie dans les livres avant d'aller voir en voyage. De plus, il juge le jeune homme inapte à « choisir les objets dignes d'être observés », et a *fortiori* à savoir poser les bonnes questions, ce qui peut l'amener à ne recueillir que des préjugés et à amasser des fautes. D'autre part, l'impossibilité de le surveiller en voyage, de le protéger de lui-même, de ses passions et de son goût pour les « plaisirs bruyants », les « mœurs perdues des grandes villes et notamment les femmes, « l'unique objet qui le captive », rend finalement périlleux le voyage. Enfin, la méconnaissance qu'il a de sa patrie peut l'amener à en préférer une autre et à le conduire à un cosmopolitisme qui le condamnerait à la solitude et au déracinement. » (Gérard Fontaines, *La culture du voyage à Lyon de 1820 à 1930*, Presses universitaires de Lyon, 2003, page 37).

moins guidé par l'auteur, et que, dans leurs voyages, ils ne savent rien voir d'eux-mêmes ». L'éducation nomade présuppose toujours un *subjectum cogitans*, l'art de penser consistant à tisser les relations (*ratio*) entre les choses et les causes dont il a successivement éprouvé les effets. Dégager l'unité de rapport sous la diversité de ce qui est en rapport, ce n'est pas homogénéiser les éléments mis en relation, mais restituer l'unité de rapports différentiels entre les êtres et les choses. C'est un art de synthèse.

Rousseau ajoute une précision eu égard au caractère formateur du périple : « L'instruction qu'on retire des voyages se rapporte à l'objet qui les fait entreprendre »<sup>48</sup> ; son utilité dépend de la formation au voyage qui à la fois le précède et le conditionne. Un esprit déjà formé encourt, néanmoins, le risque de commettre, à titre plus ou moins systématique, une réduction de ce qu'il observe à la mesure de ses connaissances préalables, à la manière d'un esprit qui projette sur l'altérité qu'il appréhende le format (la formation) de ses propres cadres théoriques. Dès lors que « tant de livres nous font négliger le livre du monde », le primat d'une certaine ignorance, qui est sœur de l'innocence, une virginité d'esprit serait de nature à garantir l'authentique réceptivité du sujet à la diversité des expériences qui enrichissent son voyage, à pied ou à cheval. C'est ici la médiation et l'antériorité même de la formation du jugement qui font barrage et enracent l'élève dans le confort sédentaire de son savoir constitué, et empêchent de passer de l'autre côté du miroir. Il en résulte le paradoxe suivant, énoncé par Rousseau lui-même : « de tous les peuples du monde, le Français est celui qui voyage le plus, mais, plein de ses usages, il confond tout ce qui n'y ressemble pas ». Il tire non une vision originale des choses, mais la confirmation de ses préjugés, n'aspirant qu'à la persévérance dans son être, loin de se fortifier une connaissance critique du monde.

A travers ce processus cognitif de subjectivation, il s'agit moins d'accroître l'amplitude d'une connaissance maîtrisée dans ses éléments, de viser la constitution d'une science royale, que de susciter la dynamique d'une recherche qui toujours suppose tension, itinération créative, science errante, flux indéfini par lequel s'exprime la force d'une activité de déploiement, qui excède toute forme qui prétendrait en limiter l'exercice. Mise en marche de la pensée sous les impulsions du désir, le voyage est une adolescence, plongée tout entière dans l'aurore de son hébétude rosée, en quête d'elle-même. Pensive.

---

<sup>48</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, op. cit., page 656.



Or penser, ce n'est pas calculer, c'est bifurquer, non pas suivre une voie tracée de toute éternité mais cheminer en zigzag dans l'incertitude du monde. Schérer montre après Bergson la parenté entre la pensée et le mouvant, dans sa *Géophilosophie* :

Il y a aussi une affinité incontestable entre la pensée et le mouvement. La pensée est nomade. Penser, c'est aller et venir, c'est marcher. Ne serait-ce que parce que la marche « anime les esprits », comme disaient les classiques, ou meuble l'esprit, en lui imposant un rythme – ce que Valéry a noté –. Mais aussi, c'est aller voir, mieux ouvrir l'œil, découvrir le nouveau, visiter.<sup>49</sup>

La pensée n'élabore pas des certitudes définitives, elle ouvre l'horizon des possibles, pour recueillir cette végétation attirante du florilège ouvert, par-delà les systèmes logiques, parce qu'elle œuvre à partir des forces désirantes, celles du rêve et de l'imagination.

Or, il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée, d'autant plus absolument nécessaire qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde : la science errante s'élabore à mesure du voyage lui-même, au gré des observations variées et des rencontres singulières qu'il rend possible : « la rencontre a une double fonction : elle est ce qui garantit le déséquilibre permanent de la pensée grâce aux difficultés nouvelles qu'elle suscite – l'équilibre est à chercher ; elle est ce qui défait les certitudes en nivelant l'implication affective de chaque rencontre ».<sup>50</sup>

Si la rencontre avec un *alter* est productrice, c'est qu'elle agit d'abord comme une force de frottement, un ébranlement dynamique réciproque, par lequel se dessine le concept deleuzien de « *noocho* », sur fond d'une conflictualité des forces à l'œuvre dans la confrontation intersubjective. Vivre une rencontre, c'est se trouver à l'encontre de, « frotter et limer notre cervelle contre celle d'autrui », pour le dire dans les mots de Michel de Montaigne.<sup>51</sup> Le voyage en ce sens n'est pas exactement une fuite : plutôt une évasion, un interlude entre une série d'*Essais* et les suivants.

L'adolescence de la pensée ne peut éclore, au cours du voyage, qu'au moment où l'enfant cesse

---

<sup>49</sup> René Schérer, *Albums. Géophilosophie*, cité par Claudia Fernanda Barrera, « L'anarchisme philosophique de René Schérer », *Chimères*, vol. 69, n° 1, 2009, pp. 171-179.

<sup>50</sup> Sébastien Charbonnier, *Deleuze pédagogue, la fonction transcendantale de l'apprentissage et du problème*, Paris, L'Harmattan, 2009, page 50.

<sup>51</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, livre I, chapitre XXVI, intitulé « De l'institution des enfants », Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2007.

de tenir pour vraies les opinions qu'il a reçues jusqu'alors en sa créance, qu'il confronte ses vérités acquises à la richesse de ses observations et qu'il se cogne au réel, tel le flâneur de Baudelaire, le voyageur curieux de tout, qui n'est pas pressé par le temps et auquel n'échappe aucun détail. La subjectivation qui en découle se traduit par le sentiment de progresser, celui de vivre l'ascension d'un volcan actif, dont le cratère au sommet métaphorise l'éruption d'une réalisation individuelle, le passage d'une moindre perfection à une plus grande perfection :

Un homme de progrès, c'est un homme qui marche, qui va voir, expérimente, change sa pratique, vérifie son savoir, et ainsi sans fin (...) Nous entendons hommes de progrès au sens littéral du terme : des hommes qui marchent, qui ne s'occupent pas du rang social de celui qui a affirmé telle ou telle chose, mais vont voir par eux-mêmes si la chose est vraie ; des voyageurs qui parcourent l'Europe en quête de tous procédés.<sup>52</sup>

Progresser, c'est en ce sens dessiner et parcourir en explorateur, sa propre ligne de crête ; se connaître soi-même comme voyageur de l'esprit, semblable à tous les voyageurs, dans le mouvement d'une errance émancipatrice.

Antonia Martin, petite fille de dix ans, rédigeant un petit livre personnel sous les yeux de sa mère, s'exclame dès la première page de son récit : « Il faut encore voyager. Le plaisir en est trop vif pour y renoncer ! »<sup>53</sup>. C'est l'exaltation du lointain, liée d'abord aux vertiges de l'imagination – l'on rêve son voyage avant de le vivre – qui confère au périple toute son intensité : il est un plaisir frénétique mêlé de craintes, éprouvées devant le gouffre de l'incertitude. Or l'incertitude est aussi ce qui fait le charme des rencontres imprévisibles et de la bonne fortune : ce que désire Antonia Martin, c'est éprouver l'enivrement du mouvement, hédonisme de l'itinérance d'une vie nomade et souverainement libre. Rêver, expérimenter, vivre, galérer, randonner puis se souvenir : l'éducation par le voyage débute bien avant l'effectivité d'un départ. La subjectivité se pro-jette dans le voyage à venir, heureuse avant d'être heureuse, dès lors qu'elle éprouve, dans le monde infini et illimité des chimères, l'attente envoûtante d'une aventure prochaine qu'elle orne de mille perfections ; elle y projette tout son

---

<sup>52</sup> Jacques Rancière, *Le Maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987, p. 181. (L'auteur souligne).

<sup>53</sup> Gérard Fontaines, *La culture du voyage à Lyon de 1820 à 1930*, chapitre III, « Le plaisir, le sensualisme et la quête de soi », Presses universitaires de Lyon, 2003.

désir. Voyage érotique d'avant le voyage physique.<sup>54</sup>

Cette mise en œuvre du désir, qui répond à l'ensemble de nos sentiments et de nos aspirations les plus intimes, consiste en un processus érotique de subjectivation au cours duquel, notre personnalité tout entière se trouve engagée (III). Cette dimension érotique possède ce je-ne-sais-quoi de mystique : elle trouve sa plus élégante expression dans le récit de l'ultime voyage d'Auschenbach, relaté dans *La mort à Venise* de Thomas Mann.

Soit qu'à l'apparition de l'étranger des visions de voyage eussent frappé son imagination, ou bien que quelque influence physique ou morale fût en jeu, à sa surprise il éprouva au-dedans de lui comme un étrange élargissement, une sorte d'inquiétude vagabonde, *le juvénile désir d'un cœur altéré du lointain*, un sentiment si vif, si nouveau, depuis si longtemps oublié ou désappris que, les mains dans le dos et les yeux baissés, il s'arrêta, rivé au sol pour examiner la nature et l'objet de son émotion. C'était envie de voyager, rien de plus ; mais à vrai dire une envie passionnée, le prenant en coup de foudre, et s'exaltant jusqu'à l'hallucination. (...) Impulsif besoin de fuir ; telle était, qu'il se l'avouât, cette nostalgie du lointain, du nouveau, tel cet avide désir de se sentir libre, de jeter le fardeau, d'oublier – besoin d'échapper à son œuvre, au lieu où chaque jour il la servait d'un cœur inflexible, avec une passion froide.<sup>55</sup>

Il y a quelque chose, à travers ce juvénile désir, frénétique, d'un cœur altéré de lointain, qui relève de la fulgurance et de la fraîcheur vivifiante de l'enfance. Enfance : authentique constellation, de sa légèreté fugitive, se distingue de toute mise en forme, de cette construction *a posteriori* que représentent notamment les souvenirs d'enfant. Telle que nous l'entendons, enfance ne désigne ni un état constitué, ni même l'antériorité chronologique d'une étape de la vie qui précéderait, dans la verticalité d'une maturation, l'état d'achèvement que dépeint la figure traditionnelle de l'être-adulte ; enfance est insaisissable ligne de fuite, désordre et affirmation d'une turbulence de la pensée qui excède en droit toute ontologie – la constance et la plénitude de l'être – tout *logos* et toute loi logique. Elle s'oppose à la temporalité par laquelle se trouve tracée la progression linéaire des âges de la vie qui se succèdent : cette temporalité-ci est celle que Deleuze nomme, reprenant la dualité boulézienne, le temps strié, qui entrecroise des fixes et des variables. Temps strié est celui par lequel s'opèrent les souvenirs d'enfants, qui sont perpétuelles recompositions, patiente réélaboration d'un passé entrevu sous le prisme du présent, et toujours rapportés en psychanalyse freudienne aux deux territoires que sont le père

<sup>54</sup> Emmanuel Domenech reconnaît les avantages de « cette vie presque nomade » qui fut la sienne : « Oh, charmants voyages ; jours sans tristesses et sans soucis (...), vous avez été longtemps le charme de mes plus douces rêveries », dans Gérard Fontaines, *Ibid.*, Presses universitaires de Lyon, 2003.

<sup>55</sup> Thomas Mann, *La Mort à Venise*, Paris, Fayard, 1922, pp. 18-20. (Nous soulignons).

et la mère.

Or le devenir-enfant n'est pas objet d'analyse ou d'interprétation, il ne saurait se réduire aux seuls termes d'une herméneutique, sujet ou objet dans l'ordre du discours ; mais, dans l'expérience même de « ses activités comme de ses passions, il est à la fois le plus déterritorialisé et le plus déterritorialisant, l'Orphelin »<sup>56</sup> reprenant la distinction spinoziste entre l'objet d'une activité – nature naturée – et l'opérateur de cette activité – nature naturante. Le bloc d'enfance acquiert sa consistance singulière par l'unité hétérogène d'une multiplicité de très haute intensité, dont l'enfant peut faire l'épreuve dans sa rencontre avec des personnages non-parentaux, soit les amis de la « petite bande » ou de la « petite horde » à laquelle il appartient, pour emprunter une intonation que l'on trouve en abondance chez Fourier, soit certains adultes – les éraustes – par le désir desquels l'enfant « déterritorialisé ses parents chaque fois qu'il peut » (*Ibid.*), ces figures nodales d'un René Schérer, collègue et ami de Gilles Deleuze à Vincennes, dans son livre sulfureux : *Emile perversi, ou des rapports entre l'éducation et la sexualité*.

L'un des signes de la métamorphose du sujet au cours du voyage réside dans la naissance d'une nostalgie à venir qui fera naître le désir du retour : elle permettra de s'apercevoir que l'on s'est transformé et elle signe la présence spectrale du voyageur qui, de retour, aspire à repartir. Or le désir de retour ne peut être que trouble, parce qu'il met en scène à partir des éclairs du souvenir, le lieu que l'on a quitté jadis et lequel devient, par projection, le lieu des retrouvailles futures – avec ses réjouissances et ses appréhensions. Le sujet en formation, tel Ulysse dans l'*Odyssée*, est celui pour qui la terre que l'on retrouve n'est plus du tout la même que celle que l'on a quittée. Ou plutôt, le regard que la subjectivité porte sur elle s'est transformé, riche de fantasmes que tant de détours font naître. Une Ithaque idéalisée, intimement désirée, cristallisée.

Le voyage, en ce sens, met en scène, non pas la permanence parménidienne de l'être, mais les fulgurations nomades du devenir-enfant, puissance de déploiement à l'œuvre, mouvement perpétuel qui incessamment se dérobe aux territoires définis par les cadres et les institutions.

Partant, l'éducation itinérante est une machine de guerre – dans son acception deleuzienne – agencement qui se construit sur des lignes de fuite : « la machine de guerre n'a pas du tout pour

---

<sup>56</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975, p. 142.

objet la guerre ; elle a pour objet un espace très spécial, espace lisse, qu'elle compose, occupe et propage. Le nomadisme, c'est précisément cette combinaison machine de guerre-espace lisse ». <sup>57</sup> L'espace lisse qualifie cette évasion sauvage, sans limites, où l'horizon est aussi infini que porte le regard de l'enfant. Espace ouvert, déterritorialisé, hétérogène, amorphe, fortuit, qui s'oppose à un espace strié, balisé et codifié, encarté et géoréférencé, nommé et renommé, compartimenté et territorialisé, sans nulle surprise. À travers l'éducation par le voyage, c'est pour l'enfant « comme si un espace lisse se dégageait, sortait d'un espace strié, non sans corrélation des deux, reprise de l'un par l'autre, cheminement de l'autre à travers l'un, et pourtant différence complexe qui se poursuit ». <sup>58</sup> Différence de nature, certes, mais mélange, aussi, de l'un dans l'autre : l'espace strié se trouve constamment rendu, renversé par l'espace lisse. La notion géopolitique d'espace, traversé par les rapports de pouvoir, possède, en contexte de globalisation planétaire, une portée nouvelle.

#### 4) Problématisation

Comment la connaissance du monde permet-elle la connaissance du moi, par abandon de la fiction du moi stable, et engage-t-elle des processus de transformation-crédation du sujet et du monde, que les formes variées d'éducation par le voyage rendent progressivement possible ?

Celles-ci s'inscrivent-elles dans la dynamique contemporaine de la mondialisation économique, en tant que réel dominant, ou favorisent-elles, par la formation d'une conscience critique du monde, des formes de résistance ?

Dans quelles mesures alors l'éducation par le voyage ouvre-t-elle une troisième voie, à mi-chemin entre la métaphysique platonicienne qui recherche la plénitude de l'Être, *οὐσία*, et l'enracinement matériel du paysan qui est un être de localité, gardien d'un territoire homogène qui a la valeur affective d'un terroir ?

<sup>57</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), 1990, page 50.

<sup>58</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, II, chapitre 14, Paris, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), 1980.

Dans quelles mesures enfin opère-t-elle une métamorphose des subjectivations de l'enfance et de l'adolescence, mais aussi des temporalités multiples qui permettent de penser la vie humaine autrement que par la succession linéaire des âges de la vie ?



La finalité de ce travail de recherche est double : en montrant les processus de subjectivation à l'œuvre dans une éducation par le voyage, il ne s'agit pas de mettre en opposition un modèle sédentaire (institutionnel, scolaire, familial) et un modèle nomade d'éducation, en dégagant les implications pour la construction subjective de l'enfant. Au contraire nous faudra-t-il rendre compte, au cours d'un voyage, de la nécessaire imbrication entre nomadisme et sédentarité. Ce qu'il s'agit d'interroger à travers notre analyse, c'est précisément le paradigme qui sous-tend les théories contemporaines du sujet, lesquelles considèrent la subjectivation à partir d'une progression linéaire des âges de la vie, envisagés dans un rapport de succession, c'est-à-dire, d'un temps strié qui à la fois ordonne et fait succéder des formes distinctes : enfance, adolescence, âge adulte, vieillesse.

C'est sur ce paradigme des formes successives que reposent, en particulier, les psychologies du développement, celles de Piaget, de Vygotski et d'Olivier Houdé par exemple, lesquelles définissent, chacune à leur manière, un modèle temporel, en cela progressif, du développement de l'enfant, à l'image d'une plante qui croît pour atteindre chemin faisant, sa pleine maturité. Ce modèle prend la forme d'un ensemble de stades, des monades, sans porte ni fenêtre, que l'enfant devrait successivement traverser. Chaque stade constitue une totalité, chacune aurait sa cohérence, sa logique propre : à tel âge correspondrait une certaine conception de l'espace, du temps, une manière de voir, de penser, de sentir qui lui soit spécifique. Une relation à lui-même, aux autres, au monde, à l'abstraction mathématique, aux opérations formelles, mais aussi à son corps et à la sexualité, qui lui soit inhérente. De sorte que la construction subjective de l'enfant s'inscrirait sur un registre temporel, relativement homogène, qui attribue à chaque âge de la vie, une nature *a priori*. Comme analysé au chapitre IV, le paradigme des formes successives présuppose que l'on naisse enfant, et réduit le mouvement d'une vie à la généralité d'un schéma normatif, en définissant un référentiel d'étapes à parcourir, c'est-à-dire de territoires consécutifs, comme s'il y avait par nature un âge adéquat pour apprendre à lire, pratiquer les

sciences, le voyage ou la politique.

Ce paradigme postmoderne repose non sur une conception deleuzienne du devenir-enfant mais sur une mythification multiforme de l'enfance, qui consiste à projeter sur elle fantasmes, désirs, normes et représentations, lesquelles font écran à la réalité que chaque individu réel a à vivre en propre.

La nature projetée sur l'enfance est double : à la fois descriptive et normative, l'on entend à travers elle, **a.** définir *a priori*, ce qu'est l'enfant, par exemple à l'âge de ses six ans : innocent, vulnérable, créatif, turbulent, à cheval entre le complexe d'Œdipe et la période de latence, encore inapte à la sexualité génitale, incapable de discernement moral, intellectuellement au stade des opérations concrètes.

Il y a détermination non seulement de ce qu'il est mais encore de ce qu'il doit être : **b.** scolarisé en classe de CP, fils de, frère de, sœur de, ami de, un garçon, une fille, un enfant, un petit. La dimension normative prend corps à travers la formulation explicite de mots d'ordre : **c.** être sage, apprendre à lire, à poser des additions simples, du lundi au vendredi et se reposer le week-end ; s'abstenir de parler à un inconnu afin de protéger l'enfant ; ou de faire l'amour comme les grands et avec les grands afin de ne pas perturber ce que l'on suppose être son développement normal ; ou de travailler pour obtenir un salaire, donc une certaine indépendance économique, afin de le prémunir de l'exploitation capitaliste ; ou de voyager avec un groupe de copains, partir à moto, parcourir les Amériques et participer à la révolution cubaine, afin de l'intégrer au mieux dans le monde tel qu'il est.<sup>59</sup>

Le paradigme des formes successives, celui du temps strié, attribue à la nature enfantine, la même vulnérabilité psychologique qu'Arthur Schopenhauer accorde à la nature féminine, dans son *Essai sur les femmes*. Or tout se passe comme si ce paradigme ne possédait pas seulement une prétention théorique, mais également une portée pratique, enfermant l'enfance dans la détermination d'un rôle, lui assignant une place contrainte, un réseau d'aptitudes et de comportements qui conviennent non à son sexe, mais à son âge, et surtout, des lieux qui lui soient spécifiquement dévolus, pour le protéger et l'enclorre dans l'uniformité d'un mode de vie.

---

<sup>59</sup> Cf. Shulamith Firestone, *La dialectique du sexe*, « Pour l'abolition de l'enfance », Stock, 1972. En début de chapitre, l'auteure insiste sur l'expérience émancipatrice du travail d'une coopérative d'enfants, au Nicaragua, avant l'époque sandiniste.

L'enfermer dans une existence certaine, sans risque, impersonnelle, c'est l'exclure de la possibilité même de cultiver un style de vie.

Ce à quoi nous assistons, en coordonnées postmodernes, relève beaucoup moins d'une sacralisation infantile – avec la dimension religieuse qu'elle suppose – que d'une territorialisation de l'enfance et de l'adolescence, dont il s'agit de repérer préventivement les anomalies, les déviances et les déviations. Enfant désigne cet être à part, assis sur les bancs de l'école et mis au ban du militantisme politique :

Être enfant, c'est inévitablement "être au-dedans" et se définir par-là : maison familiale, école, patronage quelconque pour les loisirs. Un enfant dehors, cela se conçoit difficilement, le supposer tel est déjà avoir franchi le pas qui fait de vous un contestataire, un original.<sup>60</sup>

## 5) Aspects méthodologiques

L'analyse s'appuie sur le paradigme de l'éducation et de la formation tout au long de la vie (Colin et Le Grand, 2008) mais ne repose pas, remarquons-le, sur des méthodes qualitatives d'interviews.<sup>61</sup> L'examen est de nature plus philosophique que sociologique. Il ne s'agit pas en effet, à travers cette étude, d'apprécier un phénomène du monde contemporain : l'éducation par le voyage, en tant qu'autre subjectivation de l'enfance et de l'adolescence, n'existe pas encore sous la forme (émancipatrice et créatrice) où elle est défendue dans cette thèse ; d'abord parce que le voyage est considéré comme étant le propre de l'adulte, capable d'en assumer le coût et d'en supporter les risques. Ensuite parce que le voyage n'existe pour l'enfant et l'adolescent (pour reprendre les catégories d'âge qui seront par la suite critiquées en tant que territoires) que par la seule initiative de la famille ou dans le cadre, tout autant collectif, du voyage scolaire ou périscolaire.

Les récits de voyage, tels que ceux des voyageurs arabes du haut Moyen-âge, celui de

---

<sup>60</sup> René Schérer, Guy Hocquenghem, *Co-ire, album systématique de l'enfance*, dans « Recherche » n° 22, Mai 1976, page 46.

<sup>61</sup> Lucette Colin, Jean-Louis Le Grand, *L'éducation tout au long de la vie*, Paris, Anthropos/Economica, 2008.



Bougainville au cours de ses découvertes de l'autre monde, ceux des contemplateurs de l'Orient au XIX<sup>ème</sup> siècle ou, après les années 50 du XX<sup>ème</sup> siècle des routards de la *beat generation*, constituent matières à réflexion et une partie conséquente des ressources bibliographiques de ce travail d'investigation, pour quatre motifs. Il s'agit d'apprécier d'abord, sur le long terme (de chapitre en chapitre, de livre en livre) les processus de subjectivation à l'œuvre tout au long de leurs voyages, c'est-à-dire sur la durée d'une vie ou d'une partie significative de celle-ci, alors que l'interview de voyageurs contemporains se trouve réalisée, au contraire, à un moment donné du voyage – voire après le retour – ne donnant qu'une perspective ponctuelle sur celui-ci, tributaire de l'état d'esprit actuel du voyageur.<sup>62</sup>

Les récits de voyage, qui constituent un genre littéraire, la littérature apodémique, portent également, c'est d'ailleurs leur racine commune, l'esprit d'enfance, non comme âge temporellement circonscrit de l'existence humaine, ni comme objet de savoir, mais comme métaphore du commencement et du départ, encline à l'étonnement spontané devant le monde. Sous un troisième rapport, le récit de voyage ne constitue pas la réponse à un ensemble de questions comme dans l'interview, qui l'oriente ou du moins l'appelle – de par la nécessité de répondre – ; car le récit en tant que narration libre, s'émancipe des rôles contraints et symétriques tels que ceux de l'interviewer et l'interviewé ; il n'a de compte à rendre à personne. Peut-être répondra-t-on que le voyageur se fait par-là écrivain, à destination de lecteurs réels ou potentiels. Mais entendons que ce narrateur est à lui-même son propre lecteur, parce qu'avant l'invention de la caméra, il s'agit par le récit de fixer par des mots le vertige même du périple : c'est un travail de mémoire et d'abord, un témoignage à l'endroit de soi-même, préservé des périls de l'oubli.

Les récits de voyage enfin, s'ils peuvent donner quelques modèles ou quelques idées à celui qui les parcourt, sont l'expression d'une pluralité de styles de voyage, aux motifs d'ailleurs très divers, selon l'époque à laquelle il est vécu. Ainsi Ibn Battûta voyage-t-il comme un pèlerin lucide en direction des lieux sacrés et des grands hommes de l'islam ; alors qu'Ernesto Che Guevara sillonne l'Amérique Majuscule telle une aventure humaine, pour y rencontrer en *mochilero* les malades (de la lèpre) et les indigents, se forgeant ainsi une conscience critique du réel dominé. Lecteurs de ces récits, dans leur richesse et leur variété, nous voyageons avec ces

---

<sup>62</sup> Etienne Pivert de Senancour, *Obermann*, tome 2, 1804, p. 170 : « Je crois que j'écrirai un voyage. Je veux que ceux qui le liront parcourent avec moi tout le monde soumis à l'homme ».

grands aventuriers – en partie par l’imagination – qui ont marqué et parfois fait l’Histoire, sans se fixer un cadre strictement contemporain qui ne considérerait que les conditions postmodernes du voyage, dans un monde structurellement globalisé.

Néanmoins, il convient de prendre du recul sur la véracité de ces récits, ou plus exactement sur leur fidélité au voyage lui-même. Tout se passe comme si le récit de voyage constituait une forme (littéraire) de voyage après le voyage, avec les ajouts et les reconstitutions qui le traversent. L’on connaît cette célèbre définition, dans l’*Encyclopédie* de Diderot et d’Alembert, du voyageur par Jaucourt :

Voyageur (Histoire particulière des pays), celui qui fait des voyages par divers motifs, & qui, quelquefois en donne des relations ; mais c’est en cela que d’ordinaire les voyageurs usent de peu de fidélité. Ils ajoutent presque toujours aux choses qu’ils ont vues, celles qu’ils pouvoient voir ; & pour ne pas laisser le récit de leurs voyages imparfait, ils rapportent ce qu’ils ont lu dans les auteurs, parce qu’ils sont premièrement trompés, de même qu’ils trompent leurs lecteurs ensuite. C’est ce qui fait que les protestations que plusieurs de ces observateurs, comme Belon, Pison, Marggravius & quelques autres sont de ne rien dire que ce qu’ils ont vu, & les assurances qu’ils donnent d’avoir vérifié quantité de faussetés qui avoient été écrites avant eux, n’ont guere d’autre effet que de rendre la sincérité de tous les voyageurs fort suspecte, parce que ces censeurs de la bonne foi & de l’exactitude des autres, ne donnent point de cautions suffisantes de la leur.

Il y a bien peu de relations auxquelles on ne puisse appliquer ce que Strabon disoit de celles de Ménélas : je vois bien que tout homme qui décrit ses voyages est un menteur, *ἀλαζών δὴ πᾶς ὁ πλάνην αὐτοῦ διηγοούμενος* ; cependant il faut exclure de ce reproche les relations curieuses de Paolo, de Rawleigh, de Pocock, de Spon, de Wheeler, de Tournefort, de Fourmont, de Koempfer, des savans Anglois qui ont décrit les ruines de Palmyre, de Shaw, de Catesby, du chevalier Hans-Sloane, du lord Anson, de nos MM. de l’académie des sciences, au Nord & au Pérou.<sup>63</sup>

Notre étude vise non à commenter en littéraire ces récits, pour montrer le parallèle qui existe entre le périple du voyageur et la narration de l’écrivain, elle consiste, à partir de ces récits, en l’analyse des conditions de possibilité d’une éducation par le voyage, ou plutôt d’éducatrices par les voyages. Dans cette perspective, il convient de comprendre les raisons modernes et contemporaines pour lesquelles, sous réserve d’exceptions localisées, enfants et adolescents ne voyagent pas. Entreprendre l’examen critique d’une part des philosophies de l’enfance et de l’adolescence, d’autre part des conceptions modernes et contemporaines du voyage, c’est dégager les motifs de cette exclusion et les possibilités d’une alternative. A cette occasion, il y a lieu de confronter les récits de voyage non seulement avec l’analyse historique, sociologique,

<sup>63</sup> *Op. Cit.*, voir aussi : Strabon, *Géographie*, I, 2, 23 : « ἀλαζών δὴ πᾶς ὁ πλάνην αὐτοῦ διηγοούμενος » (« Est fanfaron tout homme qui raconte son propre voyage »), cité par Jaucourt.

philosophique de la constitution de l'enfance en tant que norme de vie, mais aussi avec les recherches portant sur les conditions de l'éducation et le voyage comme formation de soi. Les ressources bibliographiques qui nourrissent cette investigation possèdent ainsi un caractère pluridisciplinaire bien que reposant sur une certaine unité d'objet, dans le but de présenter un autre modèle subjectif de l'enfance et de l'adolescence gambades.

Aussi l'objet de notre étude et la méthode qui la structure engagent-ils une certaine conception de la philosophie, portant sur un sujet classique qui possède, dans un contexte néolibéral, une portée résolument contemporaine, pour en faire évoluer les conceptions et les pratiques – c'est du moins son office.

Les philosophes ont l'habitude d'examiner de très vieilles idées. D'où la citation de Hegel à propos de la chouette de Minerve prenant son envol au crépuscule ; la philosophie commence après le coucher du soleil. Je voulais faire une analyse philosophique, sinon dans la chaleur du soleil de midi, tout au moins au début de l'après-midi.<sup>64</sup>

## 6) Chemin de pensée

La nature de cette recherche n'est nullement empirique, elle ne présente pas un caractère factuel ou historique mais consiste en une élaboration conceptuelle des enjeux de l'éducation par le voyage eu égard aux formes de subjectivation de l'enfance et de l'adolescence – **chapitre I** –. Dans le prolongement de la conception deleuzienne de la philosophie, l'investigation se propose non seulement de travailler à partir de concepts existants : nomade, migration, processus de subjectivation, l'en-départ, l'en-retour, l'hospitalité ; mais encore de former, à la base de son élucidation philosophique, deux concepts ayant une portée à la fois théorique et pratique.<sup>65</sup>

Dans une tonalité nietzschéenne, le concept de voyagenèse – **chapitre II** – considéré en ses dimensions internes et externes, trouve modèle dans les voyages de jeunesse d'Ernesto Guevara avec son ami Alberto Granado (*Notas de viaje*). Dans ce modèle, la subjectivation en voyage

<sup>64</sup> Ian Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2001, p. 174.

<sup>65</sup> Cf. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Editions de Minuit, 4 octobre 2005 : « La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts ».

est éducation en tant qu'il y a création émancipatrice à plusieurs niveaux : genèse d'une mise en récit littéraire, genèse de soi comme subjectivité révolutionnaire, genèse d'un *altermonde* et de l'homme nouveau (*hombre nuevo*), qui appellent des formes différentes d'éducation, partant, de subjectivation-crédation de l'enfance et de l'adolescence.

Dans cette optique, nous analyserons chemin faisant les différents aspects de l'éducation par le voyage accompagné – **chapitre III** – (l'éducation par le voyage en famille, les échanges scolaires et universitaires) et les formes de genèse qu'il rend possible. La pensée classique qui porte sur le voyage accompagné, celui du futur *gentleman* avec son gouverneur, trouve son expression manifeste dans le dernier chapitre intitulé « *Of travels* » des *Quelques pensées sur l'éducation*. Cette forme d'accompagnement ouvre à bien des voyagenèses et à bien des amitiés, l'enfant apprend à gambader progressivement par lui-même et s'initie alors à ce que Locke appelle, « *the knowledge of men* ».

Le sujet de la voyagenèse, nous lui donnons le nom de gambade. Le gambade, c'est l'enfant ou adolescent engagé dans un certain style de voyage. Son élaboration philosophique s'inscrit en faux contre le préjugé de l'enfance moderne puis contemporaine ; elle se dérobe au paradigme descriptif-normatif de la progression linéaire des voy-âges de la vie, dont le **chapitre IV** entreprend la généalogie. Par-là, il s'agit de dégager un modèle explicatif des raisons de l'inexistence contemporaine d'une éducation par le voyage dans la puissance créatrice et émancipatrice où elle est pensée au deuxième chapitre.

En miroir à ce moment négatif de la thèse (l'antithèse) au sens dynamique où l'entend Hegel, la conceptualisation du gambade – **chapitre V** – ou l'envers de l'enfant institutionnel (élaboré en des siècles d'enseignement assis et souvent rassis), confronte trois modèles d'éducation-crédation par le voyage, en leur dimension politique puis psychanalytique. A mi-chemin entre les concepts de gambade et de voyagenèse, s'esquisse en fin d'analyse une mobilosophie des moyens de déplacement – la marche, le vélo, l'équitation, la navigation – en tant qu'interfaces entre le sujet et ses divers voyages.

Par la mise en synthèse des trois modèles de gambades-voyagenèses (gambadogenèses) et de leurs interfaces de voyage, notre recherche fait chemin, au sens de cheminement, vers l'élaboration d'une philosophie de l'éducation intégrale – **chapitre VI** – d'inspiration anarchiste. Tout voyage véritable culmine vers une exigence d'unité, par-delà les divisions et

les frontières : c'est la compénétration du voyage physique et du voyage intellectuel, l'unité synthétique (*σύννοσιν*) de la connaissance chez Platon ; c'est aussi l'unité politique et spirituelle d'un monde par les pèlerinages d'Ibn Battûta. L'hospitalité universelle constitue à cet égard une tentative pour penser l'unité dernière et solidaire du genre humain.

### Voyage linguistique

Voulant la prémunir de toute démarche ethnocentrée, cette thèse prend la frénésie d'un voyage, avec une réelle portée multiculturelle et polyglotte : l'on y parcourt le latin de Sénèque et d'Erasme, le grec de Platon et d'Aristote, l'anglais classique de John Locke et contemporain de Jack Kerouac, l'arabe littéraire des voyages-pèlerinages d'Ibn Battûta, l'allemand du professeur Kant et du randonneur des chemins de crête, Nietzsche, le français de Rousseau et de tant d'autres, le portugais des gens du *Sertão* brésilien, l'espagnol d'Ernesto Che Guevara et des enfants des rues guatémaltèques, le russe de Léon Tolstoï. Ce voyage entre les langues du monde invite à s'ouvrir à ce que d'autres cultures, de tout siècle et de tout continent, ont à nous dire en leur langue propre. Il confère à notre recherche, une objectivité universellement valable, du moins une tentative d'approcher cette objectivité, considérant l'éducation par le voyage dans la diversité de ses traditions.

Pour reprendre l'adage bien connu de l'épistémologue Pierre Duhem dans sa *Théorie physique* : « *Traduttore, traditore* », c'est-à-dire littéralement « Traducteur, traître », partant : « Traduire, c'est trahir », parce que c'est rapporter le raffinement d'une langue, avec sa cohérence interne, au cadre logique d'une autre langue : c'est la subjectivité d'une interprétation qui s'interpose. Se confronter à l'autre, c'est aussi savoir accueillir son altérité linguistique – et même un peu d'italien ou d'allemand. Un maître (*einen Herrn*) expérimenté de maints voyages autour du monde chez Kant, n'est pas maître d'école (*der Lehrer*). De même que le grand voyage (*travel*) de Kerouac s'oppose autant au voyage d'affaire (*business trip*), qu'au voyage scolaire (*school trip*) et à l'excursion (*tour*) d'une journée.

## **Progression analytique de la recherche**

*Chapitre 1* : à partir de l'expérience du départ, avec le désir et l'imagination qu'il suscite, mise en contraste des formes d'éducation par le voyage, avec les formes de subjectivation.

**L'imagination voyageuse** : révélatrice de ce que je suis et de ce que j'aspire à être

**Partir de ce monde-ci** : subjectivation et logique des mondes – lieux et raisons du voyage

**Le voyage et ses maîtres** (Kant): analyse des modèles de voyage à destination des enfants

**Préparation de soi & subjectivation en départ** : aspects matériel, temporel, intersubjectif

*Chapitre 2* :

### **L'expérience de la voyagénèse**

La subjectivation en voyage est éducation en tant qu'il y a création émancipatrice : se transformer soi-même en transformant le monde

Définition d'un style de voyageur (Nietzsche)

**Premier modèle de l'enfant voyageur : le gambade « beat »**

Modèle du gambade che guévérien et la révolution des sacs à dos

*Chapitre 3* :

### **L'éducation par le voyage accompagné**

Théorie critique des voyages institutionnalisés  
(voyages en famille, scolaire, universitaire, touristique)

Formes d'accompagnement et de subjectivation

**Second modèle de l'enfant en voyage accompagné du gouverneur**

Modèle du gambade lockien (voyage empirique)

*Chapitre 4* :

### **Critique du paradigme des voy-âges de la vie**

Modèle explicatif des raisons de l'inexistence contemporaine d'une éducation par le voyage, pour l'enfant et l'adolescent, sous la forme créatrice et émancipatrice où elle est défendue au deuxième chapitre

**Généalogie du préjugé de l'enfance et de la progression linéaire des voy-âges de la vie** : analyse de la portée normative de ce préjugé

Chapitre 5 :

**L'avènement des gambades**

Gambadolescence et gambadogenèse

**Troisième modèle de l'enfant/adolescent voyageur :**  
le gambade des rues et la gambaderie coopérative

**Comparaisons entre les trois modèles :** politique des gambades, les modèles aristocratique et communautaire de l'éducation par le voyage  
Psychanalyse des gambades : prolégomènes à une enfance émancipée

**Voyagenèse des modes de déplacement :** mobilosophie de la marche, du vélo, de l'équitation et de la navigation

Chapitre 6 :

**Education intégrale et unité trilogique du voyage**

Rencontre entre toutes les dimensions de l'être

Compénétration du voyage physique et du voyage de la connaissance : autour du concept de *σύννοψιν* chez Platon

**Le voyage platonicien comme unité du savoir humain**

Compénétration du voyage physique et du voyage spirituel  
*حجّة* chez Ibn Battûta, le voyageur de l'islam

**Le voyage-pèlerinage comme unification d'un monde**

**L'hospitalité inconditionnelle** en tant qu'expression de cette unité

Conclusion :

**Voyagenèse de l'en-retour**

La conscience flottante du pré-retour

Le faire-retour en tant que réimmersion dans le voyage

Le retour différé du sujet sur sa propre métamorphose

**Léon Tolstoï ou la création d'après le voyage :**

l'expérience anarchiste d'*Iasnaïa Poliana*  
*Ясная Поляна*, la clairière aux frênes

**Quelle éducation contemporaine par le voyage ?**

Réflexions à partir des modèles gambades-voyagenèses

Education technologique et éducation écologique

**Double objection** à l'encontre de la portée éducative du voyage

Le berger des Cuchumatanes ou l'objection ethnocentriste

L'éducation par le voyage contre l'éducation nomade

**Réponses aux objections**

À travers l'éducation par le voyage, nous nous proposons d'inventer, non une école alternative, ni même une alternative à l'école, mais les conditions de possibilité d'une subjectivation enfantine et adolescente radicalement autre, considérée non plus à partir d'une progression temporelle des âges de la vie, ordonnés selon un rapport linéaire de succession – logique du temps strié – ; mais sur fond d'un éloignement spatial, sous le signe de l'*apoikia*, par le mouvement d'une triple métamorphose de la subjectivité : à la fois dissociative, cognitive et érotique. Décoloniser l'enfance, c'est apprendre à vivre au dehors du corps programmé, non plus soumis aux organes des appareils idéologiques d'État (Louis Althusser), mais au-delà des rôles contraints et des pouvoirs conjurés.

« Agissez avant que les choses ne prennent forme  
Occupez-vous d'elles avant que le désordre ne s'installe  
Rappelez-vous  
Un arbre dont le tronc remplit les bras d'un homme n'était au départ qu'une graine  
Une tour à neuf étages a débuté par la pose d'une brique  
Même un voyage de mille lieues commence par un premier pas. »

Tao Te King, 64<sup>ème</sup> verset.



## Chapitre premier

### I. PARTIR : Du désir migrateur au voyage imaginaire

*« Voyager, c'est bien utile, ça fait travailler l'imagination.  
Tout le reste n'est que déceptions et fatigues. »*

*Céline, Voyage au bout de la nuit.*

## 1) Imagination et subjectivation

Tout voyage véritable s'origine dans un songe, une idée, un projet. Projet ou projection d'une subjectivité hors de ce monde-ci, dans un lieu de nulle part. Car, si c'est d'abord l'imagination qui fait voyager, c'est elle aussi qui excite le désir de voyager : s'imaginer en voyage, ou plutôt, s'imaginer être-en-voyage, c'est d'abord s'extraire du quadrillage du temps et de l'espace pour jeter un regard sur cet horizon qui nous aime, au loin : « nous voulons faire voile là-bas, où est le pays de nos enfants ! Là-bas, plus agité que la mer, s'élance notre grand désir », pour reprendre les mots de Nietzsche, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.<sup>66</sup>

### La genèse d'un désir ou l'envie de tout planter là

Ce désir migrateur, « notre grand désir » est celui même qui consiste à s'ancrer, s'amarrer à une rive nouvelle : non à une autre réalité, temporellement et spatialement circonscrite, mais à une alternative chimérique suscitée par le désir, dynamique de l'imagination. Ainsi puis-je rêver d'Arménie, de cordillères blanches et noires ou de forêts amazoniennes, c'est toujours d'une autre terre dont je rêverai, parée de mille perfections et sur laquelle je projette une forme d'idéal personnel : imaginer son voyage, plus précisément m'imaginer en tant que je voyage là-bas, c'est créer un lieu ou une itinération dont je suis précisément le héros. Enfanter un monde dans lequel j'investis la totalité de ce que je suis : rayonnement d'une subjectivité sublimée dans un paradis qui s'apparente à un démonde.

Tout désir de voyager relève moins d'un besoin de connaître, que d'une revendication à être, puissance d'altérité qui s'origine dans l'image que je me fais de mon moi-actuel, subjectivité de ce monde-ci. Par désir migrateur, l'on entend donc à la fois un désir de voyage et un désir en voyage, errance d'une imagination procréatrice, en chemin et dont le sujet en acte constitue le point de fuite.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, chapitre 28, traduction Albert, 1903, page 311.

<sup>67</sup> Cf. Renaud Barbaras, *Le Désir et le monde*, Hermann, 2016 : le désir, indéfiniment reconduit, ne porte pas sur les choses, mais sur le monde processuel, c'est-à-dire non pas un monde réifié ou substantiel, mais un élan vital, mouvement insaisissable. Le désir comme tel, c'est l'Ouvert.

Quels sont les processus de transformation-création du sujet et du monde, initi es par le désir migrateur, en tant que projection imaginaire d'une subjectivité en voyage ?

Le désir est ce qui met en rapport le sujet en formation et le monde processuel, dans un espace fantasmatique de rencontres où s'abolit progressivement la distance entre le sujet et l'objet. Le monde n'est pas ma volonté ni ma représentation, mais ma création et mon engagement. Ce premier axe d'analyse propose une topologie des déplacements de soi et des métamorphoses du monde.

### Tout voyage s'origine dans la projection utopique d'une subjectivité

Dans le mouvement d'une fugue, mon désir procr e une utopie dans le parcours de laquelle je me figure en héros, déambulant dans la cordillère des cuchumatanes sublim e, à la rencontre de jeunes indigènes aux *huipiles* multicolores : je me satisfais de l'aide que je puis leur apporter et de la reconnaissance dont elles me témoignent, l'affirmation de ma puissance d'agir. De sorte que s'imaginer en voyage, consiste moins à quitter un lieu qu'à partir précisément de soi, d'une subjectivité ouverte, en projet : c'est d'abord voyager dans son ombre, puis s'exiler dans la multiplicité des devenir possibles.<sup>68</sup>

Le héros que je me (trans)figure n'est pas un idéal du moi au sens où l'entend Freud<sup>69</sup>, mais mon propre personnage conceptuel parcourant les lignes de fuite d'un plan d'immanence : « les personnages conceptuels sont les h t ronymes du philosophe et le nom du philosophe, le pseudonyme de ses personnages (...) je ne suis plus moi, mais une aptitude de la pens e à se voir et à se développer à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits ».<sup>70</sup>

Les là-bas, terres r v es, sont des polarités qui se déploient par rapport à l'unité d'un ici,

<sup>68</sup> Joie de l'aveuglement. – « Mes pensées, dit le voyageur à son ombre, doivent m'indiquer où je me trouve : mais elles ne doivent pas me révéler *où je vais*. J'aime l'ignorance de l'avenir et je ne veux pas périr à m'impatienter et à g ter par anticipation les choses promises. » (Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, aphorisme 287, Paris, Société du Mercure de France, 1901).

<sup>69</sup> Cf. Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967 : l'idéal du moi désigne chez Freud, « l'instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisation du moi) et des identifications aux parents, à leurs substituts et aux idéaux collectifs ».

<sup>70</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1981, p. 62.

incarné, ils illustrent les étoiles d'une constellation que je dessine en miroir à mon expérience propre, en tant qu'actuellement vécue. Se joue, par la figure du personnage conceptuel qui s'élabore « à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits », l'entrelacs du sujet et du monde en tant que dimensions d'un même processus de formation. Je traverse les paysages d'un monde métastable, lequel me traverse lui-même en plusieurs *topoi*, jusqu'à m'atteindre au plus profond de ma chair. Réversibilité du sujet et du monde dans un même processus de coformation.

Mais l'imagination n'est pas seulement centrée sur l'état actuel ou inactuel du sujet, elle s'inspire surtout de la verticalité des paysages et des reliefs, elle est empreinte de ce sentiment d'exaltation esthétique devant la force du sublime, ainsi que l'exprime Jules Verne dans *Les Indes noires* :

En vérité, dans cette contrée, tout contribue à développer cette poésie naturelle innée au cœur des montagnards ! Il en est ainsi de tous les pays de montagne. L'imagination y est surexcitée par ces merveilles, et, si les Grecs eussent habité un pays de plaines, ils n'auraient jamais inventé la mythologie antique !<sup>71</sup>

Contempler un paysage de montagne, c'est susciter l'ascension d'un regard et voir s'envoler les ailes de l'imagination ; c'est imaginer ce qu'il y a au-delà du volcan, derrière le volcan, comme dans le film dramatique franco-guatémaltèque *Ixcanul* où María, portée par ses rêves et son désir d'indépendance, s'en va explorer par-delà le volcan, *Ixcanul* en langue maya *cakchiquel*, et s'affranchit un temps de la pression familiale. Comme le volcan, la montagne fait voile, elle cache, dissimule quelque chose ; imposante, elle présente dans les formes élémentaires de la vie religieuse, un caractère hautement sacré. En effet, les croyants lui prêtent des intentions protectrices ou au contraire néfastes. Une géographie poétique de l'imagination se retrouve aussi chez Sénèque, dans la description qu'il esquisse du volcan inspirateur de la Sicile : l'Etna.

---

<sup>71</sup> Jules Verne, *Les Indes noires*, Paris, Libro, 1988, page 130.

## 2) La curiosité naturelle et l'ascension de l'Etna

Il est intéressant de mettre en contraste l'analyse de Sénèque (*Lettres à Lucilius, op. cit.*, lettre VI) citée en introduction (« je sens que je m'améliore, une métamorphose s'opère en moi »), avec le célèbre passage sur l'ascension de l'Etna, où Sénèque s'adresse à Lucilius en lui suggérant d'en composer une description poétique et scientifique :

J'oserai alors te prier de gravir en mon honneur le mont Etna, qui se consume et s'affaisse insensiblement, selon certains raisonneurs, attendu qu'autrefois on le voyait de plus loin en mer. Cela peut provenir, non de ce que la montagne a baissé de hauteur, mais de l'évaporation du feu, moins violent, moins large dans ses éruptions, et qui par là même exhale de jour une fumée plus faible. Au reste il est également croyable qu'une montagne minée journallement par le feu s'amointrisse et que ce feu diminue, puisqu'il ne procède pas de lui-même, puisqu'il s'engendre dans quelque vallée souterraine d'où il sort en torrent, et qu'enfin il se nourrit d'autres feux et trouve dans la montagne non un aliment, mais un soupirail.<sup>72</sup>

L'Etna métaphorise la puissance de transformation du monde sous l'effet des forces telluriques de la nature. Gravier le volcan, qui « s'engendre dans quelque vallée souterraine d'où il sort en torrent », c'est sillonner une matière en mouvement comme si l'on parcourait les arcanes de l'âme humaine, embrasée par le feu des passions. L'ascension de l'Etna chez Sénèque est l'antithèse de l'allégorie de la caverne chez Platon, où une fois dehors, le soleil symbolise l'incandescence du Vrai, l'éternité de l'*ὀψία* insensible au périssement du monde.

Or la Nature pour Sénèque, à l'instar de l'enfance et de l'adolescence, est génération et corruption. L'expédition à l'Etna vise à en apprécier les métamorphoses, par analogie à la subjectivité en formation : une nature, elle aussi, en permanente transformation. Dès lors que la route n'est pas tracée d'avance, l'éducation ouvre à une multitude de chemins et même quelques détours. Au début du *De Otio*, Sénèque oppose la dualité route bonne / route mauvaise (par elle-même) à la multiplicité des traces qui la composent, des sentiers de non-retour disponibles à la libre exploration du sujet :

A nos yeux, une route est bonne ou mauvaise, non par elle-même, mais d'après la multitude des traces, parmi lesquelles il n'en est aucune de gens qui reviennent.

<sup>72</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Lettre LXXIX, Traduction par Joseph Baillard, Paris, Hachette, 1914, page 218.

La route a ses limites alors que les traces sont des ouvertures foisonnantes, et même s'il en vient à rebrousser chemin, le sujet ne revient jamais deux fois exactement dans le même lieu, son regard curieux s'est enrichi du détour. Or la curiosité est la chose du monde la mieux partagée : la nature a donné à l'homme cet esprit curieux qui permet d'en apprécier les ouvrages. La curiosité est sœur de l'imagination parce qu'elle suscite une profonde appétence, source de suspense. Pour prolonger l'analyse de Sénèque dans le *De Otio*, XXXII :

Il est des gens qui naviguent et qui endurent les fatigues des voyages les plus longs, pour le seul avantage de connaître quelque chose de caché et d'éloigné (...). C'est un esprit curieux, que la nature nous a donné : pleine du sentiment de son industrie et de sa beauté, elle nous a engendrés pour être spectateurs de si grands spectacles ; elle perdrait le fruit d'elle-même, si des ouvrages si grands, si éclatants, si artistement conduits, si achevés, des ouvrages toujours divers et toujours beaux, elle ne les montrait qu'à la solitude. (...) C'est au milieu d'elle-même, qu'elle nous a établis, et elle nous a donné de voir tous les êtres autour de nous.

La curiosité humaine est un présent de la nature qu'elle a intentionnellement semé en chacun de nous pour en contempler la grandeur. La gradation ascendante qui rythme le texte (« des ouvrages si grands, si éclatants, si artistement conduits, si achevés ») met en valeur la dimension esthétique et spectaculaire de ses œuvres, telles les montagnes sublimes des massifs alpins et les trois chutes majestueuses du Carbet dans la basse terre de Guadeloupe, *Karukéra* en créole, littéralement « l'île aux belles eaux ». En esprits curieux, c'est la nature qui nous pousse à voyager pour en goûter les charmes et connaître « quelque chose de caché et d'éloigné ». La beauté de la nature est l'éclat de sa vérité.

Quel est le genre de vie de ce voyageur curieux ? La *vita activa* de l'aventurier-voyageur est en même temps une *vita contemplativa*. Et cet éloge stoïcien de la curiosité explique à rebours la condamnation du voyage par les pédagogues de Port-Royal tel Saint-Cyran, qui reprennent et transposent la condamnation augustinienne de la curiosité. Cette répression du désir de savoir est l'un des thèmes décisifs de la seconde partie de *La Légitimité des Temps modernes* de Hans Blumenberg, sur la critique chrétienne de la curiosité et sa réhabilitation moderne.

La condamnation de la curiosité, « forme de tentation plus complexe dans ses dangers », trouve son expression la plus radicale au livre X des *Confessions* ; elle découle d'une expression du péché de chair que saint Augustin nomme, après « l'oracle divin », la concupiscence des yeux.

De fait, outre la concupiscence de la chair qui réside dans la délectation de tous les sens et de toutes les voluptés, et dont se font les esclaves pour leur perte ceux qui s'éloignent de toi, réside dans l'âme par les mêmes sens corporels une autre sorte de convoitise, qui porte non pas sur une délectation prise dans la chair mais sur une expérience faite par la chair : c'est une vaine curiosité qui s'affuble du nom de connaissance et de science. Et comme réside dans le désir de connaître et que les yeux sont parmi les sens les principaux agents de la connaissance, l'oracle divin l'a nommée *concupiscence des yeux*. C'est aux yeux en effet qu'appartient en propre la vision. Mais nous usons de ce terme même pour les autres sens.<sup>73</sup>

La curiosité est fille d'*Éros*, elle renvoie à la condition charnelle de l'être humain. Elle se porte sur la vanité des choses matérielles qu'elle prend plaisir à connaître, nous détournant de la cité de Dieu. En ce sens, le voyageur curieux cède à la tentation des fruits de l'arbre de la connaissance. Partant le voyage horizontal en ce monde, s'il repose « non pas sur une délectation prise dans la chair mais sur une expérience faite par la chair », n'est pas seulement vain par son objet, il relève d'une transgression morale : voyager, c'est caresser la chair du monde, faire l'amour à la nature qui exhibe, par sa nudité sublime, la beauté sauvage de ses grandes œuvres.

L'explorateur voyage d'abord dans le fantasme érotique de l'imagination voyageuse, où le sujet et le monde s'entremêlent, s'entrevisagent.

### Troisième halte conceptuelle : l'imagination voyageuse

L'imagination n'est pas seulement, telle que nous la concevons ici, une faculté combinatoire de mise en rapport de différentes impressions sensibles, perçues dans ce monde-ci. Elle s'enracine dans l'histoire même du sujet, exacerbe ses émotions vécues, met en lumière les obscurs complexes qu'il traverse : l'imagination n'est pas une agrégation insensée mais une association libre de plusieurs expériences, dont le lien fait sens pour le sujet, c'est-à-dire, en tant qu'association dynamique, une puissance de vibration de ce qui relève des aspirations actuelles d'une subjectivité qui émerge d'un monde donné plus vaste et englobant, que nous conceptualisons par l'expression : ce monde-ci.

---

<sup>73</sup> Augustin, *Les confessions*, livre X, chapitre XXXV, 54, Flammarion, 7 janvier 1993.

## La subjectivité et le monde

L'expression « ce monde-ci », monde d'où naît le désir migrateur, admet trois niveaux de lecture imbriqués, bien que distincts : il s'agit d'abord du monde propre à une subjectivité (*I*), par exemple le monde de Sophie, avec ses questionnements, ses frustrations, son histoire singulière, sa vision des relations humaines, ses amitiés et ses inimitiés. C'est un monde qui, s'il repose sur la sédimentation des expériences passées et sur la perception subjective qui en découle, se meut toujours dans le flux du devenir, parce qu'il s'enrichit des événements qui dynamisent la vie d'un sujet : c'est le lieu à la fois constitué et constituant sur fond duquel s'opère l'activité d'une subjectivation. Un monde est ce qui produit des localités, qui possèdent leur cohérence propre, une histoire, un enracinement.

Mais ce monde-ci qualifie également, sous un second rapport, complémentaire du premier, le monde social, celui-là même dans lequel nous sommes collectivement projetés, une pluralité de déterminations dont toute subjectivité constitue, en somme, une synthèse particulière (*II*). De sorte que le monde de Sophie procède de la logique d'un monde – social – dont elle est l'actrice en même temps que l'héritière. Fruit d'une époque ainsi que d'une géographie, il faut entendre le concept de monde comme une totalité ouverte, structurée, qui a sa cohérence, condition d'une certaine stabilité qui lui donne précisément, sa consistance de monde. L'on parle notamment de monde néolibéral, qui par-delà la fluctuation des marchés et des crises structurales qu'il traverse, fonctionne par sa logique de l'offre et de la demande, ayant le libre marché pour principe (dé)régulateur, que tout distingue du monde médiéval et à plus forte raison du monde antique.

Le problème réside dans l'articulation entre ces mondes. Sont-ils contigus ? parallèles ? Les Antilles françaises par exemple sont le métissage entre des cultures locales, avec leurs croyances en différentes formes de vaudou, l'histoire coloniale et leurs lointaines origines africaines ; entre l'influence de la société de consommation d'une part et l'appartenance nationale voire européenne d'autre part. Si le monde des Antilles possède cohérence et consistance, il n'en reste pas moins culturellement hétérogène, traversé par des conflits internes au croisement des mondes, c'est une espèce de matière en formation. Dans cette tectonique permanente, chaque monde se transforme à l'intersection de la multiplicité des autres mondes.



De ces mondes-ci, tributaires d'un lieu et d'une époque, il convient de distinguer celui-là même qui en permet la difficile coexistence, où se joue le théâtre de leur conflictualité, nous voulons parler du monde en général (*III*) qui, dans son devenir, inclut tous les mondes passés et présents ; celui qui s'éprouve dans la présence et auquel notre sensation à chaque instant se heurte. Nous l'appelons plus précisément monde saturé, en tant que monde en excès, dont les impressions sensibles submergent en continue la conscience. Pris dans son sens le plus général, monde saturé désigne bien le réel, mais considéré hors des prises de l'imagination qui en brouille irrationnellement les repères physiques. Il se distingue du monde des chimères, cher à Rousseau, qui est un défi lancé à l'impossible, mais encore du monde virtuel, de ses écrans et de son univers sans consistance (spatiale) ni subsistance (temporelle).

### Que signifie voyager hors de ce monde-ci ?

Aller voir ailleurs, c'est en premier lieu sortir de soi (*I*), mouvement du devenir-exote dont parle Segalen dans son *Essai sur l'exotisme* et qui consiste, par le sentiment du Divers, à pénétrer les incompréhensions et les exorbitations. Nous reviendrons dans la dernière partie du chapitre VI, consacrée à l'intersubjectivation de la rencontre, sur cette altération à soi qu'implique le voyage comme accueil hospitalier de l'Autre.<sup>74</sup>

Voyager hors de ce monde-ci sous son deuxième aspect, c'est faire voile vers d'autres *topoi*, dont la logique interne se distingue du tout au tout de celle qui régit ce monde-ci (*II*), au milieu par exemple de communautés indigènes en résistance au consumérisme occidental – les indiens lacandons vivant en autarcie dans le Chiapas au Mexique – de phalanstères en expérimentation qui fonctionnent sur le principe communautaire, ou la Walden bien-aimée d'Henri David Thoreau, où la vie prend le rythme de la simplicité radicale – le recours aux forêts comme détour vers la lenteur. Ce qu'il s'agit de rechercher, au cours du voyage, c'est une autre possibilité d'existence et non une contrée où l'on retrouverait, *de facto*, les mêmes hommes pressés et le jeu de scène de leur égoïsme sacré :

---

<sup>74</sup> Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Biblio Essais, le livre de Poche, 3 février 1999. La sensibilité première est celle, exacerbée, des quelques âmes susceptibles de distinguer les traces du Divers. L'Exotisme désigne un mode d'existence privilégié, dont l'attitude fondamentale consiste à "vivre ivre". L'Exote incarne cet être apte à contempler avec ivresse le spectacle des choses et des êtres : « Je conçois autre, et aussitôt le spectacle est savoureux. Tout l'exotisme est là » (page 42).

Un autre pays, s'élançait Céline dans le *Voyage au bout de la nuit*, d'autres gens autour de soi, agités d'une façon un peu bizarre, quelques petites vanités en moins, dissipées, quelque orgueil qui ne trouve plus sa raison, son mensonge, son écho familial, et il n'en faut pas davantage, la tête vous tourne, et le doute vous attire, et l'infini s'ouvre rien que pour vous, un ridicule petit infini et vous tombez dedans...

Le voyage c'est la recherche de ce rien du tout, de ce petit vertige pour couillons...<sup>75</sup>

Ce vertige-là, qu'est-ce qui peut bien nous en préserver, sinon voyager finalement, hors du monde en général (*III*) ; or seul le rêve en tant qu'il s'émancipe du réel, peut en impulser l'élan créateur, car c'est là œuvre de l'imagination au pouvoir, esquisse d'une peinture hors du temps. Les voyageurs de l'extrême qu'illustrent notamment Jules Verne ou Louis-Ferdinand Céline, s'en vont dans les au-delà du possible par le déploiement d'un trop grand désir.

Comment s'opère précisément la genèse de cette envie vociférante de voyager, de fuir ce monde-ci et faire corps avec un univers absolument autre, pour un temps ou à jamais, de se défaire d'un mode d'existence que l'on fait voler en éclat, un jour d'hébétude rebelle ?

### 3) L'appel de l'ailleurs

Tout désir d'être en voyage naît, sous un premier rapport, en réaction à la fade pesanteur de la vie présente, comme la puissance du mouvement s'oppose au confort d'une sédentarité en acte, manifestement devenue bien trop monotone pour y grandir davantage (a.) : « la vraie vie est ailleurs » s'écrie Rimbaud, réaction presque adolescente d'un dénigrement de ce monde-ci, au moins d'une insatisfaction, durable ou fugitive, à l'endroit d'une position figée à partir de laquelle la subjectivité ne trouve plus substantiellement de quoi nourrir sa vie.

Le désir de faire volte-face suppose la force et la radicalité d'une révolte, le voyage idéal étant l'envers du spleen des villes furibondes et des mornes campagnes. L'expression populaire « je me casse » exprime bien l'envie de briser, le poing sur la table, une subjectivité en berne, une subjectivité qui n'avance plus, contrainte par les sollicitations quotidiennes, prisonnière d'une caverne trop sombre aux odeurs de réfectoire.

<sup>75</sup> Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, I, Paris, Pléiade, 1992, page 214.

Léopold Berchtold écrit à cet égard, dans le premier tome de son *Essai pour diriger et étendre les recherches des voyageurs qui se proposent l'utilité de leur patrie, ... avec une série de questions renfermant les objets les plus dignes des recherches de tout voyageur* : « Un voyageur regarde sa patrie comme un ami malade ; il parcourt le monde pour chercher un soulagement à ses maux ». <sup>76</sup>

Certes, on peut partir en voyage sans la radicalité d'une rupture : il faut bien entendre dans cette révolte le sentiment d'incomplétude, et d'incomplétude structurelle à l'égard de ce monde, qui est une totalité dont le voyage permettrait l'ouverture. L'envie d'ailleurs procède en cela d'une prise de conscience de l'état d'un monde et de la possibilité d'une alternative, qui rend possible son évasion. Prise de conscience également d'une limite, au bord du précipice. Liminarité à laquelle serait parvenu le sujet, comme en témoigne l'expression « c'en est trop », résultante à la fois d'une émotivité en ébullition et d'un processus de maturation de la conscience en acte.

### De la contemplation silencieuse des atlas au devenir-voyageur

Or cette possibilité d'une alternative suppose encore de trouver, dans cette vie même, parmi les objets qui environnent sa subjectivité, des déclencheurs suffisamment percutants et prompts à donner un coup de fouet à l'imagination puis, vers un nouvel azur, en orienter les errances. Des livres, des rencontres, des musiques du monde : autant de terres fertiles qui animent, électrisent, aimantent le désir et préludent au voyage véritable (b.).

Deux références bibliographiques illustrent cette attraction du désir : Luis Sepúlveda dans *El mundo del fin del mundo* et Nicolas Bouvier dans *L'Usage du monde*.

*De mi tío Pepe, recibí una historia que marcó mi vida: Moby Dick, de Herman Melville. Tenía catorce años cuando leí aquel libro, y dieciséis cuando no pude resistirme más a la llamada del sur. (...) Los primeros mil y tantos kilómetros del encuentro con el mundo del fin del mundo los hice en tren, hasta*

---

<sup>76</sup> Léopold Berchtold, *Essai pour diriger et étendre les recherches des voyageurs qui se proposent l'utilité de leur patrie, avec une série de questions renfermant les objets les plus dignes des recherches de tout voyageur*, cité par Élisabeth Chevallier, dans « Une méthode universelle pour voyager avec profit par Léopold Berchtold », dans *Dix-Huitième siècle*, n° 22, Desjonquères éditions, 1990.

*Puerto Montt. Allí, frente al mar, se terminaban bruscamente las vías del ferrocarril. Después el país se divide en miles de islas, islotes, canales hasta las cercanías del Polo Sur.*<sup>77</sup>

Le jeune narrateur relate son *viaje a La Patagonia* et ce qui lui en a donné le désir, un livre (*Moby Dick*, emblème du romantisme américain) reçu en cadeau par son oncle Pepe, avec la dimension affective que suscite un tel présent. S'écoulaient deux années entre la lecture des périples marins d'Ishmaël, la création imaginaire de l'adolescent et le départ effectif en mer pour l'Argentine, jusqu'à *Puerto Montt*.

Au cours de ses péripéties, le narrateur évoque tous les « *kilómetros del encuentro con el mundo del fin del mundo* (kilomètres de rencontre avec le monde de la fin du monde) » comme on rencontre les personnages et les paysages d'un livre. Aller au bout du monde, en Patagonie, comme on va au bout d'une œuvre, d'une aventure, et de toutes les voies de chemin de fer. Atteindre la fin d'un monde, de même que le narrateur s'achemine au terme de son adolescence. Et après, qu'advient-il ensuite ? « *Después el país se divide en miles de islas, islotes, canales* (Après, le pays se divise en des milliers d'îles, d'îlots, de canaux) », c'est l'horizon ouvert de tous les possibles qui caractérise, précisément, le début de la vie adulte. Comme si ce voyage initiatique consistait à atteindre sa propre Patagonie, puis à inventer la suite. Quitter la ligne directrice dessinée par le train, celle de la voie toute tracée de l'enfance et de l'adolescence, c'est partir naviguer vers sa propre liberté.

La deuxième référence n'est autre que celle, fort connue, de Nicolas Bouvier, dans *l'Usage du monde* :

C'est la contemplation silencieuse des atlas, à plat-ventre sur le tapis, entre dix et treize ans, qui donne ainsi l'envie de tout planter là. Songez à des régions comme le Banat, la Caspienne, le Cachemire, aux musiques qui y résonnent, aux regards qu'on y croise, aux idées qui vous y attendent... Lorsque le désir résiste aux premières atteintes du bon sens, on lui cherche des raisons. Et on en trouve qui ne valent rien. La vérité, c'est qu'on ne sait comment nommer ce qui vous pousse. Quelque chose en vous grandit et détache les amarres, jusqu'au jour où, pas trop sûr de soi, on s'en va pour de bon.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Luis Sepúlveda, *El mundo del fin del mundo*, edición Tusquets Libri, 1994. En langue française : « De mon oncle Pepe, je reçus une histoire qui a marqué ma vie : *Moby Dick*, de Herman Melville. J'avais quatorze ans quand j'ai lu ce livre, et seize quand je n'ai pu résister davantage à l'appel du sud. (...) Les premiers milliers et quelques kilomètres de la rencontre avec le monde de la fin du monde, je les ai parcourus en train, jusqu'à *Puerto Montt*. Là-bas, en face de la mer, se terminaient brusquement les voies de chemin de fer. Après, le pays se divise en des milliers d'îles, d'îlots, de canaux, jusqu'aux abords du *Polo Sur* ».

<sup>78</sup> Nicolas Bouvier, *L'Usage du monde*, Genève, Les éditions du Boréal, 2014, page 10.

Le processus de maturation vers le départ, ce je-ne-sais-quoi qui « en vous grandit », c'est la force d'éducation d'une subjectivité qui grandit en même temps que son désir. Entre le moment de « contemplation silencieuse » et celui du départ « pour de bon », s'effectue le mouvement du corps de l'adolescent vautré, « à plat-ventre sur le tapis, entre dix et treize ans », celui où on se lève, debout et intrépide, pour s'en aller à pas de géant. Ce mouvement est aussi celui d'une dialectique entre l'émotion désirante et la prudente raison qui voudrait à la fois comprendre et « nommer ce qui vous pousse ». Le texte insiste sur le jaillissement d'un je-ne-sais-quoi, impondérable, qui ne peut prendre forme dans des mots (« Quelque chose en vous grandit et détache les amarres ») et qui vous emporte telle la passion amoureuse, au-delà de toute rationalité.

### La raison du voyage

Le désir de devenir-voyageur est sans pourquoi, fleurit parce qu'il fleurit, entrevu sans précision circonstancielle, sans motif tangible, ou pis, contre tous motifs, lesquels sont inventés après coup pour justifier à soi-même, à la famille et aux amis, que l'on voit pour les dernières fois avant longtemps, les raisons d'une folie. Sans doute existe-t-il des causes inconscientes qui président à tout voyage : s'expérimenter ou expérimenter de nouvelles possibilités d'existence, la recherche de l'extrême solitude, comme au cours du récit autobiographique que relate Sylvain Tesson dans *Sibérie ma chérie*, de sa cabane de bois et de grand froid, mais le voyage frappe toujours par ses vents incertains et imprévisibles, ce que l'on y vit excède essentiellement ce que l'on y cherche *a priori*. De par cette turbulence du voyage dont on ne saurait fixer un cap, tout voyageur se sent davantage mené en bateau que capitaine de navire. Pour reprendre une seconde fois les termes de Nicolas Bouvier : « un voyage se passe de motifs. Il ne tarde pas à prouver qu'il se suffit à lui-même. On croit qu'on va faire un voyage, mais bientôt c'est le voyage qui vous fait, ou vous défait ». <sup>79</sup>

Cette idée se trouve déjà chez John Steinbeck, lequel se lance en 1960 dans un périple de redécouverte, une grande traversée des États-Unis accompagné de son chien. Dans *Voyage avec Charley*, d'abord publié en 1962, John Steinbeck compare à la deuxième page le voyage à un

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, page 10.

mariage, non pas tant par son caractère d'engagement, mais parce que le voyage n'est pas précisément notre entreprise, il a ce *tempo* qui lui est propre et échappe à notre maîtrise autant qu'à notre emprise.

Après des années de bataille, on finit par comprendre que nous n'entreprenons jamais un voyage : c'est lui qui nous entreprend. Guides assermentés, horaires, places réservées, tout ce saint-frusquin inévitable s'écroule devant la personnalité du voyage. C'est seulement quand cette vérité est acceptée que le trimard bon teint se détend et fait avec. Plus de déceptions. En un certain sens, le voyage est comme le mariage. L'erreur première est de croire qu'on peut le gouverner.<sup>80</sup>

Ce qui émerge au cours de ce mariage, c'est la sensation d'un débordement de soi (Jean-Didier Urbain, 2005) où la perte de contrôle devient inévitable. Notre voyage véritable – celui de la subjectivité – est celui jusqu'où nous portent nos rêves, de par sa dimension non pas corporelle mais virtuelle qui induit une certaine croyance : ce que l'on croit qu'on va faire ou devenir une fois partis. L'en-départ comme processus engage un voyage en puissance, au sens aristotélien, qui est aussi déploiement de la puissance désirante d'une subjectivité, en référence à la volonté de puissance chez Nietzsche – la volonté affirmatrice de soi, contre le poids de la morale et de la tradition.

Paul Morand, dans son livre publié en 1964, intitulé précisément *Le Voyage*, analyse le décalage entre voyage rêvé et voyage embarqué, ainsi que le phénomène de surprise que ce décalage provoque :

Parfois, l'on joue à préparer une impossible fuite, en sachant bien qu'on ne s'y donnera pas, et l'on est surpris de voir qu'on a déclenché automatiquement une machine dont on n'est plus maître : nous ne pensions pas vraiment que cela pût arriver, et nous voici dans le train !

Aucun voyage n'est aussi beau que ceux dont on rêve...<sup>81</sup>

C'est en raison de ce décalage que presque tous les voyages, selon Jean-Didier Urbain, deviennent des « voyages contrariés », déjouant les attendus, et aboutissant parfois au contraire même de ce qui était initialement – et idéalement – imaginé.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> John Steinbeck, *Voyage avec Charley*, trad. Monique Thies, Paris, Phébus, 1995, page 24.

<sup>81</sup> Paul Morand, *Le voyage*, Monaco, Éditions du Rocher, 1994, page 62.

<sup>82</sup> Jean-Didier Urbain, « Voyage contredit – voyage contrarié », dans les *Études théologiques et religieuses* (tome

Nous reviendrons sur cet état de contrariété lorsqu'il s'agira de traiter des modèles, pour les enfants, de voyages et de voyageurs.

Pourquoi partir alors ? Peut-être justement pour se défaire de l'ordre des causes et du principe de raison : ce que l'on explique à nos proches avant de franchir le Rubicon prend la forme d'un pont, ou d'une station intermédiaire, entre les élans féeriques du voyage imaginé, désiré, sublimé, et nos attaches véritables que l'on ne quitte qu'à regret.

Dire à ses frères : « je veux par mon voyage découvrir un autre mode de vie » revient effectivement à exprimer un rapport, entre la marche de l'existence vécue dans ce monde et l'alternative rêvée d'une autre allure de la vie. Les notions de voyage – son élaboration historique, son sens contemporain – mais aussi de découverte et de mode de vie prennent leur signification à travers un langage, occidental, qui est celui de mon environnement culturel et symbolique. Formuler des raisons à son voyage, c'est se tenir entre deux mondes, d'une part celui du réel vécu au présent et en présence, d'autre part celui du désir – qui est un au-delà de ce réel. En cela, voyager suppose une docte ignorance : « je réponds ordinairement à ceux qui me demandent raison de mes voyages, que je sais bien ce que je fuis, mais non pas ce que je cherche », rétorque Montaigne dans les *Essais*, III, 9, car obscurément on ne connaît que ce que l'on quitte.<sup>83</sup>

On peut pertinemment objecter que, si le déroulement d'un périple demeure partiellement imprévisible, nombre de voyages ont historiquement une raison qui les fait entreprendre, laquelle précisément leur donne sens (à la fois signification et direction) : Darwin cherche à corroborer ses intuitions scientifiques, Christophe Colomb est investi d'une mission en Inde, Perceval et Lancelot partent en quête du Graal ; or le voyage en cela, n'est-il pas le voile d'un réseau de motivations qui puisent paradoxalement leur source dans ce monde-ci ? Du désir de gloire ou d'immortalité, à la soif de conquête et de connaissances scientifiques, voyager au plus loin c'est être en recherche de ce qui rend possible **-IV-** un accomplissement de soi. Or l'expression « s'accomplir » a la même racine « qu'accompagner », c'est-à-dire être, à soi-même, son propre compagnon de route. Voyage et deviens ce que tu es !

Le voyageur entreprend en ce sens, non pas seulement la fuite mais aussi la réflexivité d'un

---

80), 2005/3, pages 413-421.

<sup>83</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, livre III, 9, chapitre intitulé « De la vanité », Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2007.

savoir sur soi, c'est le « Connais-toi toi-même ! » de l'Oracle de Delphes que George Sand, dans sa *Lettre d'un voyageur*, exprime en ces mots :

Un voyage n'est pour moi qu'un cours de psychologie et de physiologie dont je suis le sujet, soumis à toutes les épreuves et à toutes les expériences qui me tentent, condamné à subir toute l'adulation et toute la pitié que chacun de nous est forcé de se prodiguer alternativement à soi-même, s'il veut obéir naïvement à la disposition du moment, à l'enthousiasme ou au dégoût de la vie, au caprice du califourchon, à l'influence du sommeil, à la qualité du café dans les auberges.<sup>84</sup>

S'accomplir consiste d'abord à savoir se jauger, corps et âme, par l'épreuve physique, émotionnelle, liminaire et intellectuelle qu'impose la posture de l'en-voyage, une dissolution de la dualité entre le sujet du savoir et l'objet à connaître.

Mais en va-t-il là, justement, d'une raison qui donnerait sens au désir de voyager ? Non, car l'objet de cet accomplissement de soi reste bien trop indéterminé pour être appréhendé par la raison. S'il consiste à tendre comme tout désir, vers un absolu auquel je participe, cette envie de Costa Rica ou de Colombia par exemple n'est pas chose définitivement acquise, figée, une obsession quotidienne qui revient en boucle ; il se fortifie de jour en jour, nourri de songes et d'investigations studieuses ; ce désir renouvelé, sujet à enrichissement, impulse la dynamique d'une double subjectivation qui oscille entre l'enthousiasme et la crainte.

#### 4) Voyage dans le cristal et transition pubertaire

Le désir migrateur parcourt en un même mouvement, deux moments qui alternativement se succèdent : la première cristallisation suscite l'idéalisation du voyage à venir, qui nous marque par son caractère de radicale nouveauté et que l'on auréole d'un charme intangible, ineffable, d'une perfection propre à nous envoler sur le dos plumé d'Icare jusqu'à s'en brûler les ailes. A noter que le cristal joue également le rôle du miroir qui reflète notre propre subjectivité, nous renvoyant aux vicissitudes de l'existence, à nos émotions et à nos peurs. La deuxième cristallisation alterne deux sensations complémentaires, l'exaltation mystique du départ vers une autre vie et la trouille viscérale d'y perdre précisément tout repère, comme le

<sup>84</sup> George Sand, *Œuvre complète*, IX, *Lettre d'un voyageur*, Paris, Perrotin Editeur, MDCCCXLIV, page 332.



personnage d'Alex la veille de son départ pour son *Voyage au centre de la terre*. Reprenons les phrases de Jules Verne, dont le rythme fugace et endiablé traduit l'intranquillité euphorique du narrateur, le cœur battant de pulsations galopantes :

Le soir arriva. Je n'avais plus conscience du temps écoulé.

« À demain matin, dit mon oncle, nous partons à six heures précises. » À dix heures je tombai sur mon lit comme une masse inerte.

Pendant la nuit mes terreurs me reprirent.

Je la passai à rêver de gouffres ! J'étais en proie au délire. Je me sentais étreint par la main vigoureuse du professeur, entraîné, abîmé, enlisé ! Je tombais au fond d'insondables précipices avec cette vitesse croissante des corps abandonnés dans l'espace. Ma vie n'était plus qu'une chute interminable.

Je me réveillai à cinq heures, brisé de fatigue et d'émotion. Je descendis à la salle à manger. Mon oncle était à table. Il dévorait. Je le regardai avec un sentiment d'horreur.<sup>85</sup>

L'appréhension de cette dangerosité à la fois voulue et subie se matérialise par la cadence exclamative d'une excitation tremblante. Cette hésitation sauvage est une mise en scène de la peur de la mort, associée métaphoriquement au voyage. Comme l'exprime la métaphore invitant à « faire le grand saut », partir en effet, c'est mourir quelque peu. Meurs et deviens.

« Meurs et deviens », est une expression extraite d'un des plus beaux poèmes de Goethe, intitulé *Nostalgie bienheureuse* (en allemand *Selige Sehnsucht*) et consacré aux métaphores du voyage, notamment dans les trois dernières strophes. Entre ce double impératif, le « meurs » nomme la condition du « deviens » :

« Ne le dites à personne, à l'exception des sages  
Car la multitude est prompte à railler  
Je veux louer l'être vivant  
Qui aspire à mourir dans la flamme

Dans la fraîcheur des nuits d'amour  
Où tu reçus, où tu donnas la vie  
Un sentiment étrange te saisit,

<sup>85</sup> Jules Verne, *Voyage au centre de la Terre*, chapitre 7, Pocket Classiques, 1999, page 66.

Quand brille l'immobile flambeau

Tu ne restes plus enfermé  
Dans l'ombre ténébreuse  
Et un désir nouveau t'emporte  
Vers des épousailles plus hautes

Toute distance ne te rebute  
Tu accours en volant, fasciné par la flamme  
Et finalement, amant de la lumière  
Ô papillon, te voilà consumé

Et tant que tu n'as pas compris  
Ce "Meurs et deviens"  
Tu n'es qu'un obscur passager  
Sur cette terre ténébreuse. »

**Goethe, *Nostalgie bienheureuse.***

Le processus de cristallisation relève également, à lui seul, d'un voyage particulier : le « voyage dans le cristal ». Au-delà de la première et de sa seconde cristallisation, s'effectue dans le livre magnifique de George Sand intitulé *Laura ou voyage dans le cristal* une sorte de cristallisation originaire, celle de l'artiste. Gauche et étourdi, le personnage principal Alexis s'éprend de sa jeune cousine, Laura, laquelle est promise à un homme de sciences, à ce titre fort rationnel, qui ne tarde pas à l'impressionner, l'élégant Walter. Esthète, Alexis appartient à ce monde d'artistes ivres de beauté, que ne comprend point Walter ; il développe une forme de complicité nomade avec Laura, avec laquelle il traverse le cristal et voyage dans un monde transfiguré par le sublime.

L'artiste est né voyageur ; tout est voyage pour son esprit, et, sans quitter le coin de son feu ou les ombrages de son jardin, il est autorisé à parcourir tous les chemins du monde. Donnez-lui n'importe quoi à lire ou à regarder, étude aride ou riante : il se passionnera pour tout ce qui lui sera nouveau, il s'étonnera naïvement de n'avoir pas encore vécu dans ce sens-là, et il traduira le plaisir de sa découverte sous

n'importe quelle forme, sans avoir cessé d'être lui-même.<sup>86</sup>

Cette complicité, celle de l'art, de l'enfance, de l'amour et du voyage, c'est le secret d'Alexis et de Laura dans la spirale du rêve et de la réalité. A travers le cristal, ils ne voient pas seulement leur reflet, mais un accès, une ouverture vers un autre (dés)ordre des choses et des êtres. Alexis est perçu par Walter, cet implacable personnage du positivisme d'Auguste Comte, sous le signe de la démence, une forme de dérèglement (ir)raisonné de tous les sens. Inquiet, son entourage s'interroge sur son état de santé, instable, tandis que l'amant s'enfuit avec sa concubine vers les confins de l'imagination cristalline : « les chatolements mystérieux m'appelaient par la fascination du vertige. — Lève-toi et ne crains rien, me dit Laura : dans le pays où nous sommes, la pensée marche et les pieds suivent. Celui qui comprend ne saurait tomber. Elle marchait en effet, la tranquille Laura, sur ces talus rapides qui plongeaient de toutes parts vers l'abîme, et dont la surface polie recevait l'éclat du soleil et le renvoyait en gerbes irisées ». Le cristal est un solide rare qui brille de mille éclats, expression d'une beauté fluide, mais le retour à la réalité est difficile. Laura toujours se perd quelque part dans l'inachevé, comme si elle disparaissait dans le lointain telle une ombre sublime qui s'estompe peu à peu ; Alexis ne comprend ni son égarement, ni son attitude taquine au retour : « Tout cela t'étonne, mon pauvre Alexis, parce que tu es un enfant sans expérience et sans réflexion », lui lance Laura. Son désespoir est tel, qu'il repart pour un long périple dans le cristal avec celui qu'il prend pour le père de sa bien-aimée. C'est le voyage de tous les voyages, celui qui rend tous les autres inutiles, ou imparfaits. A son oncle, il s'exclame, en son âme d'artiste nietzschéen :

Ce que j'ai vu dans le cristal est plus beau que ce que vous avez vu et verrez jamais dans le cours de vos voyages. Vous voilà bien fier et bien impérieux, parce que vous avez visité peut-être l'Océanie ou franchi l'Himalaya. Jeux d'enfant, mon cher oncle ! joujoux de Nuremberg en comparaison du monde sublime et mystérieux que j'ai vu comme je vous vois, et que j'ai parcouru, moi qui vous parle !<sup>87</sup>

Les grands voyages physiques sont parfois de simples entreprises de vanité. L'obsession de cet oncle, Nasias, consiste à collectionner les pays comme s'il s'agissait d'un challenge : celui

<sup>86</sup> George Sand, *Laura ou voyage dans le cristal*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection « A tous les vents », Coll. Motifs, 2007, page 5.

<sup>87</sup> *Ibid.*, page 38. Il y a un passage qui porte aussi sur le voyage dans un diamant chez Jules Verne, au cours du *Voyage au centre de la Terre* (*op. cit.*, page 162) : « La lumière des appareils, répercutée par les petites facettes de la masse rocheuse, croisait ses jets de feu sous tous les angles, et je m'imaginai voyager à travers un diamant creux, dans lequel les rayons se brisaient en mille éblouissements ».

d'avoir pénétré toutes les contrées du monde. Alors pourquoi la charmante Laura, dans son apparition disparaissante, et qui est cristal à elle seule, abandonne-t-elle son cousin au cours de leur voyage fantasmagique, cette minéralogie d'esthète ? Pourquoi, si espiègle et moqueuse, se dissimule-t-elle « devant les sublimes clartés de mon imagination » ? Pourquoi aspire-t-elle, obstinément, à briser le cristal ?

Laura a le sentiment qu'Alexis ne l'aime pas pour elle-même, pour ce qu'elle est dans la réalité ; l'artiste plongé dans son voyage imaginaire la contemple à travers ses yeux d'esthète, il la sublime, la pare de toutes les perfections, projette sur elle ses fantasmes éblouissants auxquels elle cherche à se dérober. En voyage dans le cristal, tout est déformé, transformé, épuré, c'est-à-dire mystifié et magnifié, or cette extase, ce n'est pas elle, mais son image qui se reflète dans le néant. Le cristal, c'est le charme inextinguible qui sépare les jeunes amants plus qu'il ne les réunit, parce qu'il apparaît comme un médiateur de leur amour adolescent. Or ce périple relève d'une fuite mystérieuse, c'est la poursuite d'une chimère, qui acquiert la valeur d'un détour, ou d'une marche d'approche. Car le voyage amoureux commence lorsque l'on consent, pour de bon, à faire voler le cristal en éclats : « Laura ! m'écriai-je en la pressant sur mon cœur, le charme funeste est détruit ; il n'y a plus de cristal entre nous, et le véritable attrait commence » (page 86). Déchirer le voile des illusions, c'est accepter les défauts d'un périple autant que ceux d'une jeune femme, c'est le retour lucide grâce auquel l'extase amoureuse véritablement débute. Le rêve est un voyage elliptique qui fait retour vers ce qui est, afin de renouer avec les charmes de la vie. Il dessine le sentier des cœurs qui mène à la vraie Laura, qui ne saurait être une pierre précieuse et délicate, mais une fille métisse, lunatique et riche de ses contradictions. Comme un voyage autour du monde.

Aussi la subjectivation artiste d'Alexis consiste-elle à atteindre comme un au-delà du rêve, vers cette réapparition du monde qui succède à l'éclipse. C'est aussi un retour à soi :

Vous voyez donc en moi un homme qui a heureusement doublé le cap des illusions et qui ne se laissera plus prendre aux prestiges de sa fantaisie, mais qui n'est pas trop fâché d'avoir traversé cette phase délirante où l'imagination ne connaît pas d'entraves, et où le sens poétique réchauffe en nous l'aridité des calculs et l'effroi glacial des vaines hypothèses.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, page 88.

L'éducation propédeutique au voyage ne saurait donc s'entendre, seulement, comme le jeu libre de l'imagination, l'introspection de soi – où j'en suis, où je vais – et l'éruption des désirs à la surface du cratère de la conscience, elle implique aussi un processus de maturation de celle-ci, jusqu'à -V- l'éclosion d'une révolte, d'un grand Non lancé aux oreilles de ce monde, ainsi qu'un travail corrélatif sur les émotions puissantes et archaïques -VI- : l'entrelacs du bonheur futur mêlé à la peur de l'inconnu, l'angoisse de la solitude, de la perte dans un univers coupé du cordon ombilical qui nous relie, depuis trop longtemps déjà, à l'utérus sécurisant du quotidien, la crainte de mettre en branle une vie courbe mais rassurante. Partir : mourir à propos et naître à nouveau ; il n'est pour tout homme de plus grande conversion.

### Figures du maître-voyageur : exemplarité et rayonnement

La genèse du désir migrateur, qui consiste pourtant à sortir du quadrillage du temps et de l'espace pour en brouiller anarchiquement les repères, se nourrit paradoxalement d'incitations institutionnelles, au premier plan la famille et l'école (c.). Les figures de référence que sont, en coordonnées occidentales, les instances parentales et celles du professeur, mais aussi des pairs et les héros de télévision, peuvent incarner un style de vie voyageur, exister comme des modèles vivants qui donnent corps à l'idée même de voyage. Une amie qui a couru les Amériques, un instituteur épris d'Afrique et de Moyen-Orient, un père qui s'est frotté au froid de Sibérie, autant de vécus subjectifs d'un périple que l'on raconte, avec la voix frêle entremêlée d'émotions vives, au coin du feu, comme la narrativisation d'un art de voyager.

Jean-Didier Urbain (2005) définit le voyage à partir du modèle sur lequel il prend exemple : « Passage d'un projet à sa mise en œuvre, tout voyage est en quelque manière la mise à l'épreuve d'un modèle qui, affronté au réel, essuie peu ou prou sa contradiction ». <sup>89</sup> Ce modèle peut prendre la figure d'un noble chevalier qui part à l'aventure, un Lancelot ou un Perceval dans les *Chevaliers de la table ronde*, le chevalier errant Amadis de Gaule dans *Don Quichotte* de Cervantes, Sindbad le marin dans les *Mille et une nuits*. Mais il peut aussi s'incarner dans des voyageurs contemporains comme Serge Tisseron ou des voyageuses notoires telles Ella Maillart (*Croisières et caravanes*) qui s'élance entre les deux guerres mondiales, en solitaire,

<sup>89</sup> Jean-Didier Urbain, « Voyage contredit – voyage contrarié », dans les *Études théologiques et religieuses* (tome 80), 2005/3, pages 413 à 421.

jusqu'en URSS, au Caucase, au Turkestan russe<sup>90</sup>, et Anna Leonowens (1831-1915) connue comme voyageuse anglaise, éducatrice et activiste politique. Ce modèle prend corps, enfin, dans certaines figures d'acteurs de cinéma : nous pensons à Emile Hirsch qui interprète le rôle de Christopher McCandless dit « Alexander Super-tramp », dans *Into the wild*.

Nombre de mangas de référence pour la jeunesse d'une génération, celle de la fin du XX<sup>ème</sup>, comme *Dragon ball* et *Pokemon*, débutent par un départ initiatique en voyage. A la fin du premier épisode de *Dragon ball*, Sangoku part de la maison de montagne de son grand-père adoptif, suite à la rencontre d'une jeune fille qui l'interpelle, Bulma. C'est l'appel de la toute première aventure, celle de la recherche des sept boules de cristal. Même schéma narratif dans l'épisode qui lance la série *Pokemon*, dont le personnage principal, un garçon de treize ans nommé Sacha, devient le modèle d'une génération entière d'adolescents (fin des années 1990 et début des années 2000) au Japon puis dans les Amériques et en Europe. Accompagné de son premier *pocket monster* (Pikachu), Sacha fait ses adieux à sa chambre, à sa maison au bourg Palette et à sa mère ; il part pour une aventure à travers le vaste monde de Kanto, pour défier de puissants dresseurs comme Pierre et Ondine, qui deviennent chemin faisant ses meilleurs amis.

Ce voyage dans ce monde des grands stratèges relève d'une forme de transition pubertaire, il débute au moment des changements inhérents à la puberté biologique et psychologique. En transit, Sacha passe d'une posture puérile incapable de prendre une décision réfléchie et assumée, à celle de prudent *leader* d'une équipe de *pokemons* autant que de ses propres émotions – maître de ses *pokemons* mais d'abord maître de sa propre vie.

A cet égard, notons que ce personnage étourdi qui devient l'un des modèles adolescents de toute une génération – comme celui de Sangoku par ailleurs – se situe totalement à la marge des institutions, familiales et surtout scolaires. On ne va à l'école ni dans *Pokemon* ni dans *Dragon Ball*, ni d'ailleurs dans le *Voyage de Chihiro* ou encore *Princesse Mononoké* : l'aventure manga engage la conquête d'une indépendance et d'une forme de sagesse héritée de la philosophie japonaise, dans la confrontation même du voyageur à des périls parfois mortels. Ainsi Sacha échappe-t-il de justesse au trépas dès le premier épisode de la série, comme s'il fallait entrevoir

---

<sup>90</sup> Cf. Denis Voituret, « Ella Maillart, un «nouveau genre» de voyageuse (1923-1935) », dans *Téoros*, 29-2, 2010, pages 119 à 127.

ou frôler la mort pour se méditer soi-même et mûrir dans la vie.

Désirer partir en voyage, c'est en cela toujours s'inspirer d'un modèle explicite ou implicite de voyageur ou d'un ensemble de voyageurs, véhiculé par une culture, en référence au triangle du désir et à son caractère mimétique chez René Girard (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961). C'est en raison de ce mimétisme que tout désir est essentiellement désir de l'autre, qui est aussi l'autre soi-même.

Cette théorie met en avant que le désir (de voyage en l'occurrence) n'est jamais désir direct d'un objet mais désir du désir d'un autre, d'un tiers de référence, qu'on imite et que René Girard appelle le « médiateur du désir », donnant en exemple à cette occasion le cas de Don Quichotte.<sup>91</sup>

Où trouver un modèle pour la subjectivité de l'enfant et de l'adolescent, qui n'appartienne ni à la contingence des modes ni à l'industrie télévisuelle, mais qui puisse présenter un caractère d'autant plus universel qu'il tient son autorité et son rayonnement de ce mouvement d'ouverture vers une forme d'universalité ?

### Le modèle du maître cosmopolite chez Kant

L'un de ces modèles s'incarne dans la figure du maître accompli tel que dépeint par Kant, dans la proposition six de l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. En voici le texte canonique, que nous allons amplement commenter :

*Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit Aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nötige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will; so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesener Personen suchen. Denn jeder derselben wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er*

<sup>91</sup> Jean-Didier Urbain, « Voyage contredit – voyage contrarié », *op. cit.* ; voir sur ce point le livre de Régis Airault, *Fous de l'Inde. Délires occidentaux et sentiment océanique*, Paris, Payot, 2000 : « Quelques-uns jouent à Mowgli et vont se perdre dans la jungle. D'autres se prennent pour Gandhi et refont la "marche du sel". D'autres encore s'identifient à Peter Pan et partent à Goa, "l'île des enfants perdus" ».

*keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein.*

*Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich; aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt. Daß sie auch diejenige sei, welche am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: daß hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, große durch viel Weltläufe geübte Erfahrung und über alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird.<sup>92</sup>*

Kant tire de l'imperfection morale de l'homme la nécessité d'un maître qui, par l'exemple, le détourne de la matière du vouloir (c'est-à-dire l'objet empirique de la volonté) comme le plaisir, l'intérêt égoïste en tant que principe déterminant de cette volonté, pour qu'il accorde la maxime de son action – la forme du vouloir – à la perfection formelle d'une législation universellement valable. L'homme étant un animal, le problème consiste à trouver un être ayant précisément valeur exemplaire. Or, où recruter pareille perfection ? « Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine » et non en Dieu, répond Kant : chez un maître (*einen Herrn*) universellement cultivé qui possède « les concepts exacts de la nature d'une constitution possible, une grande expérience, fruit de nombreux voyages à travers le monde ». Cette grande expérience est triple, d'abord de nature anthropologique : le voyage permet d'affiner la connaissance des hommes – en leur diversité, exposée dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* – et de la nature humaine en son universalité.

---

<sup>92</sup> Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VI, Sechster Satz, 1784. En langue française : « L'homme est un animal qui, quand il vit avec d'autres [membres] de son espèce a besoin d'un maître. Car il abuse à coup sûr de sa liberté à l'égard de ses semblables ; et, bien qu'en tant que créature raisonnable il souhaite une loi qui mette des bornes à la liberté de tous, pourtant, son penchant animal égoïste l'entraîne à faire exception pour lui, quand il le peut. Il a donc besoin d'un maître, qui brise sa volonté personnelle et le force à obéir à une volonté universellement reconnue, de sorte que chacun puisse être libre. Mais d'où sortira-t-il ce maître ? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Mais ce maître est de la même façon un animal qui a besoin d'un maître... [qui] doit être juste en lui-même et être pourtant un homme. C'est pourquoi cette tâche est la plus difficile de toutes, et même sa solution parfaite impossible : dans un bois aussi courbe que celui dont est fait l'homme, rien ne peut être taillé qui soit tout à fait droit. La nature ne nous impose que de nous rapprocher de cette idée [Note de Kant : « Le rôle de l'homme est donc très artificiel. Ce qu'il en est des habitants d'autres planètes ou de leur nature, nous ne le savons pas. Mais si nous nous acquittons correctement de cette mission de la nature, nous pouvons bien nous flatter de devoir prétendre à un rang qui ne soit pas inférieur, parmi nos voisins, dans l'édifice du monde. Peut-être, chez ces derniers, chaque individu peut-il atteindre sa destination durant sa vie. Chez nous, il en va autrement : seule l'espèce peut l'espérer »].

Mais que cette tâche soit celle qui est mise en œuvre le plus tard, cela vient de ce qu'elle requiert des concepts exacts de la nature d'une constitution possible, une grande expérience, *fruit de nombreux voyages à travers le monde* (nous soulignons) et par-dessous tout une bonne volonté préparée à accepter cette constitution ».



Elle se veut secondairement politique : les voyages à travers le monde sont à mettre en relation avec la conception cosmopolitique de l'histoire humaine. Un maître qui va à l'étranger éprouve la pluralité des constitutions juridiques et des formes de gouvernement : il en acquiert une exacte connaissance, s'applique à en respecter les règles et fait figure d'ambassadeur de paix, pour la constitution d'un état cosmopolitique orienté vers la paix perpétuelle. Le maître incarne le porte-parole du dialogue entre les peuples. Il s'agit d'atteindre le noyau des pays visités. On pourrait ainsi se demander à partir de Kant : dans quelles mesures le voyage constitue-t-il une expérience critique (non au sens où il est utile, comme chez Montaigne, à aiguïser son jugement, mais au sens de Kant lui-même), dans la mesure où il sert à éprouver les conditions de possibilité de la politique ?

Il faut saisir l'ambivalence de cette « nature d'une constitution possible » : constitution politique, certes, mais aussi constitution intérieure. Cette double acception apparaît d'abord chez Platon, lequel distingue la cité sensible des hommes dans leurs rapports externes réciproques, et la cité intelligible de chaque homme détournant, au cours de l'éducation, son regard « vers la cité intérieure qu'il porte en lui-même » (*République*, IX, 591e, *πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν*).

En quel sens le voyage permet-il d'instituer la citadelle morale qui fait de tout maître un homme accompli, « juste *en lui-même* et être pourtant un *homme* » ? Une hypothèse de lecture : tout périple confronte l'homme à des situations diverses qui sollicitent l'agir moral. La petite fille qui mendie « frappe » (pour utiliser une image sensible) le sens moral du voyageur, non pas seulement par la pitié qu'elle inspire, parce que ce serait là un mobile empirique de la volonté, mais pour la raison que voici : la situation, bien qu'empirique, fait appel au sentiment du Devoir chez le voyageur prenant conscience qu'il doit agir. Le devoir qualifie pour l'homme kantien un paradoxal « sentiment moral », qui conjugue le caractère empirique de l'épreuve – le sentiment s'éprouve lors de situations précises – et l'universalité métémpirique du sens moral. Certes, l'homme qui ne voyage pas se heurte à pareilles situations morales, mais les « nombreux voyages à travers le monde, *viel Weltläufe* » en font varier la nature – dimension qualitative – et en multiplient les épreuves – quantitativement, comme l'atteste l'adjectif « nombreux, *viel* ».

Voyager offre mille occasions de faire son devoir mais permet encore de s'abstraire des sollicitations quotidiennes pour se recentrer, tel le pèlerin, sur soi et sur la loi morale qui est en soi. « En soi », au double sens d'absolu, ce qui n'est pas relativement à soi, et de en-soi-même,

une plongée dans l'intime à l'écoute de la voix de la conscience. Pour ces trois raisons – anthropologique, politique, morale – le maître-voyageur, *der Wanderer* en allemand, se veut « juste en lui-même » parce qu'il trouve en lui-même le principe déterminant de sa volonté, libre et non hétéronome, il fait la paix avec les peuples et d'abord avec lui-même, sans cesser d'être « pourtant un homme ». L'exemplarité humaine se distingue en effet de la perfection divine qui seule est absolument libre – non déterminée par autre chose qu'elle-même et créatrice, en tant que *causa noumenon*, de nouvelles chaînes causales.

Un maître kantien, *einen Herrn*, tire du voyage une profonde sagesse parce qu'il apprend à se prémunir, à l'instar d'Ulysse, de la candeur du chant des sirènes, force empirique de détermination de la volonté : il peut être *magister* d'autrui en tant qu'il est d'abord *dominus* de ses propres inclinations ; par sa connaissance encyclopédique du monde et son rayonnement cosmopolite, il est pour l'élève non le représentant d'un Etat mais fonctionnaire de l'humanité.<sup>93</sup>

La figure exemplaire peut en outre, trouver corps dans la rencontre non d'un *magister* ou d'un aventurier aux pieds légers mais d'un autochtone, natif d'un pays lointain et figure de l'Ailleurs, qui attise notre curiosité par son tempérament, ses discours ou ses charmes, telle la Lola voluptueuse de Louis-Ferdinand Céline :

C'est même à cette occasion, qu'au foyer de l'Opéra-Comique, j'ai rencontré la petite Lola d'Amérique et c'est à cause d'elle que je me suis tout à fait dessalé.

Il existe comme ça certaines dates qui comptent parmi tant de mois où on aurait très bien pu se passer de vivre. Ce jour de la médaille à l'Opéra-Comique fut dans la mienne, décisif. À cause d'elle, de Lola, je suis devenu tout curieux des États-Unis, à cause des questions que je lui posais tout de suite et auxquelles elle ne répondait qu'à peine. Quand on est lancé de la sorte dans les voyages, on revient quand on peut et comme on peut...

Je décidai, à force de peloter Lola, d'entreprendre tôt ou tard le voyage aux États-Unis, comme un véritable pèlerinage et cela dès que possible. Je n'eus en effet de cesse et de repos (à travers une vie

---

<sup>93</sup> Cf. Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2002, pp. 98-99 : « Ordinairement les parents élèvent leurs enfants seulement en vue de les adapter au monde actuel, si corrompu soit-il. Ils devraient bien plutôt leur donner une éducation meilleure, afin qu'un meilleur état pût en sortir dans l'avenir. Toutefois deux obstacles se présentent ici : ordinairement les parents ne se soucient que d'une chose que leurs enfants réussissent bien dans le monde, et les princes ne considèrent leurs sujets que comme des instruments pour leurs desseins. Les parents songent à la maison, les princes songent à l'Etat. Les uns et les autres n'ont pas pour but ultime le bien universel et la perfection à laquelle l'humanité est destinée, et pour laquelle elle possède aussi des dispositions. Cependant la conception d'un plan d'éducation doit recevoir une <orientation> cosmopolitique (Nous soulignons) ». C'est la raison kantienne pour laquelle les princes doivent être éclairés, de sorte que leur action ne relève ni du caprice ni de l'ignorance.

pourtant implacablement contraire et tracassée) avant d'avoir mené à bien cette profonde aventure, mystiquement anatomique.

Je reçus ainsi tout près du derrière de Lola le message d'un nouveau monde.<sup>94</sup>

Le nouveau monde nomme d'abord le fantasme sublime et sublimé que nourrissent les formes séduisantes de la jeune gourmande – Lola est goûteuse de beignets – et par lesquelles se dessine le relief d'une Amérique exquise, aux mille saveurs. L'irruption de l'altérité, c'est d'abord le féminin comme tel. Le voyage et la femme, transports d'émotions ardentes.

Mais ces figures d'aimantation qui nous interpellent, rationnellement ou charnellement, sont laissées à la bonne fortune de la naissance et des rencontres, le compagnonnage aléatoire : quelle ouverture possible pour une subjectivité infortunée, exclusivement environnée par des sédentaires endurcis ? *Quid* de la démocratisation d'un désir de voyager, voire de la possibilité même du voyage, qui ne saurait se confiner ou se figer en privilège de classe ?

### Première étude : du voyage en littérature

Qu'il soit ou non voyageur, qu'il en éprouve lui-même le désir ou au contraire de l'indifférence, le professeur a pour fonction, dans une éducation tout au long de la vie, d'élaborer des jardins de culture, d'où peuvent fleurir les occasions de découvrir et rêver d'authentiques voyages. A travers l'étude de l'*Odyssee* d'Homère, l'élève accompagne Ulysse aux mille ruses pour vaincre les forces maléfiques de la nature, incarnées par le Cyclope, et résister aux tentations que représentent Circé, Calypso, les Sirènes. L'étude des récits de voyage donne envie en ce qu'ils possèdent une portée identificatoire par laquelle on se projette en périple.

Les voyages d'Ulysse ou de Télémaque consistent en cette articulation permanente entre un savoir universel, d'essence contemplative, et une connaissance du particulier visant la *πραξις* : « Quel est le rôle de l'exemple en éducation ? se demande Warner Jaeger. La référence la plus sûre qui se puisse rencontrer en cas de difficulté personnelle est la vie exemplaire des héros

<sup>94</sup> Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Livre de poche, 1952, page 54.

anciens ». La figure de Télémaque est sur ce point significative : « quittant la maison, il se rend dans les cours amies, visite le monde et voit les mœurs des autres hommes »<sup>95</sup>, elle témoigne d'un sens aigu des variétés particulières qui s'expriment dans le réel. Il s'agit non seulement de connaître la nature humaine en général, mais les hommes et leur éthique respective comme expressions singulières de cette nature humaine. La figure d'Ulysse s'entrelace avec celle de Télémaque pour exprimer ce surgissement de l'héroïsme au sein d'une vie singulière : Ulysse, « l'homme aux mille tours » (chant I, vers 1) ou « l'homme aux mille ruses » (chant X, vers 457) incarne la figure de l'aventurier, le savoir-vivre, et « le savoir-faire du héros homérique rejoint ici la sagesse pratique du scribe oriental : elle devient art de savoir se débrouiller en toute circonstance ».<sup>96</sup>

Les personnages homériques constituent ainsi les figures sensibles du *φρόνιμος* aristotélicien, dans lesquelles se conjuguent l'élégance et la noblesse des belles actions que qualifie l'excellence humaine, *ἀρετή*, et la sagesse pratique qui consiste à agir efficacement dans toutes les circonstances. La faculté de délibérer, *βουλευσις*, se développe alors par le concours de la valeur universelle qu'incarnent les héros d'Homère et de l'acuité particulière dont ils font preuve dans l'action, guidés par la connaissance des mœurs humaines. Cette débrouillardise à toute épreuve est de nature à captiver la curiosité des élèves. L'attrait s'accroît encore par l'éclat des faits spectaculaires qui rythment l'aventure homérique : celle-ci révèle la dimension esthétique de l'action héroïque, constitutive du *καλὸς κάγατος*, l'aventurier bel et bon, pour lequel la beauté est le reflet sensible de la bonté humaine.

Dans la littérature apodémique du siècle des Lumières, Voltaire, au début du *Supplément au voyage de Bougainville*, formule après les grecs la manière dont la lecture d'un voyage réel ou imaginaire suscite le désir d'entreprendre cette même quête de l'ailleurs :

Le voyage de Bougainville est le seul qui m'ait donné du goût pour une autre contrée que la mienne ; jusqu'à cette lecture, j'avais pensé qu'on n'était nulle part aussi bien que chez soi ; résultat que je croyais le même pour chaque habitant de la terre ; effet naturel de l'attrait du sol ; attrait qui tient aux commodités dont on jouit, et qu'on n'a pas la même certitude de retrouver ailleurs.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Werner Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 22 février 1988, page 60.

<sup>96</sup> Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Tome I, Paris, Seuil, 1981.

<sup>97</sup> Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Folio, 2002.

Par le noochoch des rencontres avec les récits et les contes, le lecteur s'identifie à l'*homo viator* à travers ses aventures, il s'approprie son courage, ses ruses, ses triomphes, sa solitude. *Robinson Crusoé*, *le voyage de Gulliver*, *Mille et une nuits* de Sindbad le Marin, les voyages extraordinaires de Jules Verne, *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval ou encore *Le Petit Prince*, autant de styles de voyage dans l'expression desquels l'amoureux des livres subjectivement se projette, créant par l'interprétation personnelle qu'il esquisse, son propre voyage imaginaire.

### 5) Les voyages extraordinaires de Jules Verne

*Le Voyage au centre de la Terre*, qui consiste non à gravir l'Etna dans un mouvement d'ascension, mais à s'engager dans une descente à l'intérieur même d'un volcan, le Sneffels, débute par un mystérieux message secret qui attise, très vite, l'attention du lecteur :

Descends dans le cratère de Yocul du Sneffels que l'ombre du Scartaris vient caresser avant les calendes de Juillet, voyageur audacieux, et tu parviendras au Centre de la Terre. Ce que j'ai fait. Arne Saknussem.<sup>98</sup>

Descendre au centre de la Terre, c'est en un sens remonter le temps jusqu'à la formation même du monde. Jules Verne en effet fait le lien entre les volcans, puissance de jaillissement dans la plupart de ses livres, et l'origine de notre planète dans son émergence : « De là les volcans si nombreux aux premiers jours du monde » (*Ibid.*, page 57).<sup>99</sup> C'est à l'occasion d'une éruption volcanique qu'Otto Lidenbrock, le guide et Alex lui-même revoient la lumière du jour – celle du monde dans son éclat – au terme de leur *Voyage au centre de la Terre*. On y retrouve l'Etna cher à Sénèque, « ce volcan dressé à l'horizon du sud, l'Etna, le farouche Etna lui-même » (page 302). De même, dans les *Enfants du capitaine Grant*, c'est par le truchement d'une éruption volcanique que Panagel sauve la situation dans la troisième partie du livre, au chapitre XV. Les

<sup>98</sup> Jules Verne, *Voyage au centre de la Terre*, Pocket Classiques, 1999, page 49.

<sup>99</sup> Voir aussi page 22 : « Tout ce monde fossile renaît dans mon imagination. Je me reporte aux époques bibliques de la création, bien avant la naissance de l'homme, lorsque la terre incomplète ne pouvait lui suffire encore. Mon rêve alors devance l'apparition des êtres animés. Les mammifères disparaissent, puis les oiseaux, puis les reptiles de l'époque secondaire, et enfin les poissons, les crustacés, les mollusques, les articulés. Les zoophytes de la période de transition retournent au néant à leur tour. *Toute la vie de la terre se résume en moi, et mon cœur est seul à battre dans ce monde dépeuplé.* Il n'y a plus de saisons ; il n'y a plus de climats » (Nous soulignons).

protagonistes traversent au cours des *Voyages extraordinaires* une période de transition. Les pays et paysages verniens apparaissent comme des métaphores du pays natal, il est quelque chose d'authentique dans la Patagonie des *Enfants du capitaine Grant*, dans la première partie, qui renvoie à une nature originelle.

Le voyage fait coïncider des explorations horizontales et verticales, celles-ci étant souvent les plus déterminantes, comme le début de la descente vers le centre de la Terre, en un dédale mystérieusement utérin. Les aventuriers sont à la fin de leur périple, crachés par le volcan Stromboli, nés du ventre de la Terre. C'est le nombril du monde. Dans *Les Indes noires*, c'est également une descente dans « l'extrémité inférieure du puits » (page 97) qui fait basculer l'histoire dans le sens d'une rencontre fortuite entre deux personnages que tout oppose, et qui finissent par voyager ensemble puis, nonobstant les menaces du vieux Silfax, se marient dans une ambiance des plus festives.

Harry respira un instant. Une des craintes qu'il avait pu concevoir ne s'était pas réalisée, c'est-à-dire que, pendant sa descente, la corde ne fût coupée au-dessus de lui. Il n'avait, d'ailleurs, remarqué aucune anfractuosité dans les parois qui pût receler un être quelconque.

L'extrémité inférieure du puits était fort rétrécie. Harry, détachant la lampe de sa ceinture, la promena sur le sol. Il ne s'était pas trompé dans ses conjectures. Un étroit boyau s'enfonçait latéralement dans l'étage inférieur du gisement. Il eût fallu se courber pour y pénétrer, et se traîner sur les mains pour le suivre. Harry voulut voir en quelle direction se ramifiait cette galerie, et si elle aboutissait à quelque abîme. Il se coucha sur le sol et commença à ramper. Mais un obstacle l'arrêta presque aussitôt. Il crut sentir au toucher que cet obstacle était un corps qui obstruait le passage. Harry recula, d'abord, par un vif sentiment de répulsion, puis il revint.

Ses sens ne l'avaient pas trompé. Ce qui l'avait arrêté, c'était, en effet, un corps. Il le saisit, et se rendit compte que, glacé aux extrémités, il n'était pas encore refroidi tout à fait. L'attirer à soi, le ramener au fond du puits, projeter sur lui la lumière de la lampe, ce fut fait en moins de temps qu'il ne faut à le dire.

« Un enfant ! » s'écria Harry.

L'enfant, retrouvé au fond de cet abîme, respirait encore, mais son souffle était si faible qu'Harry put croire qu'il allait cesser. Il fallait donc, sans perdre un instant, ramener cette pauvre petite créature à l'orifice du puits, et la conduire au cottage, où Madge lui prodiguerait ses soins.<sup>100</sup>

Cette enfant est une jeune fille de quinze ou seize ans, le regard perdu, « vague, plein d'étonnement » (page 99), elle présente un aspect quelque peu surnaturel qui attire la curiosité du voyageur. Il faudrait écrire une contre-histoire du voyage à partir de cet angle de lecture : le fantasme qui anime nombre d'aventuriers, de rencontrer l'amour d'une fille en détresse au

<sup>100</sup> Jules Verne, *Les Indes noires*, Paris, Libro, 1988, page 97.

détour d'un chemin ou au fond d'un précipice, au moment même où l'on s'y attend le moins, ici dans les abîmes du monde. Nell, jeune fille tirée de sa solitude, apprend progressivement à percevoir, à habituer ses yeux à la lumière du soleil – et à celui qui deviendra son soleil intime, Harry. L'apprenti-voyageur s'entraîne, à l'image de Nell, à voir le monde sans intermédiaire, il sort de la Caverne de Platon ou de « l'extrémité inférieure du puits » et s'habitue à distinguer, sans écran interposé, l'impondérable beauté du monde.

Le jour était fait. Le soleil déborda. Son disque semblait encore humide, comme s'il fût réellement sorti des eaux de la mer. D'abord élargi par la réfraction, il se rétrécit peu à peu, de manière à prendre la forme circulaire. Son éclat, bientôt insoutenable, était celui d'une bouche de fournaise qui eût troué le ciel.

Nell dut presque aussitôt fermer les yeux. Sur leurs paupières, trop minces, il lui fallut même appliquer ses doigts, serrés étroitement.

Harry voulait qu'elle se retournât vers l'horizon opposé.

« Non, Harry, dit-elle. Il faut que mes yeux s'habituent à voir ce que savent voir tes yeux ! »

À travers la paume de ses mains, Nell percevait encore une lueur rose, qui blanchissait à mesure que le soleil s'élevait au-dessus de l'horizon. Son regard s'y faisait graduellement. Puis, ses paupières se soulevèrent, et ses yeux s'imprégnèrent enfin de la lumière du jour.

La pieuse enfant tomba à genoux, s'écriant :

« Mon Dieu, que votre monde est beau ! »<sup>101</sup>

Cette exclamation finale, c'est celle du voyageur au-dessus de la mer de nuage, l'irruption du sublime. Harry accompagne dans ce voyage passionné l'éducation du regard de la jeune Nell, comme le gouverneur attire l'attention de l'apprenti *gentleman* chez John Locke vers ce qui vaut la peine d'être contemplé. Voyage empirique, voyage esthétique, l'éducation par le voyage suppose le jeu instructif d'un regard posé sur le réel, qui se fond dans la beauté du monde, mais qui est aussi un regard porté en soi-même, une exploration des profondeurs de cet abîme obscur : celles de la subjectivité humaine.

La mer Lidenbrock au chapitre XXX du *Voyage au centre de la Terre* est aussi une mer intérieure sur laquelle les personnages naviguent ; de sorte que voyager avec Alex ou Harry, c'est naviguer au plus profond de soi-même, dans les profondeurs de l'âme au centre de sa propre Terre, s'immerger dans la spirale du rêve et du désir. Tout voyage en un sens est extraordinaire, parce qu'il fait sortir, justement, de l'ordre du monde familier qui nous enferme

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, page 123.

dans le sommeil de la routine. Mais les *Voyages extraordinaires* vont plus loin, comme des hyperboles du désir qui embrasent l'imagination des lecteurs. Une machine à faire rêver. Chaque voyage mêle la poésie, l'audace, la géographie et l'histoire aux hypothèses scientifiques, que le voyage permet de corroborer ou de réfuter, comme le suggère Jules Verne à la page 57 du *Voyage au centre de la Terre* :

Nous discutâmes longtemps, entre autres questions, l'hypothèse de la liquidité du noyau intérieur de la terre. Nous étions tous deux d'accord que cette liquidité ne pouvait exister, par une raison à laquelle la science n'a jamais trouvé de réponse.

— Et laquelle ? dis-je un peu étonné.

— C'est que cette masse liquide serait sujette comme l'Océan, à l'attraction de la lune, et conséquemment, deux fois par jour, il se produirait des marées intérieures qui, soulevant l'écorce terrestre, donneraient lieu à des tremblements de terre périodiques !

— Mais il est pourtant évident que la surface du globe a été soumise à la combustion, et il est permis de supposer que la croûte extérieure s'est refroidie d'abord, tandis que la chaleur se réfugiait au centre.

— Erreur, répondit mon oncle ; la terre a été échauffée par la combustion de sa surface, non autrement.

L'expédition se vit comme une expérimentation, qui met à l'épreuve non seulement les protagonistes, mais aussi les théories et les hypothèses qu'ils formulent sur le monde. La nature n'est pas un livre écrit en langage mathématique, en cela coupée du monde de l'expérience, mais un horizon à parcourir pour vérifier les hypothèses que le savant énonce sur elle. Partant, les *Voyages extraordinaires* ont, certes, la fonction d'instruire leurs lecteurs, mais aussi les protagonistes de chaque histoire. Par exemple, dans *Les Aventures du capitaine Hatteras* (deuxième partie, chapitre dix), le docteur Clawbonny « cherchait, autant que possible, à instruire, à distraire, à intéresser ses compagnons ; quand il ne mettait pas en ordre ses notes de voyage, il traitait à haute voix les sujets d'histoire, de géographie ou de météorologie qui sortaient de la situation même ; il présentait les choses d'une façon plaisante et philosophique, tirant un enseignement salutaire des moindres incidents ». Le voyage procède de la même manière que la démarche expérimentale, celle de l'essai et de l'erreur, ce sont les difficultés rencontrées en périple qui peuvent, pour un esprit curieux, s'avérer les plus formatrices.

Cette éducation de l'enfance et de l'adolescence par le voyage s'incarne notamment dans les figures juvéniles de Mary et Robert dans *Les Enfants du Capitaine Grant*, où la présence du champ lexical du courage, celui dont font preuve les deux jeunes chercheurs, est récurrente. On la retrouve respectivement dans la description de Mary et de Robert au chapitre trois de la partie



I et dans l'analepse du chapitre quatre, qui raconte comment « mourut la vieille cousine d'Harry Grant, et les deux enfants restèrent seuls au monde » :

C'étaient une sœur et un frère. À leur ressemblance on ne pouvait en douter. La sœur avait seize ans. Sa jolie figure un peu fatiguée, ses yeux qui avaient dû pleurer souvent, sa physionomie résignée, mais courageuse.<sup>102</sup>

(...)

[Au moment de la mort de la cousine d'Harry Grant], Mary Grant avait alors quatorze ans ; son âme vaillante ne recula pas devant la situation qui lui était faite, et elle se dévoua tout entière à son frère encore enfant. Il fallait l'élever, l'instruire.<sup>103</sup>

Mary et Robert sont à la fois frère et sœur et compagnons de voyage à la recherche de leur père demeuré disparu, Harry Grant, mais qui aurait lancé une bouteille à la mer pour indiquer sa position, quelque part sur le trente-septième parallèle entre la Patagonie, l'Australie et la Nouvelle-Zélande. A l'instar du *Voyage au centre de la Terre*, c'est un message énigmatique qui constitue la situation initiale et qui prélude au voyage.

Se joue dans la quête de Mary et Robert une forme de subjectivation familiale, où les deux adolescents prennent soin l'un de l'autre, à la recherche de ce père lointain qui constitue une destination et un modèle : celui de marin, de capitaine, que Robert aspire à devenir. Suite au départ de leur père, Mary et Robert vivent comme des orphelins ; c'est leur premier voyage vers une forme de responsabilité. Abandonnés, ils comptent sur l'appui de ce personnage étourdi mais indispensable, Paganel, qui garde tout au long de l'aventure son âme d'enfant et son caractère d'aventurier.

Le voyage des deux enfants consiste en cette transition vers l'âge adulte, incarné par la figure vaillante de leur père ; l'aventure de Mary et Robert est vécu comme une métaphore de la transition pubertaire, c'est-à-dire une transformation qui soit à la fois transfuge et transgression. Transgression parce qu'il y a, dans ce périple, comme une inversion des rapports entre les enfants et les adultes. Ce n'est pas le père qui protège son fils et sa fille mais ces derniers qui vont à son secours. Robert, ce « rude petit bonhomme » (page 56) est appelé à faire ses preuves

<sup>102</sup> Jules Verne, *Les Enfants du capitaine Grant*, Hetzel, 1868, page 21.

<sup>103</sup> *Ibid.*, page 24. Voir aussi à la page 26 : « “Une brave jeune fille que cette Mary Grant”, dit Mac Nabbs, lorsqu'il eut entendu le récit de sa cousine. — Fasse le ciel que mon mari réussisse dans son entreprise ! répondit lady Helena, car la situation de ces deux enfants deviendrait affreuse ».

comme futur marin pour « devenir un jour un gentleman accompli » (page 57), dans la tradition du Grand Tour analysé au chapitre III de ce travail doctoral. D'autres références font état de « remarquables dispositions à devenir un excellent chevalier » (page 77) et de « son ardeur [qui] l'entraînait à devancer la madrina, au grand désespoir de sa mule » (page 80). L'indien de la Patagonie, nommé Patagon, félicite avec régularité les progrès réalisés par Robert, notamment au milieu du chapitre XVIII (page 138) :

En voyant le jeune garçon, ferme et bien assis, les reins souples, les épaules effacées, les jambes tombant naturellement, les genoux fixés à la selle, il témoignait sa satisfaction par un cri encourageant. En vérité, Robert Grant devenait un excellent cavalier et méritait les compliments de l'Indien.

La succession de mille dangers, d'éruptions, d'épreuves, d'hostilité – celle par exemple des indigènes de la Nouvelle-Zélande – métaphorise la grande tempête de la métamorphose adolescente où la subjectivité chavire et se transforme, à travers les bourrasques de l'existence. C'est le péril et le périple du sujet, embarqué dans une traversée en mer, celle d'une liberté nouvelle et de l'orage des passions, loin de la mère rassurante et protectrice. La dimension formatrice de ce voyage apparaît clairement à la page 72, où Robert demande s'il peut participer à l'expédition en Patagonie :

— Et moi ! s'écria le jeune Grant.

— Robert ! Robert ! dit Mary.

— Et pourquoi pas ? répondit Paganel. Les voyages forment la jeunesse. Donc, nous quatre, et trois marins du *Duncan*...

Le célèbre précepte : « les voyages forment la jeunesse », on le trouve chez Michel de Montaigne. Dans cette aventure, l'espace marin (aquatique) n'est pas seulement l'espace des naufrages, mais le lieu des métamorphoses. Les indiens, de la Patagonie à la Nouvelle-Zélande, désignent ces éléments hétérogènes, figures d'altérité, et c'est la confrontation à cet autre qui permet de « passer » à autre chose – à un autre soi-même. La référence à cette dimension du passage entre la Cordillère des Andes mais aussi entre les formes de sa propre subjectivité, est explicitement exprimée à la page 72 :

— D'ailleurs, ce n'est pas un voyage, dit Paganel.

— Et qu'est-ce donc ? demanda lady Helena.

— Un passage, rien de plus. Nous passerons, voilà tout, comme l'honnête homme sur terre, en faisant le plus de bien possible. *Transire beneficiendo*, c'est là notre devise.

Dans le mouvement d'une vie, les enfants passent à travers la chaîne des Andes de la même manière qu'ils sont de passage sur Terre, c'est leur condition fondamentale d'étranger. Par la mort, les êtres trépassent dans un tout autre monde. Pleine de grandeur, la cime des hautes montagnes métaphorise le sommet de l'existence, la mise au défi de soi. Cette itinérance qui est aussi une initiation à devenir un homme, c'est le personnage Lord Glenarvan qui l'explique à Robert, au début du chapitre XIII intitulé « Descente dans la Cordillère », à la page 90 :

— Si vous avez besoin de moi ?... dit Robert en se levant.

— Non, repose-toi, mon brave garçon, répondit Glenarvan. Tu seras un homme à l'âge où d'autres ne sont encore que des enfants ! »

S'exprime par cette dernière phrase, l'encouragement à s'affranchir de l'état de puérité, qui est le lot ordinaire des jeunes de douze ans, et de franchir les monts ardents avec les efforts et la persévérance par lesquels Robert manifeste sa valeur d'homme résolu, lui, « ce pauvre enfant qui montrait un courage au-dessus de son âge » (page 148).

Le passage le plus important du livre qui met en lumière les métamorphoses de Mary et Robert, à la fin de leurs péripéties, se situe au cours des retrouvailles avec leur père Harry. Celui-ci admire la beauté océanique de Mary, qui lui présente son brave amant John Mangles : car ce voyage aux quatre coins du monde, c'est aussi une histoire d'amour qui s'élabore peu à peu dans l'intimité d'une aventure.

Harry Grant exprima les sentiments de gratitude qui inondaient son cœur avec tant de simplicité et de noblesse, son mâle visage était illuminé d'une émotion si pure et si douce, que tout l'équipage se sentit récompensé et au-delà des épreuves subies. L'impassible major lui-même avait l'œil humide d'une larme qu'il n'était pas en son pouvoir de retenir. Quant au digne Paganel, il pleurait comme un enfant qui ne pense pas à cacher ses larmes.

Harry Grant ne se lassait pas de regarder sa fille. Il la trouvait belle, charmante ! Il le lui disait et redisait tout haut, prenant lady Helena à témoin, comme pour certifier que son amour paternel ne l'abusait pas. Puis, se tournant vers son fils :

« Comme il a grandi ! C'est un homme ! » s'écriait-il avec ravissement.

Et il prodiguait à ces deux êtres si chers les mille baisers amassés dans son cœur pendant deux ans d'absence.

Robert lui présenta successivement tous ses amis, et trouva le moyen de varier ses formules, quoiqu'il eût à dire de chacun la même chose ! C'est que, l'un comme l'autre, tout le monde avait été parfait pour les deux orphelins. Quand arriva le tour de John Mangles d'être présenté, le capitaine rougit comme une jeune fille et sa voix tremblait en répondant au père de Mary.

Lady Helena fit alors au capitaine Grant le récit du voyage, et elle le rendit fier de son fils, fier de sa fille.

Harry Grant apprit les exploits du jeune héros, et comment cet enfant avait déjà payé à lord Glenarvan une partie de la dette paternelle. Puis, à son tour, John Mangles parla de Mary en des termes tels, que Harry Grant, instruit par quelques mots de lady Helena, mit la main de sa fille dans la vaillante main du jeune capitaine, et, se tournant vers lord et lady Glenarvan :

« Mylord, et vous, madame, dit-il, bénissons nos enfants ! »<sup>104</sup>

Surmontant les obstacles naturels, humains et intérieurs de ce voyage extraordinaire, Mary, Robert, John, ces trois gambades de l'univers vernien se distinguent par la reconnaissance des adultes dont ils se rendent dignes. Au contraire de « Paganel, [lequel] pleurait comme un enfant qui ne pense pas à cacher ses larmes », ils sortent grandis de cette aventure de vie itinérante où leurs capacités d'entente et de décision ont été mises à rude épreuve. Tels Ulysse, Achille et Télémaque, les braves adolescents ont brillamment triomphé des caprices de la nature autant que de ceux des hommes, pour atteindre une forme d'héroïsme (« les exploits du jeune héros »). Les jeunes lecteurs se rêvent Mary, Robert et John en éprouvant leurs émotions, leur amitié, leur courage. Spontanée et captivante, la lecture des romans de Jules Verne est comme un départ en mer, où le lecteur se trouve littéralement embarqué.

Enfants-gambades, adolescents connectés, larguez les amarres !

### Seconde étude : l'ère des voyages historiques

La littérature n'est pas le seul catalyseur de l'imagination : les grandes découvertes, ces voyages au bout du monde, ont ponctué l'histoire humaine ; revivre rétrospectivement le tour du monde de Magellan, l'arrivée du navire de James Cook en Océanie, le pèlerinage d'Ibn Battûta, débarquer aux côtés du général Cortès sur les côtes du Yucatan, c'est se positionner comme un héros de l'histoire, apte à transformer le monde. Louis Antoine de Bougainville lui-même insiste, au début de son *Voyage autour du monde*, sur la dimension exemplaire de

<sup>104</sup> *Ibid.*, partie 3, chapitre XXI, page 611.

« l'intrépide Magellan ».

Sous les auspices d'un Roi qui se connaissait en hommes, échappa au malheur si ordinaire à ses pareils, de passer pour un visionnaire ; il ouvrit la barrière, franchit les pas difficiles et, malgré le sort qui le priva du plaisir de ramener son vaisseau à Séville d'où il était parti, rien ne put lui dérober la gloire d'avoir le premier fait le tour du globe. Encouragés par son exemple, les navigateurs anglais et hollandais trouvèrent de nouvelles terres et enrichirent l'Europe en l'éclairant.<sup>105</sup>

Le voyage historique est moins marqué par le pouvoir de se connaître soi-même que par l'ivresse des conquêtes, la soumission des autres aux puissances d'un homme ; et l'on est en droit de se demander, de notre monde contemporain, ce qu'il demeure à découvrir.<sup>106</sup> Se manifestent explicitement, à travers l'exemple des grands hommes, la persévérance et la bravoure de mener une expédition jusqu'au bout, l'incertitude permanente dans laquelle ils errent, mais aussi l'émerveillement devant le spectacle de l'univers qui s'offre alors au voyageur attentif, de nature à mettre en éveil la curiosité enfantine des élèves.

### Troisième étude : des voyages scientifiques

Quant aux voyages scientifiques, ceux par exemple de Thalès en Égypte et de Darwin à bord du *Beagle*, ils visent d'abord à vérifier des intuitions. Si à l'instar des expéditions historiques, ils aboutissent à une confrontation, les voyages d'expérimentation liment et aiguisent un modèle scientifique, une hypothèse, une conception, au contact tangible avec la *phusis*. Mais plus encore, le scientifique itinérant se préserve d'un écueil : celui d'enfermer la diversité du monde dans l'unité d'une théorie, ce qui n'empêche guère de proposer un modèle général de l'évolution des espèces par exemple. Restant en effusion avec la nature qui nous entoure, sensible à la multiplicité des impressions qui s'y exprime, le scientifique se détache

<sup>105</sup> Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde*, Saillant & Nyon, Libraires, 1771, pp. 7-8.

<sup>106</sup> Cf. Joseph Conrad, *Au Cœur des ténèbres*, éditions Autrement, 17 janvier 2008 : « Il se trouve que, quand j'étais gamin, j'avais une vraie passion pour les cartes géographiques. Je passais des heures à contempler l'Amérique du sud ou l'Afrique, ou l'Australie, et à m'absorber dans toutes les splendeurs de l'exploration. A l'époque, il y avait beaucoup d'espaces vierges sur les planches des atlas, et quand j'en voyais un qui me paraissait spécialement séduisant sur une carte, mais tous ont cet air-là, je posais les doigts dessus et disais : quand je serai grand, j'irai là. Le pôle nord était l'un de ces endroits, je m'en souviens. Eh bien, je n'y suis pas encore allé. Et maintenant, je n'irai plus. Le charme s'est évanoui. [De même que l'Orient] avait cessé d'être un espace vierge au délicieux mystère, une tache blanche sur laquelle un petit garçon pouvait bâtir de lumineux rêve de gloire. C'était devenu un lieu de ténèbres ».

d'une idole, son culte des généralités, pour acquérir une conscience du détail, attentif aux instances négatives propres à réfuter, du moins à nuancer sa théorie. Faire de la science hors les murs, c'est tenter d'échapper aux risques du réductionnisme en se situant, le plus possible, dans le grand tremblement du monde.

Toute vie est faite de petites intuitions imperceptibles : politiques, cosmologiques, sociologiques ; sur les gens, l'écologie ou les habitudes mondaines. Une intuition, par exemple sur la force de caractère des femmes brésiliennes, n'a pas encore la consistance d'une idée, ni d'ailleurs sa stabilité : elle est encore toute soudaine, fugace, sans justification, venue comme un éclair un jour de promenade amazonienne, dans son apparition disparaissante. Alors que l'idée, quant à elle, est la trace appauvrie d'une intuition soudaine que le mot intuition ne fait d'ailleurs, que suggérer. Or ce que nous enseigne l'étude des excursions scientifiques, c'est moins à confronter, par le voyage, le caractère global d'une vision des choses qu'à expérimenter ses intuitions particulières **-VII-** : qu'elles se piquent aux épines de tel ou tel cactus, qu'elles s'illuminent au regard métis d'une petite fille, assise là-bas au bord du *Rio Dulce*, qu'elles se heurtent à la remarque désagréable d'un homme indigène qui vous témoigne indifférence ou mépris. Il y a une phrase, là, de Proust, très belle, qui dit : « Finalement qu'est-ce qu'on fait quand on voyage ? On vérifie toujours quelque chose ».<sup>107</sup> Une intuition ou un songe ou une théorie, d'abord imaginés et que l'on mêle, en voyageant, aux multiples détails du monde.

L'évolution des espèces fut l'intuition d'un homme inspiré, avant de devenir l'objet d'expériences initiatrices, or c'est la rencontre provoquée de situations singulières, dont le voyage est richesse et profusion, qui permet de rectifier, de vivifier, de falsifier ou d'enrichir une intuition fugitive. En voyage signifie : à l'école des petites choses.

La question se pose alors : comment transformer le désir migrateur, tout onirique soit-il, cette envie idéelle de tout planter là, en la matérialité d'une préparation parcimonieuse susceptible d'aboutir à l'irréversibilité d'un départ ?

*Quid* d'ailleurs, de la nécessité d'une telle préparation : faut-il aller à l'affût des cartes et des témoignages, d'idées d'itinéraires et de conseils aux voyageurs, en pensant que le voyageur aventureux s'expose à passer à côté du voyage ? ou *a contrario*, une préparation trop prévoyante

---

<sup>107</sup> Citée par Gilles Deleuze, *L'Abécédaire*, « V comme Voyage ».

ne risque-t-elle pas d'en déflorer tout le charme ?

## 6) De la préparation au départ

S'il n'est que peu utile de potasser, sauf à savoir où l'on sera les premiers jours du périple et à se rassurer soi-même, c'est que le voyage impose bientôt un décalage avec cela même que l'on avait imaginé, dictant son rythme au gré des imprévus et des intempéries. Une préparation spirituelle s'avère vide de sens si ce n'est pour un pèlerinage, parce que si c'est l'imagination qui voyage, c'est surtout le corps qui s'anime. En revanche, la préparation matérielle met au défi le rapport qu'une subjectivité entretient avec ses possessions. Car voyager consiste à se délaissier d'un avoir qui nous accoutume, à partir en laissant au logis les meubles en bois et les reproductions de Matisse, la garde-robe colorée et les chaussures en cuir. Les livres surtout : rude sacrifice. Imagination anticipatrice et en cela pragmatique : une fois le sac fait, le défaire pour le réduire. Il y a tant de bel ascétisme dans tout départ.

### De l'avoir à l'être : vers une subjectivité déliée des choses

L'éducation par le voyage est une invite, de la subjectivité, à se déprendre des choses et d'en interroger fondamentalement la valeur. Ou plutôt, questionner notre relation de dépendance aux choses -**VIII**- : comprendre que ce que l'on possède nous possède en retour. S'ensuit alors cette nécessaire hésitation sur ce qu'il faut ou ne faut pas emmener avec soi ; toujours la première expérience est-elle bien trop lourde à (sup)porter. Puis le sac à dos s'allège à mesure des voyages, redéfinissant chaque fois ce qu'il convient, matériellement, d'entendre par l'essentiel. Loin de pouvoir en donner, comme un catalogue ou un décalogue, une liste exhaustive, tellement l'essentiel répond à un art de voyager (grandes traversées à cheval ou à vélo, excursions scientifiques, randonnées en itinérance), il demeure qu'en voyage, la liberté ne pèse pas plus de huit kilos. Manière de faire le vide en soi et hors de soi.

Selon la nature de l'expédition, de lourdes provisions s'avèrent néanmoins nécessaires et pèsent bien plus de huit kilos, ainsi que l'énonce Alex dans *Le Voyage au centre de la Terre* :

Pour compléter la nomenclature exacte de nos articles de voyage, je noterai une pharmacie portative contenant des ciseaux à lames mousses, des attelles pour fracture, une pièce de ruban en fil écru, des bandes et compresses, du sparadrap, une palette pour saignée, toutes choses effrayantes ; de plus, une série de flacons contenant de la dextrine, de l'alcool vulnéraire, de l'acétate de plomb liquide, de l'éther, du vinaigre et de l'ammoniaque, toutes drogues d'un emploi peu rassurant ; enfin les matières nécessaires aux appareils de Ruhmkorff.

Mon oncle n'avait eu garde d'oublier la provision de tabac, de poudre de chasse et d'amadou, non plus qu'une ceinture de cuir qu'il portait autour des reins et où se trouvait une suffisante quantité de monnaie d'or, d'argent et de papier. De bonnes chaussures, rendues imperméables par un enduit de goudron et de gomme élastique, se trouvaient au nombre de six paires dans le groupe des outils.

« Ainsi vêtus, chaussés, équipés, il n'y a aucune raison pour ne pas aller loin » me dit mon oncle.<sup>108</sup>

Les provisions concernent surtout la dimension pharmaceutique du périple, pour faire face aux mille dangers qu'il dissimule, encore que le voyage lui-même puisse apparaître comme une sorte de remède, *φαρμακός*, contre certains troubles de l'âme causés par la civilisation. Ces provisions comportent quelques outils nécessaires à la survie, à l'échange, mais surtout des vêtements et des chaussures qui permettent d'aller loin. Se préparer consiste, ainsi, à se séparer des ustensiles quotidiens et de ses chemises blanches pour revêtir une tenue propre au voyage, dans sa force d'âme et d'aventure. La subjectivité se transforme jusque dans la relation au corps et à l'habit : même en son propre pays, le voyageur se repère au loin, il apparaît comme différent, original, ne serait-ce que par sa démarche déroutante et par les déchirures qu'arbore sa tenue de voyageur.

### Prélude au voyage et subjectivation corporelle

Eu égard aux exercices corporels, l'éducation par le voyage ne saurait se passer d'une préparation physique qui se veut proportionnée **-IX-** : apprendre à supporter l'inconfort, à éprouver l'aura mystérieuse du fait de dormir en pleine nature, sous tente ; fortifier son corps aux différents climats et déambuler d'un pas vif mais régulier ; de sorte que le corps, en tant qu'il s'expérimente, peut faire face, tel celui d'Emile, à la multiplicité des situations auxquelles il se trouvera électivement confronté. Ainsi l'éducation physique par le voyage répond-t-elle à la question : que peut mon corps ? Ou plus exactement, que puis-je moi, en tant que corps ?

---

<sup>108</sup> Jules Verne, *op. cit.*, pp. 94-95.



C'est le rôle des maîtres d'instruction physique, au cours d'une éducation intégrale qui traverse la vie entière, d'en exprimer le potentiel et d'en déployer la pleine puissance : « à mesure que l'enfant grandit et que ses fibres se fortifient, accoutumez-le peu à peu à braver les rayons de soleil ; en allant par degrés, vous l'endurcirez sans danger aux ardeurs de la zone torride » (Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, op. cit., livre II). Le scoutisme également peut y apporter son concours, bien qu'il agrège mon corps propre à ce grand corps collectif que représente la troupe. Le corps en voyage, dans la mesure où il quitte sa niche écologique, révèle sa vulnérabilité originelle.

### Corps en départ et subjectivation temporelle

Cette subjectivation corporelle, qui est une *praxis*, vit, dans l'attente du départ, la reconfiguration de son rapport au temps vécu, c'est sur ce dernier aspect, propédeutique, que nous aimerions désormais insister : de l'impatience exubérante à la nécessité de finir tout ce qu'il y a à boucler avant de partir, le temps qui s'écoule sort de sa cadence habituelle, le métronome de la vie, et perd pour ainsi dire son *quantum*, sa mesure même se dissipe. C'est la durée qui alors se dilate, comme concentrée en un point d'incandescence, le départ à venir, instance par laquelle se dessinent un avant et un après. On décompte les jours qui nous séparent de l'instant fatidique, entre la précipitation d'une temporalité au galop et la lente heure qui nous retient encore dans ce monde-ci.<sup>109</sup>

Mais compter les jours, respecter un calendrier, n'est-ce pas s'en tenir à la linéarité d'un temps mathématiquement sécable, en cela spatialisé, la clef de voûte de ce monde précisément, avec ses semaines de sept jours, divisés en périodes de vingt-quatre heures, le souci d'une subjectivité montre en main ? Le devenir-voyageur il est vrai se réalise temporellement, à cheval entre *tempus* et *duratio* : c'est dire que les journées que l'on décompte arithmétiquement se conjuguent à l'intensité de la durée bergsonienne, laquelle se dégage de l'attente, éprouvée dans son extension comme infiniment longue. D'autant plus interminable que le départ quant à lui, approche. L'on se sent, pour le dire dans les mots de Bergson, « obligé de déplacer son point de vue sur la réalité », c'est en cet intervalle que commence le premier voyage, celui de

---

<sup>109</sup> Cette superfréquence du rythme de vie est définie par Hartmut Rosa comme « une augmentation du nombre d'épisodes d'action ou d'expérience par unité de temps » (Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération*, Paris, La Découverte, 2012).

la conscience :

La représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique, la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice, est le point où je suis parti et où je suis constamment revenu ». Elle demande à l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser (car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir). Mais une fois qu'on est arrivé à cette représentation et qu'on la possède sous sa forme simple, (qu'il ne faut pas confondre avec une représentation par concepts), on se sent obligé de déplacer son point de vue sur la réalité.<sup>110</sup>

### Intersubjectivation de l'adieu

L'intensité de la durée vécue se double, à mesure que le temps passe, d'une énergie partagée autour d'un moment collectif : l'instant de l'adieu, du dernier grand repas de famille à l'ultime soirée entre amis de longue date : « en guise de repas d'adieu nous mangeâmes des saucisses aux haricots dans un Riker de la Septième Avenue » (Kerouac, 1976) ; s'entremêlent pleurs, promesses, souhaits de bonne aventure et anticipation des retrouvailles ; l'on est subitement le centre d'attention et en même temps au cœur de craintes mutuelles. Peur d'un déchirement que la distance nous impose, s'exprimant par la quasi-injonction : « tu ne nous oublies pas ! ». La nécessité corrélative, enfin, de rassurer, parce que l'oscillation entre joie et appréhension se propage à ceux pour qui nous avons, électivement, une valeur singulière. C'est encore dans les prémisses du *Voyage au centre de la Terre* de Jules Verne que se joue cette socialisation de l'adieu :

“Dépêche-toi donc de la descendre, ou tu vas nous faire manquer le train !” Lutter contre ma destinée me parut alors impossible...

Ma jolie Virlandaise conservait son calme habituel. Elle embrassa son tuteur, mais elle ne put retenir une larme en effleurant ma joue de ses douces lèvres.

– « Graüben ! » m'écriai-je.

---

<sup>110</sup> Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, Tome III, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 456-457. Cf. « Or ces intervalles sont précisément la durée vécue, celle que la conscience perçoit : aussi la conscience nous avertirait-elle bien vite d'une diminution de la journée, si, entre le lever et le coucher du soleil, nous avions moins duré. Elle ne mesurerait pas cette diminution, sans doute, et même elle ne l'apercevrait peut-être pas tout de suite sous l'aspect d'un changement de quantité ; mais elle constaterait, sous une forme ou sous une autre, une baisse dans l'enrichissement ordinaire de l'être une modification dans le progrès qu'il a coutume de réaliser entre le lever du soleil et son coucher. » (Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1984, page 127).

- Va, mon cher Axel, va, me dit-elle, tu quittes ta fiancée, mais tu trouveras ta femme au retour.<sup>111</sup>

On retrouve dans ce passage une scène qui ressemble au moment où Emile fait ses adieux à Sophie, quand il part faire le tour de l'Europe et qu'il retrouvera non sa fiancée, mais sa femme au retour. Il nous faut penser non seulement une puissance de transformation de la subjectivité en voyage ou qui se prépare au voyage, mais aussi de la relation avec celles et ceux que nous aimons. La séparation en cela est bien définitive : en partant, il quitte irrévocablement sa fiancée et au retour, quand le voyage l'aura fait homme, il trouvera non une simple petite-amie, mais sa femme, comme si, le re-tour opérerait un tournant, sage et réfléchi parce que mis à distance, dans cette relation avec l'aimée.

C'est là faire si belle expérience de l'amitié ou de l'amour que de trinquer, à l'occasion du pot de départ, à ce qu'il faut bien appeler un événement, lequel s'apparente à un rite de passage entre deux mondes au cours duquel s'exalte cette reconnaissance teintée de préoccupations : lors d'un long départ en voyage seuls les vrais amis demeurent. Les amours également, et la dimension du manque ne tarde guère à se faire ressentir. Peu après son départ, Alex se met à rêver de la présence de sa « jolie Virlandaise » auprès de lui, Graüben, et à leur promenade enchanteresse « sur les bords verdoyants du détroit ».

Quelles délicieuses promenades nous eussions faites, ma jolie Virlandaise et moi, du côté du port où les deux-ponts et les frégates dormaient paisiblement sous leur toiture rouge, sur les bords verdoyants du détroit, à travers ces ombrages touffus au sein desquels se cache la citadelle, dont les canons allongent leur gueule noirâtre entre les branches des sureaux et des saules !

Mais, hélas ! elle était loin, ma pauvre Graüben, et pouvais-je espérer de la revoir jamais ?<sup>112</sup>

Dans cette ambiance portuaire, face à ce paysage où se détache le clocher de Frelsers-Kirk, Alex exprime sa complainte d'être séparé d'elle et son espoir de la revoir, c'est-à-dire d'un retour auprès d'elle. L'imagination en voyage consiste à se ressouvenir des personnes chéries et à les emmener avec soi, par la pensée autant que par le cœur. Transfigurées, sublimées, elles nous accompagnent tout au long du périple, en leur présence lointaine.

<sup>111</sup> Jules Verne, *Voyage au centre de la Terre*, op. cit., chapitre 7, page 66.

<sup>112</sup> *Ibid.*, page 72.

La transformation du rapport à l'autre, dans l'éducation par le voyage, ce que nous conceptualisons sous le terme d'intersubjectivation de l'adieu, ne se résume : ni à la facticité des rencontres, avec l'ouverture à autrui qu'elle requiert, ni à la solidarité entre les compagnons de route, avec la cohésion – ou au contraire l'éclatement – qui résulte d'une même galère. Elle débute par ce qui nous est paradoxalement le plus familier : nos affinités électives, en ce que la distance à venir révèle la proximité qui par là même nous unit. C'est le baptême du voyageur.

Le départ peut prendre le visage mortifère du drame, voire de l'endeuillement, au terme de la visite, par exemple, de Mentor et de Télémaque sur l'île de Calypso :

Calypso aperçut de loin le vaisseau achevé ; ses yeux se couvrirent à l'instant d'un épais nuage, semblable à celui de la mort. Ses genoux tremblants se dérobaient sous elle ; une froide sueur courut par tous les membres de son corps : elle fut contrainte de s'appuyer sur les nymphes qui l'environnaient, et, Eucharis lui tendant la main pour la soutenir, elle la repoussa en jetant sur elle un regard terrible (...) ». L'hésitation de Télémaque, sommé de choisir entre son amour par la Nymphé et le départ que lui recommande Mentor, est le propre de cette assassinate déchirure qu'éprouve celui qui part, comme une mort assumée, mais également les êtres épris pleurant celui ou celle qui s'en va : « Eucharis brûle d'un feu plus cruel que toutes les douleurs de la mort.<sup>113</sup>

### Education par le voyage et subjectivation existentielle

C'est enfin dans l'attente dernière, à l'aéroport ou à la gare, que défilent à toute allure les souvenirs de cette vie que l'on quitte, la mémoire se demande si elle n'a rien oublié, car le moment du voyage est celui même de l'engagement : celui où l'on ne rêve plus son départ mais où on s'en va pour de bon. Comme un volcan du Guatemala dont la lave remonte peu à peu à la surface et l'éruption advient, à l'aurore d'une matinée de printemps. La subjectivation de l'enfance ne saurait être, à cet égard, un ensemble de processus dont le flux s'écoule comme les eaux d'un fleuve tranquille. Elle connaît en effet des pics, des cimes et autres sommets qui cristallisent ce que Vladimir Jankélévitch appelle : « les hapax existentiels », ces occasions sans précédent ni réédition, qui ne connaissent de seconde fois.

<sup>113</sup> François de Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Livre VI, Paris, éditions Gallimard, 1995.

Or tout voyage se rythme de ces instants privilégiés (le départ toujours, la galère parfois, le retour indéfini) dans le seuil desquels une subjectivité bascule dans un tout-autre qui l'engage, elle tout entière – émotions, désirs, petites intuitions, le corps qui attend au bord des rails – comme dans un lâcher-prise existentiel. Se joue d'ailleurs une dimension profondément esthétique inhérente à cette mise en départ de soi, car « il n'est rien de plus beau que l'instant qui précède le voyage, l'instant où l'horizon de demain vient nous rendre visite et nous dire ses promesses », pour le dire dans les mots de Milan Kundera, comme si cet instant incarnait la personnification d'une rencontre placée sous le signe de l'espérance.

C'est encore l'impression, sur le départ, de vivre l'intensité d'un passage à l'acte, qui relève d'une sorte de transgression, en tous cas un pas de côté par rapport au quotidien des hommes, comme le psychanalyste Muriel Cerf au début de son *Antivoyage* : « Départ : j'ai l'impression de tricher, de voler, de faire quelque chose d'interdit... [se prendre] non plus tellement pour des héroïnes quittant famille et patrie, que pour des gamines qui réussissent un coup d'arnaque, une belle petite escroquerie à l'ennui ». <sup>114</sup> Etre en départ, c'est s'apprêter à vivre un privilège qui ouvre une brèche, dans la monotonie d'un univers que l'on trompe, tel un fugitif et non sans insolence, pour s'en évader.

« Trace cette barque sur le mur, sur le sol, dans l'air, où tu voudras, ferme les yeux, entre dedans et va-t'en ! ». Car c'est maintenant que l'aventure commence. <sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Muriel Cerf, *L'Antivoyage*, Actes Sud, 2008, pages 18 et 19.

<sup>115</sup> Miguel Angel Asturias, *Legendes de Guatemala*, Folio, Gallimard, février 1985, page 51.



## Deuxième chapitre

### II. Se former en transformant le monde : l'expérience de la voyageneuse

*« A quoi sert de voyager si tu t'emmènes avec toi ? C'est d'âme qu'il faut changer, non de climat ».*

Sénèque, *Lettres à Lucilius*.

## 1) Les métamorphoses de la subjectivité

Première destination, le voyage véritablement commence ; qu'y découvre-t-on ?

Ce qui marque négativement, c'est comme l'énonce Deleuze, ce petit côté faux départ : « c'est de la rupture à bon marché. Je sens tout à fait ce que disait Fitzgerald : il ne suffit pas d'un voyage pour faire une vraie rupture. » (*Abécédaire*, « V comme Voyage »). Parce que changer d'air, ce n'est pas encore se transformer soi-même, c'est-à-dire penser ou voir ou créer quelque chose de radicalement nouveau. Pourquoi donc aller si loin ? L'espèce humaine serait-elle essentiellement autre en Océanie ou en Asie du sud-est ? A quoi bon parcourir le monde s'il importe avant tout d'en entreprendre la réforme ?

### Fausse rupture

Il semble bien inexact de dire que je deviens autre en voyageant : en marchant dans les steppes d'Asie Mineure, je suis ce randonneur en poursuite de cette vie dont j'ai, depuis longtemps déjà cultivé le style, sortant des sentiers de la consommation massive, rencontrant les hommes de misère et les bergères sur les chemins ; tout se passe comme si, en voyageant, dès lors que je suis sensible à toutes ces différences qui me surprennent, c'est moins la fraîcheur d'un horizon qui se dévoile face à moi que l'actualisation d'un regard porté sur ce même horizon, regard dont l'orientation a eu lieu, avant le départ. Sylvain Tesson n'a pas découvert la solitude dans les forêts proliférantes de Sibérie, ni Henry David Thoreau dans la cabane au bord du lac de Walden. La révolte solitaire précède l'expérience du voyage.

Psychologiquement, Tesson comme Thoreau se situent déjà hors-monde, loin d'une société marchande vis-à-vis de laquelle ils marquent leurs distances ; or, cette mise à l'écart n'est pas d'abord géographique, c'est l'entreprise d'une conscience qui, parvenue à maturité, s'affirme comme résolument indépendante. De sorte que c'est moins le voyage qui opère la métamorphose d'une subjectivité, que le sujet lui-même qui a modifié ses vues pour penser un monde, le soumettre à examen critique et s'en abstraire autant que peut. Il existe ainsi une antériorité à la fois logique et chronologique de la transformation subjective, sur le voyage qui en est la manifestation spatiale. Soit la rupture a déjà eu lieu, en tant qu'elle précède psychologiquement le voyage, et en ce sens, partir consiste à inscrire ce changement dans un



corps en départ vers l'indétermination d'un ailleurs, à en éprouver les tensions ; soit il n'y a pas eu cette volte-face et tout voyage se réduit au prolongement et à la confirmation d'une même forme d'existence, insensible aux étrangetés.

Cette dimension apparaît chez Sénèque dans la fameuse lettre XXVIII à Lucilius :

*Hoc tibi soli putas accidisse et admiraris quasi rem novam, quod peregrinatione tam longa et tot locorum varietatibus non discussisti tristitia gravitatemque mentis ? Animum debes mutare, non caelum. [...] Quid terrarum iuvare novitas potest ? Quid cognitio urbium aut locorum ? Quaris quare te fuga ista non adiuvet ? Tecum fugis. Onus animi deponendum est : non ante tibi ullus placebit locus.*<sup>116</sup>

Le déplacement de soi à soi est le seul qui soit digne et véritable ; par-delà la contingence des lieux traversés, seul le voyage en soi-même est susceptible de « dissiper la lourde tristesse qui accable ton cœur » car la valeur du monde dépend moins de sa justice ou de son injustice, que de la justesse des yeux qui le contemplant. Or, si l'éducation consiste à se transformer soi-même, celle-ci s'appuie-t-elle davantage sur une force d'âme, puissance d'introspection apte à faire le point sur la pertinence de sa vie, en considérant ses faiblesses et en pondérant sa vigueur ; ou bien, justifie-t-elle de courir artificiellement le monde en sa superficialité et en sa superficialité, par opposition à la profondeur de l'âme stoïcienne ?

Sénèque met l'accent sur le caractère de fuite que revêt le voyage sans destination claire et distincte, avec la condamnation morale à laquelle cette fuite aboutit. Le contraste sévère entre deux hyperboles, « avoir fait un si long voyage et visité tant de lieux différents » d'une part, qui insiste sur la persévérance à voyager interminablement dans « tant de » parages du monde, et d'autre part l'immense et « lourde tristesse qui accable ton cœur », marque la différence entre deux ordres tout-à-fait distincts : l'inutile agitation du monde extérieur qui défile, face à la permanence d'un état intérieur d'accablement, qui perdure. Or « c'est d'âme qu'il te faut changer, pas de ciel » ; en effet l'aventure dans le foisonnement du *cosmos* n'est pas médecine de l'âme impuissante qui, *cosmos* intime, doit puiser en elle-même son propre réconfort sans espérer que le voyage fortuit ne vienne en panser les maux. Est-il seulement possible de

<sup>116</sup> En langue française : « Tu crois qu'il n'est arrivé qu'à toi, et tu t'étonnes comme d'une chose étrange, d'avoir fait un si long voyage et visité tant de lieux différents sans dissiper la lourde tristesse qui accable ton cœur ? C'est d'âme qu'il te faut changer, pas de ciel. [...] Quel réconfort peut t'apporter la nouveauté des sites, la connaissance des villes et des lieux ? Cette agitation ne mène à rien. Tu te demandes pourquoi ta fuite ne t'apporte pas de soulagement ? Tu fuis avec toi-même. Il faut déposer ce qui pèse sur ton âme : jusque-là aucun lieu n'aura de charme pour toi ».

s'orienter dans le monde pour qui ne sait d'abord s'orienter en lui-même ?

Il y a enfin opposition, chez Sénèque, entre le foisonnement désordonné des villes, des sites, des lieux, associé à une « agitation [qui] ne mène à rien », sans *telos* véritable, et la disposition harmonieuse de l'âme en sa plénitude, qui est tout le contraire de cette agitation. Notons-le bien : l'excitation du voyage possède un caractère trouble, elle relève de l'inquiétude d'une âme en émoi n'ayant pas encore atteint la paix intérieure à laquelle elle aspire. S'il n'y a de véritable rupture qu'interne, la question reste de savoir si l'expérience du départ en voyage participe ou non de cette paix intérieure. Comment l'*hubris* des premières sensations qui étonnent le sujet, envahi de toute part, peut-elle paradoxalement conduire à la sérénité d'une âme réconciliée avec elle-même ?

### Conscience submergée et liberté subjective

Pour répondre à ce problème, encore convient-il de distinguer la notion de rupture subjective, avec la radicalité qu'elle engage, de la dissociation intrasubjective qu'expérimente, dès les balbutiements du voyage, la conscience confrontée au foisonnement symphonique d'un espace qu'elle ne peut ni comprendre ni totalement apprivoiser.

Car si la rupture n'est pas contemporaine du voyage, l'arrivée dans un lieu radicalement nouveau marque au premier abord, pour la subjectivité qui s'y retrouve, l'expérience même d'un double excès, lequel se traduit émotionnellement par une jouissance débordante d'excitation, teintée d'affolement. Excès d'abord du monde saturé qui me domine, me frappe de son hyper-présence ; excès aussi de la conscience qui s'y perd, par-là se démesure, incapable de calculer en substance rationnelle cela même qui advient. L'impression confuse de ne plus tout-à-fait savoir où donner de la tête, parce que le sujet se confronte à l'*hubris* de ces impressions nouvelles qui le picorent.

Le début de voyage s'accompagne de l'activité accrue et galopante d'une conscience qui n'est plus substance close, pensante et parfois pesante, mais ouverture subjective de l'être-au-monde. Simone de Beauvoir relate dans *Tout compte fait*, cet élargissement de la conscience au contact d'une réalité qui la subsume :

Un voyage, c'est (...) une aventure personnelle : un changement vécu dans mes rapports au monde, à l'espace et au temps. Elle commence souvent dans l'égaré : la nouveauté des lieux et des visages m'affole et je suis débordée par la quantité de désirs qui m'habitent et que j'ai hâte d'assouvir. J'aime cette confusion. J'ai des amis que le premier contact avec une ville inconnue jette dans l'anxiété ; moi j'en éprouve un sentiment d'exaltation. Grâce à mon habituel optimisme, je suis convaincue que je réussirai bientôt à dominer cette réalité qui me submerge. Son foisonnement m'arrache à moi-même et me donne une illusion d'infini : pendant un moment s'abolit la conscience que j'ai de mes limites et celle des choses. C'est pourquoi ces instants me sont si précieux.<sup>117</sup>

L'illusion d'infini qui envoûte alors la subjectivité contraste avec les contours de ce monde, aux rives étroites : opposition lévinassienne entre totalité close et l'infini qui ouvre ce tout à l'indétermination d'un possible. Submergé d'inconnu, le sujet tantôt s'égaré : l'anxiété le gagne face à un excès sur lequel il n'a plus prise – ni emprise – ; tantôt la volonté de réussir à dominer cette réalité met ce sujet au défi. Que signifie cette nécessaire domination ? S'agit-t-il par-là d'y retrouver ses marques et d'en apprivoiser les étrangetés, ou bien d'élargir la conscience subjective à la (dé)mesure de cet excès ?

Voyager consiste à s'éveiller de son sommeil kantien -I- c'est-à-dire à ne plus, d'une part, réduire le monde au format constitutif de l'esprit, par les formes de l'intuition (entendue comme dimension de réceptivité *a priori*) et par les catégories organisatrices de l'entendement, ni d'autre part considérer la conscience comme un tribunal à huis-clos aux lois duquel le monde devrait se conformer. Par l'expression : « pendant un moment s'abolit la conscience que j'ai de mes limites et celles des choses », il faut entendre la cessation d'un lien rationnel qui unit le monde et moi : une relation de connaissance, qui vise à rapporter la diversité du monde à l'unité d'un pôle de significations préalablement constitué, la conscience signifiante, celle qui pense, qui doute, qui juge séance tenante et qui établit les repères ou les coordonnées.

Un regard croisé avec le texte écrit par George Sand dans sa *Lettre d'un voyageur* qui insiste sur la bonne santé de l'âme du voyageur, présente un intérêt certain : « généralement, l'aspect des lieux triomphe de cette disposition et apporte à l'âme des impressions nouvelles. Mais si l'âme est malade, elle résiste à la puissance du temps et des lieux ; elle se révolte contre l'action des choses étrangères à sa souffrance, et s'irrite de les trouver en désaccord avec elle ».<sup>118</sup> La

<sup>117</sup> Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Folio, avril 1978, page 291.

<sup>118</sup> George Sand, *Lettre d'un voyageur*, texte établi par Henri Bonnet, Garnier-Flammarion, 1971, page 55.

maladie de l'âme n'est autre que le solipsisme de la conscience qui, conservatrice et grincheuse, conforme le monde à sa propre maladie pour le renvoyer ensuite, comme on vire les étrangers, hors des frontières de cette identité figée et réductrice. La maladie n'est pas en ce sens, autre allure de la vie, mais repli réactif sur soi face à un monde qui fait peur et dont on veut faire taire, les dissonances et les indésirables.

Jusqu'où nous mène cette phénoménologie de la conscience en voyage ?

Voyager de par le monde est une invite à réaliser l'expérience de la liberté d'une conscience elle-même en excès, liberté comprise comme hyper-ouverture et non comme pouvoir rationnel de choisir – ce qui la limiterait à la facticité des choix en présence – au-delà donc, de la tentative cartésienne de réification de la conscience comme *res cogitans*. Se prévaloir de toute espèce de jugement, c'est faire s'évanouir les repères, abolir les distinctions, dissoudre les asymétries, naviguer sans boussole pour se sentir suprêmement libre.

### Sagacité et liberté du voyageur

Mais se sentir suprêmement libre, loin des lignes tracées et des territoires conquis, appelle le sujet à une double exigence philosophique : une constante maîtrise de soi, d'abord, aptitude morale à gouverner ses propres émotions pour ne se point laisser envahir et se perdre pour de bon. Voyager en philosophe, c'est toujours partir avec Minerve, cette sage conseillère incarnée dans l'esprit de Mentor dans *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon. En voici l'impératif hypothétique : instruisez-vous de cette voix intérieure qui se fait vôtre, dressez l'oreille, écoutez-la comme une amie. Comment s'orienter avec sagesse dans l'inquiétante multiplicité des devenirs possibles ? Consentir au charme de Calypso et de ses nymphes ou accomplir plus noble destinée ? C'est là l'expérience d'une subjectivité subitement libre confrontée à ses propres limites. Lors du voyage en solitaire, plus personne ne vient me réveiller le matin, ni consoler ni motiver, je me donne à moi-même ma propre force. C'est apprendre à se tester, prendre la juste mesure de ses talents autant que de ses faiblesses. Or, le corrélat de ce foisonnement des possibles, liberté conquise mais exigeante, n'est autre que le devenir d'une subjectivation autarcique -II- qui apprend seule à se risquer, à expérimenter l'excès sans s'y égarer, ni témérairement s'y dissoudre.

C'est la grande sagesse du voyageur intrépide, qui devient philosophe au sens du *phronimos* aristotélicien. Philosophie nomme cette conseillère itinérante qui invite à se prémunir contre certains écueils, elle retient l'aventurier impérieux contre ses précipitations. Refuge du grand voyageur, elle est force de jugement et flamme de réconfort. Comment survivre en voyage ? demandons-nous à Paganel dans *Les Enfants du Capitaine Grant* de Jules Verne :

— Oh ! avec de la philosophie ! répondit le savant.

— La philosophie, ça n'empêche pas d'être mouillé !

— Non, mais ça réchauffe.<sup>119</sup>

## 2) Le voyage dans le voyage : vers une subjectivation artiste

Il nous faut également penser, sous la forme d'une mise en abyme, le voyage dans le voyage, le départ à l'intérieur même du voyage, à l'approche d'un moment crucial, le sentiment que l'aventure véritablement commence. Le début du chapitre XVII du *Voyage au centre de la Terre* l'exprime par ces mots :

Le véritable voyage commençait. Jusqu'alors les fatigues l'avaient emporté sur les difficultés ; maintenant celles-ci allaient véritablement naître sous nos pas.

Je n'avais point encore plongé mon regard dans ce puits insondable où j'allais m'engouffrer. Le moment était venu. Je pouvais encore ou prendre mon parti de l'entreprise ou refuser de la tenter. Mais j'eus honte de reculer devant le chasseur. Hans acceptait si tranquillement l'aventure, avec une telle indifférence, une si parfaite insouciance de tout danger, que je rougis à l'idée d'être moins brave que lui. Seul, j'aurais entamé la série des grands arguments ; mais en présence du guide je me tus ; un de mes souvenirs s'envola vers ma jolie Virlandaise, et je m'approchai de la cheminée centrale.<sup>120</sup>

A proximité du cratère du Sneffels, le périple prend une intensité particulière, les choses sérieuses commencent. C'est le moment du *Kairos* des grecs, celui de l'audace et l'instant propice : « le moment était venu », celui de la décision d'Alex qui l'engage corps et âme à l'intérieur du volcan. Passage à l'acte que l'on peut rapprocher, métaphoriquement, de la

<sup>119</sup> Jules Verne, *Les Enfants du Capitaine Grant*, *op. cit.*, page 199.

<sup>120</sup> Jules Verne, *op. cit.*, page 132.

pénétration vaginale où le cratère illustre ce que Sade appelle, dans *La Nouvelle Justine*, « le temple de Vénus ».

Le voyage dans le voyage coïncide ici avec le début de la descente vers le centre de la Terre, qui est aussi une descente aux Enfers. C'est le départ véritable, parfois irréversible ; tout ce qui lui précède relève de la propédeutique et de la marche d'approche : « Alors commence le vrai voyage, qui est hors de soi-même » (Antoine de Saint-Exupéry, *Lettre à un otage*).

Ce qui étonne, c'est encore le caractère placide du personnage Hans, son consentement à l'aventure qui s'exprime par cette phrase : « Hans acceptait si tranquillement l'aventure, avec une telle indifférence, une si parfaite insouciance de tout danger » et qui rappelle le consentement au devenir du voyageur nietzschéen. Comme si la marche d'approche avait été utile pour forger une réelle assurance, ce caractère flegmatique qui lui permet d'affronter, le moment venu, les rudes épreuves.

L'on retrouve cette redondance de l'éternel commencement du voyage quelques pages plus loin, lorsque les choses se corsent pour nos aventuriers : « Maintenant, Alex, s'écria le professeur d'une voix enthousiaste, nous allons nous enfoncer véritablement dans les entrailles du globe. Voici donc le moment précis auquel notre voyage commence » (page 139). A cet instant débute le voyage véritable, au centre de la Terre, dans « les entailles du globe ». C'est le voyage en son cœur ; la périphérie relève plutôt de la promenade et de la flânerie. Cette manière chez Jules Verne de retarder le début du vrai périple (qui coïncide avec la mise en péril des protagonistes) permet de relancer l'intérêt du lecteur qui voyage avec eux, ce sont des accroches ; c'est comme s'il y avait une gradation dans l'aventure autant que dans l'écriture.

Le cœur du voyage, c'est quand on y est presque, mais c'est dans ce presque que réside toute la tension, l'effort croissant qu'il faut encore affirmer pour atteindre, à la limite, le centre brûlant du globe terrestre : c'est l'écart minime du personnage face à sa destination qui semble toujours s'éloigner davantage, presque se dérober à lui. « “En route !” fit mon oncle » : voici l'instant du moment tant attendu, celui du départ où tout se joue.

### L'ombre du voyageur nietzschéen

« Un voyage, on l'a dit souvent, est un abrégé de la vie de l'homme. La manière de voyager est donc le criterium auquel on peut connaître les nations et les individus ; l'art de voyager, c'est presque la science de la vie. »

(George Sand, *Lettre d'un voyageur*, 1971)

Comment comprendre à la fois que la transformation véritable de la conscience, telle la révolte solitaire, se situe en amont du voyage, et que sa métamorphose soit effective *a posteriori*, par l'expérience de l'excès, dès les premiers lieux parcourus ? Cette capacité d'ouverture ne présuppose-t-elle pas l'acquisition d'une posture de voyageur, un devenir-voyageur qui allie l'exigence morale de la sagesse à l'art même de voyager ? C'est-à-dire : un style singulier de voyage, qui se révèle comme un style incarné d'écriture de soi, récit d'un parcours de vie. Auquel cas, les impressions sensibles offertes à la conscience ne resteraient qu'occurrences muettes, lettres mortes, enclines à susciter au mieux l'indifférence, au pire la défiance, à qui n'aura appris à s'y rendre sensible. Quelle subjectivation de l'enfance peut bien résulter d'un voyage si son entreprise consiste essentiellement à trotter de destination en destination sans en goûter pleinement la saveur, zappant de série en série, changeant sans cesse de place ?

Qu'est-ce alors qu'un voyageur véritable, quel est donc le sujet-artiste d'une éducation par le voyage ?

L'éducation métamorphique de la conscience s'origine non pas tant dans le foisonnement des rencontres ni dans la beauté des lieux traversés, que dans l'actualisation en voyage d'une *hexis*, capacité d'accueil de ce qui n'est pas soi, accueil de l'étrangeté. André Suarès écrit à propos du voyageur : « les pays ne sont que ce qu'il est. Ils varient avec ceux qui les parcourent. » Cette *hexis* est talent à faire œuvre créatrice à partir d'un regard porté sur le monde, subjectivation originale qui engage la perception singulière d'un pays : une perspective -III-. Accoucher d'une œuvre dont l'étrangeté en voyage constitue la matière première.

De qui le voyageur-créateur est-il le nom véritable ?

Nietzsche hiérarchise en philosophe-marcheur différents styles de voyage selon leur valeur intrinsèque et la subjectivité qui l'entreprend. Voici le texte central duquel émerge la notion de voyageuse, celle du voyageur-artiste en tant que créateur d'une subjectivité-monde :

*Reisende und ihre Grade. Unter den Reisenden unterscheide man nach fünf Graden: die des ersten niedrigsten Grades sind solche, welche reisen und dabei gesehen werden sie werden eigentlich gereist und sind gleichsam blind; die nächsten sehen wirklich selber in die Welt; die dritten erleben etwas infolge des Sehens; die vierten leben das Erlebte in sich hinein und tragen es mit sich fort; endlich gibt es einige Menschen der höchsten Kraft, welche alles Gesehene, nachdem es erlebt und eingelebt worden ist, endlich auch notwendig wieder aus sich herausleben müssen, in Handlungen und Werken, sobald sie nach Hause zurückgekehrt sind.*<sup>121</sup>

Les trois premiers degrés sont définis en fonction d'un rapport principalement visuel au monde, comme l'attestent les expressions : « sont vus ce faisant », « comme aveugles », « voient le monde ». Aux touristes grégaires, dépossédés de leur voyage, de ses initiatives, finalement d'eux-mêmes, voyages d'apparence et de passivité dans le confort desquels ils se complaisent, attirant l'attention sur leur médiocrité au lieu de porter cette attention sur le monde, Nietzsche oppose ceux qui voient ce monde « réellement », c'est-à-dire sans intermédiaire, c'est le voyageur qui fait l'économie de tout médiateur tel que le livre, le maître, le guide ou l'agence de voyage, apprenant à lire, selon l'expression de Descartes, dans « le grand livre du monde ». Plus haut encore dans cette ascension s'achemine le voyageur qui transforme la vision brute en expérience signifiante, mêlée à l'histoire d'un sujet. Expérience qui fait sens, telle la rencontre de Zarathoustra et du pieux « vieillard qui avait quitté sa sainte chaumière pour chercher des racines dans la forêt. Et ainsi parla le vieillard et il dit à Zarathoustra :

“Il ne m'est pas inconnu, ce voyageur ; voilà bien des années qu'il passa par ici. Il s'appelait Zarathoustra, mais il s'est transformé” ». <sup>122</sup> Après le détour métamorphique du personnage

<sup>121</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, II, 228, « Ein Buch für freie Geister », 1878. En langue française : « Parmi les voyageurs, on distinguera cinq degrés : ceux du premier degré : le plus bas sont les gens qui voyagent et sont vus ce faisant ; ils sont proprement menés en voyage, comme aveugles ; les suivants voient réellement le monde eux-mêmes ; les troisièmes tirent de leur vision quelque expérience vécue ; les quatrièmes assimilent le vécu de façon vivante et l'emportent avec eux ; enfin, il y a quelques personnes d'énergie supérieure qui doivent nécessairement, après l'avoir vécu et assimilé, revivre pour finir tout ce qu'elles ont vu en le projetant au-dehors, en actes et en œuvres, dès qu'elles sont revenues chez elles ».

<sup>122</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le prologue de Zarathoustra », 2, Traduction par Henri Albert, Société du Mercure de France, sixième édition, dans les *Œuvres complètes* de Frédéric Nietzsche, vol. 9, 1903, page 8.



conceptuel de Nietzsche, celui-ci redescend des sommets à l'instar du philosophe platonicien qui, après sa rencontre avec le Soleil ou l'idée du Bien en tant que tel, redescend dans la caverne. Entre Zarathoustra et le vieil ermite, il y a contraste entre deux amours. Le sage aime Dieu et la solitude des bois denses, Zarathoustra fait route vers la Vallée parce que confie-t-il : « j'aime les hommes ».

### Voyagenèse : le voyage et son calque

Mais le voyageur authentique va plus loin encore : il ne vit pas seulement les expériences comme des instants privilégiés, intenses et fugaces, qui prennent leur envol au crépuscule telle la chouette de Minerve, il les incorpore pour les inscrire dans la durée d'un périple en tissant entre elles un lien significatif, dessinant l'esquisse d'une mosaïque singulière qui se nourrit, par assimilation, de chacune d'elle.

Le voyageur-créateur prolonge le mouvement géographique du voyage en la dynamique subjective d'une création singulière, il en transfigure l'énergie incorporée, lui donnant l'impulsion procréatrice susceptible de produire un monde. Cette projection au-dehors, c'est la poursuite même du voyage, un voyage non plus dirigé vers une destination déjà là, fixée, en attente, mais en fuite, comme en chantier, scène d'enfantement.

Voyagenèse **-IV-** nomme cette puissance de co-création qui double comme un calque le voyage parcouru, parce qu'elle y met en symphonie les expériences assimilées.

Celles-ci s'entremêlent et parfois se métissent, pour les revivre originalement une seconde fois et d'innombrables fois, à la fois différence et répétition. Le calque n'est pas en effet imitation fidèle, mais une quasi-transparence qui laisse toujours entrevoir autre chose. Voyagenèse signifie en même temps voyage original, et au sens artistique : sa mise en œuvre.

L'on pense à l'*Usage du monde* de Nicolas Bouvier, sa narration rythmée qui accentue les moments d'une aventure pour les revivre en récit et en émotion, l'œuvre initiée est empreinte d'une constellation d'enfance, présence neuve et génératrice. Par-delà le voyage même.

L'on pense surtout au voyage de jeunesse d'Ernesto Guevara qui est davantage qu'une simple rencontre avec le monde. Sa mise en récit, *Voyage en motocyclette*, en dépeint le réel dominant, non pour en appréhender les mille détails, mais pour subjectiver le monde dans un devenir-trans. La figure du gambade che guévarien (1.) rencontre celle de la *beat generation* et de son œuvre captivante : *On the Road* de Jack Kerouac (2.), à la suite du bourlingueur Blaise Cendrars (3.) et sa vitesse hallucinogène. Voyagenèses de ces figures croisées qui font s'effondrer par leurs mille folies, les remparts flamboyants du monde.

### 3) Modèle révolutionnaire du gambade che guévarien : triple voyagenèse

Le première fugue d'Ernesto Guevara (« *era una simple fuga* ») c'est d'abord l'expérience d'un distancement, géographique et affectif, notamment à l'endroit de Chinchilla son amante<sup>123</sup> ; c'est également la rencontre du genre humain dans son dénuement et son exploitation quotidienne, laquelle rencontre aboutit à la création d'une altérité, « *el hombre nuevo* ». Voici la figure vivante d'une voyagenèse à trois visages.

---

<sup>123</sup> « *No puedo sacrificar mi libertad interior por vos y yo soy lo más importante que hay en el mundo* ».



### Itinéraire du premier voyage d'Ernesto Guevara et Alberto Granado <sup>124</sup>

« *Nuestra bohemia sin excusas* »<sup>125</sup>, pour reprendre le regard que porte Ernesto Guevara sur sa propre existence, s'initie comme une quête de l'alternative, à l'affût « *de los nuevos horizontes buscados, libres de las trabas de la "civilización"* (des nouveaux horizons cherchés, libres des pièges de la "civilisation") ».<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Ernesto Guevara, *Diarios de motocicleta, Notas por un viaje en América latina*, La Havana, Cuba, ISBN 950-49-1202-8, p. 24.

<sup>125</sup> « Notre inexcusable vie de bohème », au début du chapitre « *Hasta romper el Último vínculo* »

<sup>126</sup> Ernesto Guevara, *Voyage à motocyclette, Mille et une nuits*, 2003, page 24.

La première itinérance d'Ernesto Che Guevara dans son *Voyage à Motocyclette*

Par cette aventure initiatique se dessine un triple voyage : le voyage imaginaire sous un premier rapport, est la projection d'une subjectivité hors d'un territoire, universitaire et plus généralement argentin, tournée vers un ailleurs insaisissable. Les mots sont investis d'une dimension sinon magique, du moins invocatrice, telle l'expression « mers tropicales » ou les charmes d'une « Asie » enchanteresse : « *por los caminos del ensueño llegamos a remotos Países, navegamos por los mares tropicales y visitamos toda el Asia* (portés par notre rêverie, nous sommes arrivés dans de lointains pays, nous avons navigué sur des mers tropicales et visité toute l'Asie) ». <sup>127</sup>

Or l'imagination errante porte moins sur des espaces réels que le voyageur voudrait découvrir que sur des lieux de nulle part, ou plutôt des non-lieux, sur lesquels Ernesto projette une forme d'idéal du moi : imaginer son voyage en effet, c'est créer une itinération dont il est précisément le narrateur, par-là susciter la transfiguration d'un désir : « *respirábamos más libremente un aire más liviano que venía de allá, de la aventura. Países remotos, hechos heroicos, mujeres bonitas, pasaban en círculo por nuestra imaginación turbulenta* (nous respirions plus librement un air léger qui venait de là-bas, de l'aventure. Des pays lointains, des faits héroïques, de jolies femmes défilaient dans notre imagination débordante.) » (*Ibid.*, p. 22).

Soulignons deux aspects : la rencontre est toujours de l'ordre du fantasme. L'ailleurs n'a rien de proprement réel, il décrit chez Ernesto Guevara l'horizon d'un appel – celui des gens oubliés, celui de la révolte – auquel il doit répondre.

Voyagenèse interne, l'imagination -a- ne précède pas seulement le voyage en tant que tel, elle le double d'une aventure parallèle en s'inspirant de la grâce des rencontres et des lieux, en particulier l'île de Pâques au Chili, laquelle captive la rêverie des voyageurs argentins : « *La imaginación detiene su vuelo ascendente y que va dando vueltas en torno a ella* (L'imagination suspend son vol et se met à tourner autour d'elle) ». <sup>128</sup>

Elle reprend son envol, au final, lors de la mise en récit du *Voyage à motocyclette*. Le périple se poursuit dans et par l'écriture : la narrativisation d'un art de voyager suppose des réécritures, l'élection des épisodes marquants, c'est le voyage d'après le voyage. C'est aussi la voyagenèse

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 60.

d'une amitié consolidée entre Alberto et Ernesto qui se vivent, s'engueulent, se réconfortent. Seconde voyagenèse, externe **-b-** : sa mise en intrigue littéraire.

*No es esto el relato de hazañas impresionantes... es un trozo de dos vidas tomadas en un momento en que cursaron juntas un determinado trecho, con identidad de aspiraciones y conjunción de ensueños. Un hombre en nueve meses de su vida puede pensar en muchas cosas que van de la más elevada especulación filosófica al rastrero anhelo de un plato de sopa.*<sup>129</sup>

Si le voyage raconté n'est pas le calque du voyage vécu, c'est bien l'imagination qui en permet la mise en œuvre : car l'unité du récit ne vise pas uniquement à fixer des vertiges, elle engage une aventure nouvelle par le bouillonnement littéraire des êtres et des destins.

### Vers une subjectivation prolétarienne

Subjectivité métamorphique, le voyageur n'est plus le même, il se transforme à même le périple et le récit qui en est le prolongement : « *El personaje que escribió estas notas murió al pisar de nuevo tierra Argentina, el que las ordena y pule, "yo", no soy "yo" ; por lo menos no soy el mismo yo interior ; por ese vagar sin rumbo por nuestra mayúscula América me ha cambiado más de lo que creí* (le personnage qui a écrit ces notes est mort en foulant à nouveau le sol argentin, celui qui les met en ordre et les polit, ce « moi » n'est pas lui. Du moins il ne s'agit pas du même « moi » intérieur. Cette errance sans but à travers notre « Amérique Majuscule » m'a changé davantage que je ne le croyais) ». <sup>130</sup>

Le triple voyage, imaginaire, littéraire et vécu, opère, davantage qu'une rencontre de l'autre et de soi, la création subjective qui consiste à faire œuvre de soi-même, itinérance de soi à soi, perte et altération de soi, c'est le voyage dans le voyage **-c-**. Voyage intérieur : l'ensemble du livre raconte le périple d'une amitié, entre Ernesto et Alberto, dans le devenir commun d'une

<sup>129</sup> *Ibid.*, page 11. En langue française : « Ce qui suit n'est pas le récit d'exploit fabuleux... c'est un fragment de nos vies parallèles, au temps où nous parcourions ensemble un même bout de chemin, dans une communauté d'aspirations et de rêves. En neuf mois, bien des choses peuvent venir à l'esprit d'un homme, de la spéculation philosophique la plus élevée à l'envie terre à terre d'une assiette de soupe ».

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 11.

subjectivation révolutionnaire. Le style de voyage appelle à une prolétarianisation des voyageurs, qui deviennent transclasses, pour reprendre le concept heuristique de Chantal Jaquet<sup>131</sup> – les deux amis changent progressivement de catégorie sociale ; en cela leur voyage fait rupture :

*Pertenecíamos a la rancia aristocracia “vagueril” y traíamos la tarjeta de presentación de nuestros títulos que impresionaban inmejorablemente. Ahora no, ya no éramos mas que dos linyeras con el “mono” a cuestras y con toda la mugre del camino condensada en los mamelucos.*<sup>132</sup>

Voyager en grande itinérance, c'est faire ainsi l'expérience prolétarienne du dénuement matériel, de la fatigue extrême du corps et de cette incertitude existentielle qui préside à nos vies. Il y a comme l'expression d'une précarité vagabonde et le refus corrélatif de la sédentarité bourgeoise ; Ernesto commente à sa mère dans l'une de ses lettres de Colombie : « ce n'est pas que nous soyons si fauchés que ça, mais pour des *mochileros* de notre espèce, plutôt mourir que de payer le confort bourgeois d'une pension de famille ». <sup>133</sup> L'Amérique Majuscule est le lieu de transit vers une autre vision du monde où l'on respire une odeur de révolution.

Le discours d'Ernesto Guevara à *Iquitos*, au crépuscule de son aventure péruvienne, témoigne de cette puissance sauvage de la révolte qui met l'imagination au pouvoir. Ce sont également deux rencontres significatives, celles des ouvriers chiliens et du prophète marxiste de Caracas<sup>134</sup> qui permettent au jeune Ernesto d'affûter ses intuitions d'homme révolté, « *listo a la pelea y preparo mi ser como a un sagrado recinto para que en él resuene con vibraciones nuevas y nuevas esperanzas el aullido bestial del proletariado triunfante* (prêt à la bataille, et je prépare mon être comme une enceinte sacrée pour qu'y résonne, avec de nouvelles vibrations et de nouveaux espoirs, le hurlement bestial du prolétariat triomphant) ». <sup>135</sup>

### La révolte créatrice

<sup>131</sup> Chantal Jaquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

<sup>132</sup> Ernesto Guevara, *op. cit.*, page 58. En langue française : « nous appartenions à la vieille aristocratie errante et nous arborions, comme une carte de visite, nos diplômes qui faisaient une énorme impression. Maintenant c'était fini. Nous n'étions plus que deux clochards avec nos sacs à dos. » Cf. « Notre vie, pendant ces quinze jours, n'a jamais perdu ce côté « clodo » qui fut le sien tout au long du voyage » (page 120).

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 186. *Lettre de Colombie* à sa mère, envoyée le 6 juillet 1952 de Santa Fe de Bogotá.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 178. « Il laissa tomber, avec son rire d'enfant espiègle qui l'accompagnait toujours et accentuait la disparité de ses quatre incisives antérieures, la phrase suivante : “L'avenir appartient au peuple qui, pas à pas ou d'un seul coup, va conquérir le pouvoir, ici et partout sur la terre” ».

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 179.

Pourquoi voyager encore ? Pour vivre hors d'un monde dérisoire et appeler à la formation de l'homme nouveau, contemporain et acteur de la transformation du réel.<sup>136</sup>

Double création : celle de cette « communauté d'aspirations et de rêves » qu'il tisse tout au long du périple, celle de l'*hombre nuevo* qu'il fait advenir en lui et hors de lui. Triple voyagenèse, qui prend sa source dans celle de l'imagination :

1. voyagenèse de l'écriture militante du récit de voyage (genèse d'un voyage littéraire),
2. voyagenèse comme cheminement d'une subjectivation révoltée (genèse du Che en tant que combattant révolutionnaire) où son amitié avec Alberto devient le modèle utopique d'une amitié entre les peuples,
3. voyagenèse de cet engagement de soi qui fait violence au monde en y imprimant sa marque subjective (genèse d'un *altermonde*, celui de l'homme nouveau).

Les voyages parallèles apparaissent moins comme des voyages stratifiés que précisément enchâssés, ils se répondent les uns les autres.

La voyagenèse naît d'imaginations et de désirs, qui propulsent le sujet et le monde dans un espace de réalisation conjointe -V-. Elle aspire à la rencontre d'une altérité pour dessiner les contours d'une alternative. *Voyage à motocyclette* illustre ainsi cette rencontre d'un moi révolutionnaire qui ouvre précisément à la dimension du possible – c'est-à-dire à la création de soi et de l'autre.<sup>137</sup>

Création sous le signe de la rencontre non plus individuelle ou communautaire, dans un territoire balisé, mais globale, concrète et solidaire, de la condition humaine, comme l'atteste l'expérience chilienne de deux ouvriers communistes qu'Ernesto Guevara relate par ces mots fraternels :

<sup>136</sup> Cf. « Si le communisme ne devait pas conduire à la création d'un homme nouveau, il n'aurait aucun sens ».

<sup>137</sup> Cf. Selon Fidel Castro, Che Guevara aurait proclamé : « *Este tipo de lucha nos da la oportunidad de convertirnos en revolucionarios, el escalón más alto de la especie humana, pero también nos permite graduarnos de hombres* » Il y a une dimension, presque nietzschéenne, qui tend là vers le Surhumain : « la légende de la guérilla grandit à vue d'œil ; nous sommes déjà des surhommes invincibles ».

*El matrimonio aterido, en la noche del desierto, acurrucados uno contra el otro, era una viva representación del proletariado en cualquier parte del mundo. Compartieron con ellos sus mantas, como buenos hijos de San Martín: fue esa una de las veces en que he pasado más frío pero también, en la que me sentí más hermanado con esta para mí extraña especie humana.*<sup>138</sup>

#### 4) La grande révolution des sacs à dos : la *beat generation* et ses gambades

La figure sudaméricaine d'Ernesto Che Guevara rencontre paradoxalement celle des routards – *backpackers* – de la *beat generation* aux Etats-Unis dans les années 50-60 : le voyage *On the road* (Kerouac, 1957), l'exploration de religions orientales, la pratique du jazz, la marijuana ou les orgies homosexuelles constituent autant d'occasions de refuser une société puritaine – tout en enrichissant, à sa manière, *the american dream*. Avènement d'une génération nouvelle.

#### Philosophie de l'autostop

La notion de *beat* renvoie à une double définition : celle d'un état, « être à la rue, battu, écrasé, au bout du rouleau », pour le dire dans les mots de John Clellon Holmes, c'est-à-dire la revendication d'un dénuement matériel volontaire, rébellion face aux injonctions sociales qui placent le salut dans le développement indéfini du capital économique. Les livres endiablés de Jack Kerouac tournent autour de la marginalité, évoquant dans *Les Clochards célestes* (*The Dharma Bums*, 1958) la « grande révolution des sacs à dos » contre la sédentarité luxueuse de la bourgeoisie américaine soumise au despotisme de l'argent. Faire mentir les promesses de la société d'après-guerre.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 72. En langue française : « Ce couple transi et blotti dans la nuit du désert était la vive représentation du prolétariat de n'importe quelle partie du monde. Ils n'avaient pas la moindre couverture pour s'abriter, et nous leur avons donné l'une des nôtres, nous enveloppant tant bien que mal, Alberto et moi, dans celle qui nous restait. C'est l'une des fois où j'ai le plus souffert du froid, mais aussi où je me suis senti davantage fraterniser avec cette espèce humaine, si étrange pour moi ».



A l'instar d'Ernesto Che Guevara, il s'agit de s'affranchir de l'appartenance à une classe sociale et vivre d'amitié et d'eau fraîche : la pratique de l'autostop, laquelle permet de donner au véhicule privé la dimension collective d'un partage, se retrouve autant dans les pérégrinations d'Ernesto et d'Alberto, par exemple de *Tacna* à *Puno* puis de *Puno* à *Cuzco* au Pérou, que dans *On the Road* de Kerouac. Cette pratique est l'occasion, gratuite, de rencontres sous le prisme de la solidarité : elle requiert une marche d'approche (jusqu'à la périphérie des villes, il faut se rendre visible et se placer en des endroits où la voiture peut se garer) doublée d'une patience mise à rude épreuve. Attendre sans faiblir, parfois au soleil ou sous la pluie dans une position paradoxale : car il convient d'être à la fois suffisamment perceptible, si possible dans une ligne droite mais placé où, si possible là encore, les véhicules ne roulent pas trop vite – sinon peu de chances qu'ils s'arrêtent.

L'autostop contraste avec l'immédiateté de la consommation impulsive. Art de la débrouillardise, du danger aussi, l'on ne sait ni quand on sera pris, ni sur qui l'on va tomber, on apprend à ne pas perdre patience, à prendre le temps sans baisser ni les bras, ni le pouce ; mais aussi à éprouver une posture tout aussi paradoxale. L'autostoppeur a d'autant plus de chances qu'on lui accorde place si en un fragment de secondes, il manifeste le prestige de l'aventurier qui capte l'attention et inspire confiance (peu commun de voir des autostoppeurs en veste de costard sur l'autoroute) sans trahir ce petit côté écoeurant, puant et fétide de l'indigent ; art de la parure, il convient en cet entre-deux de faire bonne figure : vadrouilleur mais non clochard.

En miroir à l'aventure initiatique d'Ernesto et d'Alberto, *On the Road* retrace une amitié puissante : « *the riotous odyssey of two American drop-outs, by the drop out who started it all* ». <sup>139</sup> En référence à *La Nausée* de Sartre, nous dirions qu'il s'agit là de se défier d'une trop grande pesanteur de la conscience. Les gambades de la *beat generation* vivent la relève ou la genèse d'un style de vie d'intermittence qui appelle à une génération nouvelle, voyagèneuse d'une quadruple effervescence **-VI-** : d'abord l'effervescence musicale **-a-** par laquelle la conscience s'évanouit, être *beat* signifie « être foutu, à bout de souffle, exténué » mais « *the beat* » (« pulsation ») qualifie aussi le rythme en musique, en particulier dans le jazz. Cette mise en transe par la cadence musicale trouve écho dans l'effervescence même du mouvement **-b-**.

<sup>139</sup> « L'odyssée turbulente de deux marginaux, racontée par le marginal qui a lancé l'aventure ».

Celle des danses et de la rythmique des corps dans l'itinérance : *On the Road* est « la bible du mouvement ». <sup>140</sup> Fulgurance du voyage dans les grands espaces hollywoodiens tels le désert de l'Arizona et les étendues arides au nord du Mexique :

*At dawn my bus was zooming across the Arizona desert - Indio, Ely the Salome (where she danced); the great dry stretches leading to Mexican mountains in the south. Then we swung north to the Arizona mountains, Flagstaff, clifftowns. I had a book with me I stole from a Hollywood stall, « Le Grand Meaulnes » by Alain-Fournier, but I preferred reading the American landscape as we went along. Every bump, rise, and stretch in it mystified my longing. In inky night we crossed New Mexico; at gray dawn it was Dalhart, Texas; in the bleak Sunday afternoon we rode through one Oklahoma flat-town after another; at nightfall it was Kansas.* <sup>141</sup>

On est littéralement pris par une écriture elle-même cadencée, ponctuée par l'abondance des juxtapositions : « *Every bump, rise, and stretch in it mystified my longing. In inky night we crossed New Mexico; at gray dawn it was Dalhart, Texas* ». Récit fascinant, tout entier à son ravissement, la voix d'une génération d'avenir refusant le confinement des villes. Quête identitaire d'une certaine authenticité, presque mystique : *The Dharma Bums*, plus encore que les autres livres de Kerouac, se fait la plume d'un art de vivre à partir du bouddhisme Zen. Les vadrouilleurs incarnent des moines itinérants en quête de pureté, vivant les expérimentations spirituelles jusqu'à l'épreuve de l'illumination, que l'on retrouve dans un autre roman : *Le Vagabond solitaire*. Pour cristalliser son œuvre en une expression, reprenons celle de Kerouac lui-même, ses voyages invitent à parcourir non une carte au trésor, déjà-là, en attente d'un acquéreur, mais la « carte de la création » elle-même. <sup>142</sup>

### Le sexe et la drogue

Troisième effervescence, à deux ou en orgie, celle des *depraved boys and depraved girls* dans une ambiance émancipatrice qui n'est pas sans rappeler celle des amphithéâtres de l'Université de Vincennes en mai 68 : les ballets bleus, les ballets roses – l'effervescence sexuelle -c- :

<sup>140</sup> Hendrik Van Gorp, *Dictionnaire des termes littéraires*, Champion Classiques, 2005, page 62.

<sup>141</sup> Jack Kerouac, *On the road*, Part 1, Chapter 14.

<sup>142</sup> Jack Kerouac, *Big Sur*, Paris, Gallimard, 1979, page 23.

*Eddie was with his girl in a house off Colfax. He wanted to know if I knew where to find work, and I told him to come over, figuring Dean would know. Dean arrived, hurrying, while Major and I were having a hasty breakfast. Dean wouldn't even sit down. «I have a thousand things to do, in fact hardly any time to take you down Camargo, but let's go, man». «Wait for my road buddy Eddie». Major found our hurrying troubles amusing. He'd come to Denver to write leisurely. He treated Dean with extreme deference. Dean paid no attention. Major talked to Dean like this»: Moriarty, what's this I hear about you sleeping with three girls at the same time»? And Dean shuffled on the rug and said, «Oh yes, oh yes, that's the way it goes», and looked at his watch, and Major snuffed down his nose.<sup>143</sup>*

Il y a une dimension jubilatoire certaine, comme « coucher avec trois filles en même temps », une forme de défi qui prône la fidélité sans la possessivité, le déferlement des passions hors de la prison reproductrice du mariage, ce tableau de deux infortunés unis pour faire réciproquement leur malheur (Claude-Adrien Helvétius).

Mais si les femmes sont présentes dans le cercle *beat*, *On the Road* évolue dans un univers très masculin, presque adolescent. A atteindre parfois l'excès d'Alberto et d'Ernesto (la conscience saoulée au *pisco* lors de leur soirée péruvienne près d'Iquitos), les deux *best friends* sur la route de Denver, Sal Paradise et Dean Moriarty, versent dans l'ivresse d'une vie exaltée par l'expérience dissociative de l'alcool et de la drogue, laquelle invite à partir ailleurs, loin de soi-même, *good or bad trip*, contre les ordonnances sociales, médicales. Perdre le contrôle de soi et vivre hors contrôle policier, double voyage frénétique où l'on décolle de soi-même pour déambuler on se sait où, tels nos *two American drop-outs* un soir de démesure. Effervescence alcoolique, voire totalement défoncée -d- :

*South Main Street, where Terry and I took strolls with hot dogs, was a fantastic carnival of lights and wildness. Booted cops frisked people on practically every corner. The beatest characters in the country swarmed on the sidewalks – all of it under those soft Southern California stars that are lost in the brown halo of the huge desert encampment LA really is. You could smell tea, weed, I mean marijuana, floating in the air, together with the chili beans and beer. That grand wild sound of bop floated from beer parlors; it mixed medleys with every kind of cowboy and boogie-woogie in the American night.<sup>144</sup>*

<sup>143</sup> *Id.*, *On the road*, Part 1, chapter 8.

<sup>144</sup> *Ibid.*, chapter 13.

L'expérience de l'enivrement comme celle de la défonce, c'est d'abord l'effondrement d'un monde, l'ordinaire qui s'écroule pour se retrouver dans le flottement « *in the air* » de la création – à la fois littéraire, poétique, philosophique. Imagination au pouvoir, ou contre tout pouvoir, la voyagenèse est expérience trouble ; légère, elle naît de la conscience ivre et créatrice dont le flottement – *floating* dans les airs ou *floaté* à la surface d'une pinte de bière – culmine dans les émanations de la spiritualité zen, que Jack Kerouac pratique telle une drogue. Cette conscience dégagée de la pesanteur des choses, libre comme le cours de la vie qui s'écoule, brise l'épaisseur toxique des carrières sociales, lesquelles rendent addictes à l'argent et dépendantes de leur oligarchie.

Ernesto Che Guevara et Jack Kerouac : deux voix ou deux voies, en faveur de générations nouvelles, « *del hombre nuevo* » et des communautés de *hippies*, deux aventures existentielles à partir d'une amitié et d'un voyage initiatique qui devient terrain d'investigation, d'expérimentation, de création. Ils inaugurent un style de voyageur, au sens nietzschéen, et posent les modèles d'une éducation dissociative par le voyage placée sous le signe de la quadruple effervescence dont nous avons fait écho. Voyages de soi et voyagenèses symphoniques de mondes nouveaux.

### Pédagogie de conversion *versus* éducation métamorphique

Par rapport aux autres modèles de gambade que nous théoriserons par la suite, il est possible de distinguer chez Jack Kerouac comme chez Ernesto Guevara, ce que Didier Moreau modélise comme relevant d'une « pédagogie de la conversion », qui organise un certain discours des Lumières : « l'idée de conversion éducative est la réponse portée par la fin de la modernité au rejet initial de l'Autorité de la Tradition. Elle s'affranchit du passé, puisqu'elle s'oriente vers un futur désirable, et elle privilégie l'instruction des éléments premiers sur la transmission des contenus culturels afin de préparer la conversion de la science ».<sup>145</sup>

<sup>145</sup> Didier Moreau, « Transmission et spectralité : la formation de soi "tout au long de la vie" », dans *Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles*, Paris, 2013.

Il s'agit d'une volte-face à l'encontre des générations antérieures, dont l'obscurantisme selon Kerouac culmine dans la violence extrême de la Seconde Guerre mondiale, pour en venir à s'opposer *manu militari*, sinon par l'insouciance bohème d'une vie à coucher dehors, à cet impérialisme du Capital qui se dresse tel un empire dans un empire.

Orientation nouvelle et radicale, la voyagenèse révolutionnaire du gambade che guévérien liquide, comme le cadavre répugnant d'un animal déchu, « le poids mort du passé au profit de la naissance d'un "homme nouveau" » (Didier Moreau, *Ibid.*), expression que l'on trouve textuellement de la plume d'Ernesto Guevara devenu Che, « *hombre nuevo* ». A l'instar de la conversion de saint Augustin, rayonne dans les *Notas de viaje* un éclat de révélation, notamment dans les toutes dernières pages, prophétiques, où s'écoulent dans « une enceinte sacrée (« *sagrado recinto* ») de nouvelles vibrations et de nouveaux espoirs, le hurlement bestial du prolétariat triomphant ». <sup>146</sup> La dimension inspirée du communisme croise les routes de Kerouac et son exaltation mystique : celle de la pratique du bouddhisme *zen* et l'effervescence sublime du voyage *beat*, déambulant d'alcool, entre belles poitrines et drogues opulentes. Chez Ernesto Guevara, la « défonce » se veut violente, armée, l'effervescence sanglante de la *guerrilla* visant à renverser le pouvoir en son cœur, en en prenant collectivement les rênes. Dans le démonde de Kerouac, la « défonce » se place sous le signe de la non-violence, elle s'affirme comme alternative par le dérèglement déraisonné de tous les sens. Moins coup d'Etat que contrecoup d'un système, la mystique de Kerouac est voyagenèse d'un mode de vie à la périphérie, dans les espaces de liberté qui échappent aux grilles policières.

Pourtant, les voyages d'Ernesto Guevara et Alberto Granado procèdent non directement d'une pédagogie de la conversion, mais plutôt en leur déroulement, d'une éducation métamorphique. S'y opère une « lente transformation de soi, par l'étude des livres et des œuvres, par la découverte de l'étranger et la pratique du voyage » (Didier Moreau, *Ibid.*). La rencontre avec les ouvriers chiliens, l'expérience d'Iquitos, le harcèlement policier en Colombie, et les rencontres au Guatemala puis au Mexique, dont celle de Fidel Castro, démontrent le caractère processuel du devenir-révolutionnaire.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 179.

Ernesto Guevara conjugue la radicalité d'une conversion révolutionnaire de l'humanité, sans patience, tête baissée (comme le décrit Fidel Castro parlant de son ami argentin) avec la lente mutation d'une éducation métamorphique qui fut la sienne, à travers les « spectres » de mille rencontres contemporaines ou passées, comme Marx ou Hegel, et ce jusqu'à sa mort en Bolivie. La *Phénoménologie de l'esprit* traduite en langue espagnole accompagne le révolutionnaire crasseux dans son dernier combat – qui selon Fidel Castro relève d'un véritable suicide – : ultime épreuve dans la jungle bolivienne où Guevara, tel un amateur, campe ostensiblement à même les routes ou près des bases militaires.

La dimension spectrale de l'éducation che guévarienne comporte trois aspects : les rencontres d'abord ; ensuite les grands auteurs qui en nourrissent la doctrine (Hegel, Marx, Lénine) ; enfin, plus globalement tous ceux qui sont morts, victimes de l'impérialisme et au nom de la Révolution : lutter, c'est se battre pour les générations à venir mais aussi dans le sillage des anciens, dont il s'agit d'accomplir la révolte, afin qu'ils ne soient pas morts pour rien, que leur voix/voie ne devienne jamais lettre morte.

### 5) Le bourlingueur

Les figures fulgurantes de Jack Kerouac et Ernesto Che Guevara rencontrent celle de Blaise Cendrars, moins voyageur que bourlingueur. On y retrouve l'effervescence de l'extrême vitesse en tant qu'inductrice d'un rapport schopenhauerien au monde comme volonté et représentation. Dans l'*Homme foudroyé*, Cendrars joue sur le rôle de la vitesse et sa dérivée, l'accélération qui est montée en puissance, celle de son écriture rythmée, bourlingue et étendue comme sur une piste de décollage ; celle de la traversée fulgurante (et mentale) des paysages et des villages, comme s'il voulait s'affranchir de l'espace :

Mais il n'y a pas que l'éloignement pour accentuer ma rupture avec Paris et la rendre sensible. Au début, en 1917, quand je m'éloignais pour cacher ma joie de vivre car mon amour était tel, Raymone, que je craignais de tomber foudroyé, je ne pouvais pas plus loin que la forêt des Landes. Ce n'est que petit à petit et par une longue pratique de l'automobile, au fur et à mesure que les voitures se perfectionnaient et que la route s'améliorait, quand on put enfin faire de la vitesse, de la vitesse pure, que je compris que je me dépouillais insensiblement de tout en fonçant dans l'inconnu car à quoi peut-on comparer la vitesse sinon à la poussée lente de la pensée qui progresse sur un plan métaphysique, pénétrant, isolant, analysant, décomposant tout, réduisant le monde à un petit tas de cendres aérodynamisées (les angles s'usent au

volant de l'esprit !) et reconstruisant magiquement l'univers par une formule fulgurante qui claque entre deux guillemets (comme on bat un record entre deux mises au point), cette illumination qui redonne vie : « Le monde est ma représentation ». <sup>147</sup>

La traversée du monde (distances, espace, temps) l'amène « au cœur du monde », qui est plus un point d'optique sur le monde, un centre autour duquel tourne la grande roue de l'univers :

« Je sais bien que l'on peut faire corps avec son engin et que c'est une douce euphorie, voire une volupté des Dieux, quand on a la sensation physique que les organes de la machine sont une prolongation, un perfectionnement des sens. Mais si le moteur tourne rond qui m'emporte, ma tête ronronne et je n'oublie jamais qu'au volant, je vise le cœur de la solitude, assis dans la joie de la contemplation, le pied sur l'accélérateur. Mes pensées volent » (*Ibid.*). Mais ce cœur de la solitude se trouve en plein cœur de l'humanité, puisqu'il se réjouit de traverser des villes et des villages et de ne pas s'écarter des hommes. La vitesse chez lui, c'est une façon d'incendier le réel, de le sublimer, d'en faire un éblouissement. La fin du texte suggère que la vitesse est pour lui une fulgurance qui est comme un acte d'amour avec l'humanité entière. La « vérité » serait, non pas dans la traversée des apparences (Kundera), mais dans la traversée de l'humble condition humaine, à l'instar d'Ernesto Guevara. C'est le sens du voyage fulgurant, palpitation bourlingue de Cendrars. Voyage et dépouillement. Voyage et cendres. La page suivante du texte évoque par opposition les grandes transhumances saisonnières que forment les bourgeois en vacances pendant leurs congés payés. Et Cendrars dit qu'il a horreur des autostrades (autoroutes) qu'ils empruntent.

Toute voyagenèse s'origine dans la grande traversée incandescente -VII- créatrice d'une série de perspectives sur la métamorphose kafkaïenne du monde, qui devient, comme une cire amorphe, (con)fondue dans la vitesse hallucinante et hallucinogène du bourlingueur. Le propre du voyage chez Cendrars n'est pas seulement la traversée fulgurante à travers dans le silence des grands espaces, mais aussi une certaine mise à distance temporelle par « le don incroyable qu'elle a de vous faire pénétrer sans grand effort dans la peau d'un personnage ». Dans *Bourlinguer*, Cendrars met en résonance le voyage et la lecture, où le lecteur itinérant se distingue par « cet air égaré, à quoi se reconnaissent les esclaves d'une passion et les prisonniers évadés » :

<sup>147</sup> Blaise Cendrars, *L'homme foudroyé*, « Rhapsodies gitanes », éditions Denoël, 1945, page 271.

Un des grands charmes de voyager ce n'est pas tant de se déplacer dans l'espace que de se dépayser dans le temps, de se trouver, par exemple, au hasard d'un incident de route en panne chez les cannibales ou au détour d'une piste dans le désert en rade en plein Moyen Age. Je crois qu'il en va de même pour la lecture, sauf qu'elle est à la disposition de tous, sans dangers physiques immédiats, à la portée d'un valétudinaire et qu'à sa trajectoire encore plus étendue dans le passé et dans l'avenir que le voyage s'ajoute le don incroyable qu'elle a de vous faire pénétrer sans grand effort dans la peau d'un personnage. Mais c'est cette vertu justement qui fausse si facilement la démarche d'un esprit, induit le lecteur invétéré en erreur, le trompe sur lui-même, lui fait perdre pied et lui donne, quand il revient à soi parmi ses semblables, cet air égaré, à quoi se reconnaissent les esclaves d'une passion et les prisonniers évadés : ils n'arrivent plus à s'adapter et la vie libre leur paraît une chose étrangère.<sup>148</sup>



Dans la littérature et le récit de voyage, la mise en signes n'est pas uniquement la trace appauvrie d'une intuition sensible ; elle en est l'âme, le mouvement et la vie, destructrice de ces souvenirs de voyage devenus territoires, appartenant à la dimension d'un passé qui nous précède et nous régit, finitude de cela même qui n'est plus. La voyagenèse engage activement, au sens aristotélicien, un processus d'actualisation du style de voyage, en en brisant dès lors les espaces temporels : un début d'aventure correspondant au départ, puis une succession d'étapes définies, à terme la fin identifiée au retour.

La quadruple effervescence brouille les repères de ce monde-ci, en particulier les territoires temporels que constituent les âges de la vie : ces ensembles catégoriels assignent des places et des rôles à suivre, l'enfant en famille, dans la dépendance de ceux dont il est la descendance. Puis l'adolescent en crise à l'identité métamorphique, pris affectivement dans le triangle des pairs, du lycée et de la famille. Le bébé, le jeune, l'adulte, le majeur, le vieux constituent autant de divisions normatives d'une même humanité et le pouvoir – partout et nulle part, sans lieu et sans attache, échappant à la détermination d'un *topos* – s'assure que chacun remplit, à l'intérieur des digues apposées à son existence, la fonction qui lui est dévolue. Pour la *beat generation*, la jeunesse n'est plus une période de la vie mais un état d'esprit, placé sous le signe de l'effervescence créatrice. Jeunesse est genèse.

<sup>148</sup> Blaise Cendrars, *Bourlinguer*, Paris, Gallimard, 12 juillet 1974.



Contrairement au paradigme des formes successives (ou territorial), le voyage devient formateur non au sens où il apporte extérieurement un enrichissement du sujet ; mais au sens où ce sujet forme, de lui-même, plusieurs voyagenèses qui, par le cheminement et la constitution d'un récit de voyage (comme *On the Road*), d'un engagement politique ou d'une rencontre significative, aient l'ambition de proposer une manière originale de se vivre.

Tel le combat d'Ernesto Che Guevara, c'est en destituant ce monde que l'on se transfigure soi-même.

### Limites du paradigme « territorial »

S'initier à une philosophie de la voyagenèse, c'est d'abord apprécier ce à quoi précisément elle s'oppose : un schéma dualiste, celui du paradigme dit territorial. Ce paradigme, à partir duquel on pense ordinairement le voyage, admet une distinction ontologique entre trois éléments : un sujet qui a son histoire, une intériorité et un corps expressif qui en permet la manifestation ; un monde à connaître, substantiel, étendu, territorialisé ; et le voyage autour de ce monde qui est la mise en rapport dynamique du sujet avec ce qui lui est le plus extérieur. Se dessine par un tel modèle la dualité quasi cartésienne entre une polarité en mouvement, le sujet qui pense, qui marche et qui rencontre ; et un espace à parcourir, objet ou ensemble d'objets donnés, c'est-à-dire une substance étendue, dont je puis retirer quelque bénéfice : en somme un grand livre du monde, susceptible d'études et de lectures, mais dont je serai toujours comme extérieur, étranger, jamais auteur ni co-auteur. C'est-à-dire à la lettre : jamais sujet.

Certes, j'apprends du monde et m'éprouve à son contact, capable d'en déchiffrer quelques langages et d'en décoder les usages : je peux m'y assimiler, y réserver ma place. Le paradigme territorial possède une dimension pratique : voyager consisterait en un certain devenir-adulte, habile à gérer les comptes, à prendre des risques (certains risques), à communiquer en plusieurs langues, à jauger et m'ouvrir aux autres, réagir séance tenante à des situations neuves et multiples. Prendre des initiatives, mais sans ne jamais changer le monde, qui reste tel un astre fixe, un donné autour duquel je gravite. Le sujet, partant, ne se transforme pas en transformant le monde mais en s'adaptant, par simple conformité, à la contingence de son état actuel. Par ce paradigme, l'éducation serait pensée comme acquisition continue de compétences cosmopolites

que le voyage affûte et actualise ; et la subjectivation de l'enfance en chemin vers une adaptation réussie. C'est l'éducation néolibérale par le voyage, dans des sociétés dites de mobilité.

Or, ne retrouvons-nous pas ici, l'énumération des qualités attendues d'un futur *leader*, dominant les gens du terroir ou ces artisans enracinés qui ne connaissent guère, bien qu'investis d'un savoir ancestral, au-delà de leur village libyen et de leur langue locale, laquelle se transmet oralement, s'écrie plus qu'elle ne s'écrit ?

Ce que l'on cultive par ce modèle, pour reprendre l'expression de Francis Bacon : c'est l'art de réussir dans les affaires. S'accommodant du monde tel qu'il est.

Or si l'épreuve du risque, l'initiative et le départ, la réactivité à des situations multiformes s'avèrent de si grande importance, ne serait-il pas finalement plus utile (au lieu de voyager) de créer une entreprise et des emplois, d'y investir son énergie doublée à la fois d'audace et d'imagination, d'y mesurer ses forces et ses limites, de faire preuve d'ouverture, de se connaître et de se transformer par l'aventure même que l'on entreprend ? Dès lors, pourquoi voyager, s'en aller, si loin, fuir comme par lâcheté un foyer, une région, sa patrie ?

L'on connaît la sévère analyse d'Emerson dans *La confiance en soi*, qui n'est pas sans rappeler celle de Sénèque dans l'une de ses *Lettres à Lucilius* :

Voyager est le paradis des sots. Nos premiers voyages nous révèlent combien les lieux sont indifférents. Chez moi je rêve qu'à Naples et à Rome, je pourrai m'enivrer de beauté et perdre ma tristesse. Je fais mes malles, dis au revoir à mes amis, embarque sur la mer, et enfin me réveille à Naples, et là, à mes côtés, se trouve l'austère réalité : le moi triste, implacable, celui-là même que j'avais fui.<sup>149</sup>

Car l'on ne se quitte jamais, nonobstant les paysages qui filent et se défilent. Il y a tout un Rubicon à franchir entre le voyage rêvé, paradis d'espérances cristallisées, et « l'austère réalité » qui indéfiniment nous rattrape. Une lassitude aussi, ou le risque de se faire héler par le confort qu'offre, dans certains pays, un hôtel de luxe où l'on s'installe un temps et duquel, au-delà du délasserement ponctuel, on a du mal à redécoller : « un des pièges du voyage c'est ça, la chambre aux quatre murs où on ne paie pas cher pour s'envoyer en l'air comme chez soi. Alors pas la

<sup>149</sup> Ralph Waldo Emerson, *La Confiance en soi*, Paris, édition Rivages-poche, 2000, p. 120.

peine de partir ». <sup>150</sup>

Hypothèse justement : c'est peut-être moins par un départ géographique que par la *praxis*, la création d'entreprise qui est entreprise de création de soi, pour filer la métaphore, que l'on se met pleinement en acte. La construction subjective s'avère contemporaine de ce que l'on bâtit à partir de soi. Pourquoi partir alors ? Fuir, s'envoler, n'est-ce pas une forme, ou plutôt la métaphore du fait d'avoir à mourir, le départ comme expression du suicide ? Le théâtre d'une certaine mise à mort de soi ?

### Paradigme de voyagenèse versus paradigme territorial

Il faut partir de la dimension authentiquement créatrice du voyage : au paradigme dualiste (ou territorial) qui repose sur l'objectivation, la réification du monde autant que du sujet qui le randonne, le voyageur-révolté, tel Ernesto Che Guevara, fait figure d'alternative. La voyagenèse prend sa source dans une énergie supérieure, à la fois talent, audace, révolte : triple, elle est voyage intime en tant que déplacement de soi à soi, mouvement engagé d'une subjectivation enragée : « l'important c'est le voyage intérieur. Obliger à se cerner soi-même pour s'arracher au néant » (Muriel Cerf, 2008).

Ce que l'on entend ainsi par voyagenèse, n'est autre que la coformation d'une subjectivité-monde. Coformation et non conformation. Car loin de conformer l'enfant au monde saturé, lui donnant les clés de compréhension pour y réussir, l'éducation émancipatrice par le voyage consiste en cette subjectivation artisanale qu'il faut bien appeler transmonde **-VIII-**.

Ces différentes métamorphoses de la subjectivité à travers le voyage, sous l'ombre philosophique de Nietzsche, comprennent six degrés qui décrivent le processus d'accomplissement de soi : la puberté d'une seconde naissance de celui même qui vient au monde.

---

<sup>150</sup> Muriel Cerf, *L'Antivoyage*, op. cit., page 61. Cf. « Ma route romantique et solitaire se transforme en un voyage mijoté, climatisé et décaféiné », témoigne l'auteure à la page 291.

## 6) Les six degrés de l'éducation par le voyage : destination l'enfance

Il est possible de distinguer non pas cinq figures de voyageurs comme l'entreprend Nietzsche mais, par le mouvement d'une ascension progressive, six degrés d'éducation par le voyage, graduellement définis selon les formes de subjectivation qu'elles rendent possible. La première porte sur l'éducation institutionnelle, des voyages organisés aux subjectivités encloses, propédeutique à une philosophie de la première enfance : *infans*. La deuxième est éducation à la prudence (*phronesis*) à partir du voyage empirique, elle prélude à une philosophie de la deuxième enfance : *puer*.

Celle-ci donne lieu, par suite, à une éducation coopérative placée sous le signe des gambades des rues : il s'agit en cette troisième expérience d'une philosophie de l'adolescence en rupture. Cette adolescence aboutit, chemin faisant, à une éducation essentiellement critique, quatrième degré de subjectivation pensé en lien avec le voyage de résistance, éléments pour une philosophie de l'adolescence en lutte. Nous concevrons enfin sous la figure de l'enfant-chercheur et par le détour du voyage intellectuel, une éducation supérieure, *παιδεία*, qui soit *transitio* vers une sagesse adulte, sous le prisme d'un triple mouvement : découvrir, dépasser, s'accomplir.

Par degrés d'éducation, il ne faut surtout pas entendre une accumulation d'étapes successives, organisées dans le temps (mathématique) et l'espace (strié) qui en marqueraient les frontières, de même que les notions « enfance » et « adolescence » ne désignent nullement des moments ou escales de vie, l'existence linéaire d'un être-pour-la-mort ; il s'agit de vivre l'éducation par le voyage en tant qu'augmentation qualitative de la puissance d'agir et même d'une certaine expérience mystique : vivre cet accroissement ontologique de soi qui rende possible différentes manières, intensives et non-positionnelles, d'être au monde. C'est à travers la figure du gambade rêveur, sauvage et mystique que se comprend une philosophie de l'éducation par le voyage qui, si elle s'appuie également sur les voyages scolaires et institutionnels, s'efforce d'aller outre et toujours plus loin, pour partir sur les chemins de sa propre liberté.

### Le modèle de l'enfance rêveuse selon Alain

Le degré dernier d'éducation par le voyage engage un retour, non certes vers un lieu supposé connu, mais bien plutôt vers un paysage de fantaisies : l'enfance comme destination créatrice, l'art de la *repuerecere* qu'Erasmus et Tolstoï érigent en vertu première des maîtres et des précepteurs. Pour le dire dans les mots inspirateurs d'Alain, en voyage ou dans la vie : « les plus belles témérités de l'homme sont la suite des rêveries de l'enfance, je veux que chacun garde en soi comme un trésor cette partie d'enfance qui n'a pas voulu apprendre la ruse. » Spontanéité du rapport au monde, enfance nomme le morceau de vie qui implique fidélité à soi, le trésor prérationnel qui se dérobe au calcul de ce que ses actes rapporteront, à ce qu'en diront les autres : son personnage conceptuel serait le promeneur solitaire plongé dans la quiétude de ses rêveries, en décalage par rapport au monde tel qu'il est.

S'acheminer vers l'enfance, c'est tendre vers un triple modèle de l'enfance philosophique, qui ouvre au concept (ou quasi-concept) de gambade.

Cette analyse marque un rapport de continuité entre l'esprit d'enfance et la noblesse des actions humaines : les « rêveries de l'enfance », loin de n'être que des errements sans objet et sans valeur, des troubles de l'attention qu'il faudrait à ce titre corriger, constituent au contraire le lieu d'un idéal qui oriente les actions de l'enfant vers une fin déterminée, et le pousse avec courage à se dépasser sans cesse. L'enfance n'est donc nullement une erreur, ou un état qu'il faudrait seulement s'efforcer de surmonter :

Rester jeune, c'est refuser de se résigner, c'est garder en soi l'élan qui a porté toute notre enfance. Qui ne sait plus écouter en lui le chant de l'enfance est voué de ce chef à la vieillesse, c'est-à-dire la sécheresse, l'avarice, la pusillanimité, la sclérose. Mais la vieillesse n'est pas fatale ; elle est une défaite dont on est complice, qu'on choisit ; car on se résigne toujours trop vite à la nécessité, on a toujours trop vite fait de transporter la dure expérience des choses dans l'ordre humain, d'adorer « l'ordre établi » comme s'il était le seul possible. L'esprit réactionnaire est moins l'effet de la vieillesse que la cause. Mais l'esprit d'enfance est autre chose que l'infantilisme, qui n'en est que la caricature ; la part de confiance et d'espérance dont témoigne le désir "magique" de l'enfance, la part de générosité et de courage que comportent ses plus folles illusions, voilà ce qu'il faut garder si l'on veut sauver l'homme. L'enfant rêve, s'étonne, joue ; il a des idées ! Notre enfance n'est pas seulement notre passé ; elle est ce qui nous ouvre un avenir, ce qui nous permet de surmonter nos habitudes, notre sérieux, notre fatigue. Cette enfance devient authentique et positive parce qu'on l'assume au lieu de la subir ; on s'approprie son courage, sa fantaisie, son enthousiasme, cet élan humain.<sup>151</sup>

<sup>151</sup> Olivier Reboul, *L'Élan humain ou l'éducation selon Alain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Collection

L'enfance n'est pas rédemptrice d'une humanité sombre et vieillissante, mais le moteur même du progrès humain – ce qu'Olivier Reboul nomme, référant à Bergson, l'élan humain. « Il faut respecter le sérieux de l'enfant ; c'est tout l'avenir humain » revendique Alain dans le premier tome de *Propos d'un Normand* (chapitre LXXVII), et il convient à ce titre d'accorder une attention toute particulière à cet âge de la vie, parce que « tout l'idéal vient d'enfance et s'use à vieillir ».<sup>152</sup>

Cet enthousiasme d'Alain déjà très marqué à l'époque (1885) pour l'enfance, contraste à cet effet avec l'éducation classique et humaniste qu'il subit au quotidien dans son lycée : elle n'accrédite l'enfant d'une valeur qu'en tant que celui-ci est un adulte en devenir. Alain oppose, d'une part, la sincérité inhérente à l'enfance, face aux artifices de l'adulte qui mesure non seulement la portée de ses actions, mais aussi l'effet que ces actions précisément produisent sur les autres et sur le monde. L'auteur des *Propos* met d'autre part en avant la puissance d'audace, l'initiative fonceuse, toujours partante de l'enfance, qui prélude aux « plus belles témérités de l'homme ». Enfance ici ne désigne nullement la petitesse de celui qui vient au monde mais la force qui rêve en grand et qui agit, tête baissée, vers un horizon ouvert à exploration. Elle est culottée, imprudente certes, mais non résignée.

C'est pourquoi Alain dénonce l'état de la « jeunesse mise en prison », où la bêtise constitue une forme d'évasion pour sortir des cercles concentriques du quotidien, avec ses contraintes et ses vicissitudes. Dans son *Journal* en 1938, l'auteur relate le souvenir suivant : « L'abbé Poupard qui, me tenant en punition dans sa chambre, tout à coup venait me regarder, rallumait sa colère et me donnait deux grandes gifles (...) et moi je me vengeais en versant trop d'eau dans le vin de messe. Mais bah il s'en apercevait et ne buvait qu'un demi-calice. Nous étions, il me semble, très Moyen-âge ». Mais au-delà de son caractère strictement anecdotique, cet ensemble de faits semble annoncer la critique d'Alain à l'égard de la future Ecole Républicaine, et plus globalement de toute forme d'enfermement de l'enfant dans des structures déterminées *a priori*.

---

« L'enfant », 1974.

<sup>152</sup> Alain, *Les Dieux*, Gallimard, 1934. Cf. Le brillant commentaire de George Pascal, dans *Alain Educateur*, Paris, PUF, 1964, extrait du chapitre « la mentalité enfantine » : « l'enfance, pourrait-on dire, est, à ses yeux, le premier état de l'homme, dépassé mais conservé, et cela signifie sans doute qu'on ne devient pleinement adulte qu'en cessant d'être enfant, mais aussi qu'il faut se souvenir d'avoir été enfant pour devenir un véritable adulte, que ce constant passage d'enfance à maturité, qui est l'objet de toute éducation, est le propre de l'homme » (page 37). L'adulte n'est pas un état achevé, mais un idéal vers lequel il faut tendre sans cesse.

Cette critique annonce son adhésion nuancée, entre 1907 et 1912, à l'émergence de l'éducation nouvelle : Alain sera alors partisan de l'expression spontanée et de la créativité, contre ce qui précisément étouffe l'émancipation : « Quand les enfants commencent à chanter, on les envoie à l'école, où ils apprennent à parler comme des académiciens (...). Tout l'enseignement travaille à tuer l'improvisation (...) La jeunesse est mise en prison (...). Ceux qui parlent et écrivent sont justement ceux qui n'ont rien à dire ».

Cette dimension, dénoncée dans le *Propos*, II, n°84, du 13 XII 1908, se retrouve dans nombre de ses écrits d'époque : la thèse de la « jeunesse mise en prison » s'explique alors très probablement par le contraste dans sa propre jeunesse entre une enfance vécue en plein air dans le Perche, et son enfermement dans l'école de jeunes garçons et dans le collège Sainte-Catherine, jeunesse marquée par le cachot et la récurrence des punitions, signe d'une discipline étouffante contre l'enfant turbulent qu'il n'a, en philosophe, jamais cessé d'être.

D'où la question que pose Olivier Reboul dans *L'élan humain ou l'éducation selon Alain* :

L'enfance [est-elle] un devenir ou une essence ? Il s'agit d'un état, d'une manière spécifique d'être au monde. On trouve chez Alain une description de l'enfance riche et profonde. (...) Alain semble voir en l'enfance une sorte d'essence, connue *a priori*. [II] tente une analyse eidétique pour constituer l'état d'enfance. Cet état de dépendance et de plasticité renvoie au premier genre de connaissance chez Spinoza. (...) On reconnaît l'animisme de l'enfant, qui traite les choses comme des personnes, le fétichisme, qui considère certains objets comme bienfaisants ou hostiles, accessibles à la prière, le phénoménisme de l'enfant, pour qui le réel est une suite d'apparitions, le syncrétisme, caractère d'une pensée incapable d'analyser, de distinguer. L'enfant est profond psychologue, capable de deviner les autres et de les faire agir avec pénétration. (...) L'enfant qui ne peut rien sur les choses, découvre dès le berceau le pouvoir des signes, pouvoir d'ordre affectif et mimétique : pleurer, crier, rire ont une efficacité mystérieuse mais réelle sur les puissances tutélaires. L'enfant parle bien avant de comprendre ce qu'il dit. Le mot est d'abord un mot de passe. "Il pense d'abord en roi", et manifeste une conduite magique par un perpétuel recours aux signes. L'enfant va de l'abstrait au concret, il part du complexe, du global, du confus : son monde est d'abord un monde où les choses mêmes sont signes ; il part des mots, ces talismans, quitte à mettre des années pour en comprendre le sens ; le verbalisme est inhérent à l'enfance. (...) Celle-ci est un étage de l'homme sur lequel on construit sa vie d'adulte, parfois même contre elle, mais on ne détruit jamais son enfance.<sup>153</sup>

Il conviendra d'interroger au chapitre IV la réalité de cette nature enfantine, la puissance invocatrice des signes et leurs effets sur le monde. Enfance n'est pas un état dépourvu de langage, *infans*, mais force des signes dont on se joue comme autant de formules magiques, lesquelles permettent, en dépit de leur compréhension effective, de faire bouger les choses

<sup>153</sup> Olivier Reboul, *L'Elan humain ou l'éducation selon Alain*, op. cit., Paris, Vrin, 1974.

autour de soi.

### Le modèle de l'enfance sauvage selon Deleuze

Enfance représente ensuite, pour prendre une tonalité deleuzienne, le différent/ciant qui assure la différence de potentiel entre les séries structurées, l'*objet = x* ou la case vide, absolue déprise et perpétuel mouvement entre ces séries, par exemple les institutions éducatives. L'enfance n'a point d'identité – laquelle implique une permanence – ; elle désigne ce nomadisme fuyant et insaisissable, toujours porteur « d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles »<sup>154</sup> ; mais cette eau trouble portée à ébullition, où se déplie une flexibilité errante et élastique, n'a de non-sens que par rapport aux structures formelles qu'elle déstabilise et qu'elle met en mouvement : l'Etat, l'école républicaine, la famille, la patrie. Après Deleuze, Schérer insiste aussi sur ces métamorphoses (kafkaïennes) « qui fournissent la chef de l'être-oiseau ou souris, ou chat ou chien ou léopard, qui peuplent les jeux innocents de l'enfance. Une "innocence" qui a ses trajets propres, hors du corps programmé »<sup>155</sup>, et dont la subjectivation ne se fige jamais en un ensemble de déterminations circonscrites dans les contours d'une forme, *μορφή* ; mais qui est toujours métamorphose, devenir-animal, enfant sauvage – en marge de l'Etat.

Loin du travail de sédimentation et de dénaturation qu'opère la mémoire au cours du temps (strié), ce « bloc d'enfance fonctionne tout autrement : il est la seule vraie vie de l'enfant ; il est déterritorialisant ; il se déplace dans le temps, avec le temps, pour réactiver le désir et en faire proliférer les connexions ; il est intensif, et même dans les plus basses intensités en relance une haute ».<sup>156</sup> Il nomme à la fois cette recherche et cette perpétuelle tension, figure éruptive d'une philosophie elle-même dynamique, turbulente, d'une pensée qui gambade à travers les structures – à l'instar de l'*objet = x* qui circule entre les séries – l'insaisissable petit garnement que l'on n'arrête jamais et qui cabriole de rencontres en rencontres, en dehors de tout cadre

<sup>154</sup> Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », dans François Châtelet, *La Philosophie*, t. 4, Paris, Marabout, 1979, page 327.

<sup>155</sup> René Schérer, Guy Hocquenghem, *Co-ire, album systématique de l'enfance*, dans « Recherche » n° 22, Mai 1976, page 82.

<sup>156</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, page 360.



normatif qui prétendrait en limiter la prolifération et l'extrême effervescence. Le devenir-enfant ne désigne en rien la reconquête d'un état définitivement révolu, mais la figure insaisissable de l'illimité.

### Le modèle de l'enfance mystique selon Jankélévitch

Jankélévitch conserve la dénomination classique d'« esprit d'enfance », qui est légèreté, brise légère, étonnement à l'égard du monde et des autres et de soi-même, et par le regard duquel nous nous rendons sensibles au charme de la vie, cette grâce quasi-divine dont se trouve dépourvue la logique de la métémpirie. Le devenir-enfant est ce qui restitue l'impondérable teneur qualitative des choses ; il existe des « âges spirituels » à franchir, où nous cheminons d'un regard simplement empirique du monde vers une vision métémpirique, puis métalogue, où l'innocence « ultérieure » devient la force même du *quod*, capable de s'unir à l'instant, de s'émerveiller et de créer. L'esprit d'enfance est précisément celui par lequel nous renouons avec l'immédiat – immédiateté post-réflexive – : cette manière d'être de l'innocence qui est à la fois sagesse et vertu.

L'esprit d'enfance chez Vladimir Jankélévitch, par sa légèreté fugitive, se situe en dehors et par-delà toute consistance (seuls les objets possèdent consistance dans l'espace et subsistance dans le temps) ; il renvoie non seulement au regard impondérable du poète, mais également, et indissolublement, à l'expérience mystique qui nous achemine vers le troisième genre de connaissance – la science nesciente du je-ne-sais-quoi :

La vierge Fevronia Mouromskaïa, chez Rimski-Karsakov, a été la sublime incarnation de cette nescience, dont le vrai nom est Innocence ; comme Orphée et François d'Assise, la douce Fevronia est en société avec les hirondelles, les rossignols et les tigres ; rossignolet elle-même, *soloviovchka*, ainsi que le barde Sadko, elle enchante les bêtes féroces et humanise toute la nature sans savoir elle-même comment ni pourquoi... : Fevronia la très pure, la très sage incarne comme ses sœurs l'opération innocente du charme ; le charme est l'opération toute gracieuse, sans complaisance ni ravissement ni retour de réflexion, la force efférente et convertissante que rayonne la douce Fevronia aux cheveux de lin.<sup>157</sup>

<sup>157</sup> Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l'ineffable*, Paris, éditions du Seuil, 1983, page 113.

Ce qui caractérise l'enfance, ce n'est pas une nature, laquelle renverrait au second genre de connaissance (métempirique) chez Jankélévitch, mais « l'opération innocente du charme » qui relève de l'ineffable, telle la musique de Gabriel Fauré. L'enfance n'est pas un état privé de langage, un être *infans* qui devra s'inscrire dans l'ordre du symbolique et de la conceptualisation, la *quiddité* de toute chose, mais ce qui fait enfance, c'est-à-dire la *quoddité* du charme captivant qui se dérobe au langage. Au contraire, ce qui fait l'esprit adulte, rationnel, calculateur, déserté du je-ne-sais-quoi, c'est son inexorable sécheresse. Jankélévitch décrit paradoxalement la rationalité adulte sous le signe d'un manque, lequel s'origine, non dans une carence ontologique, mais dans un excès d'austérité :

[Cette sécheresse de l'esprit naît de] l'insuffisance même d'une logique "trop" impeccable, l'inexplicable malaise où nous laissent, quand la sincérité et l'inspiration et le cœur n'y sont pas, un métier pourtant correct en tous points et une technique irréprochable. (...) Or le charme, la sincérité, et l'inspiration ne sont pas des caractères assignables ou désignables de l'œuvre d'art, mais plutôt le "*divinum quid*" qui seul rend la beauté efficace et convaincante, ou vice versa le *nescioquid* sans lequel une perfection irréprochable en tous points reste dérisoirement sèche, inopérante, inefficace, sans vérité ni force persuasive : car la sincérité est l'effectivité suffisante qui, à elle seule, nous dispenserait de tous les talents.<sup>158</sup>

Le charme du je-ne-sais-quoi est élan de sincérité qui fait surgir l'éclat pénétrant d'une matinée de printemps, contre les catégories qui divisent les hommes, et plus généralement, contre ce qui risque la confortable sédimentation du bourgeois, enraciné dans la constance de ses propriétés. Ce *nescioquid* invite alors à l'éclosion et aux vicissitudes de la vie, contre la monotonie apollinienne de toute philosophie formelle.

Rien n'est plus détestable, aux yeux de Jankélévitch, que la pensée de Leibniz – qui s'attire toutes les critiques dans *Philosophie première* – et ses monades sans fenêtre inlassablement clôturées sur elles-mêmes. Leibniz est un philosophe au balcon, affirme-t-il dans l'un de ses cours sur l'immédiat, car il prend son envol et se met à distance pour mieux se désengager du monde, et s'abstraire de ses exigences.

<sup>158</sup> *Id.*, *Le je-ne-sais-quoi ou le presque-rien*, tome I, Paris, éditions du Seuil, 1980.

Ainsi retrouve-t-on chez Jankélévitch, une rupture avec le formalisme des mathématiques, pour retrouver la dimension d'une expérience originaire et immédiate du monde, comme en voyage, un regard naissant, original, créateur, libéré des chaînes du langage et de l'interprétation, *in-fans* ; celle-là deviendrait la constellation à partir de laquelle se déploie une conception philosophique qui fait rupture avec les systèmes de références modernes (l'être-adulte, l'institution scolaire, le primat de la raison sur l'imagination, la verticalité des relations).<sup>159</sup> Le devenir-enfant, lequel s'exprime par la plume du poète et par l'expérience du je-ne-sais-quoi, désigne l'ouverture mystique qui nous élance dans cette tortueuse élévation au-delà de nous-mêmes. Voyage au sens de la procession plotinienne ou de la célèbre *Anabase* de Xénophon, qui transporte le sujet dans un tout autre ordre des choses, au-delà de l'intelligible lui-même.

Voyage et enfance sont comme frère et sœur, qui s'entremêlent à travers les expériences denses et uniques de notre vie, celles qui expriment « l'incomparable qualitatif du temps ».

---

<sup>159</sup> René Schérer, Guy Hocquenghem, *Co-ire, album systématique de l'enfance*, dans « Recherche » n° 22, Mai 1976, page 135 : « le mot *constellation*, nous l'empruntons à Rilke. Musil et Tournier l'ont également utilisé. Les figures de la *constellation* ne sont ni des fantasmes ni des métaphores. On peut les concevoir comme des paradigmes. Mais ce sont surtout les tenseurs d'un champ de forces. Ou, si l'on veut, les étoiles parmi lesquelles, selon la belle image australienne que rapporte Gezà Roheim, l'enfant prend place dans la *Voie Lactée* » (les auteurs soulignent).



## Troisième chapitre

### III. L'éducation par le voyage accompagné

*« Le seul véritable voyage, le seul bain de Jouvence, ce ne serait pas d'aller vers de nouveaux paysages, mais d'avoir d'autres yeux, de voir l'univers avec les yeux d'un autre, de cent autres. »*

Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*.

### 1) L'éducation par le voyage associatif

Par l'expression « voyage accompagné », on entend d'une part le voyage en groupe, à tout le moins en binôme, accompagné d'un ou de plusieurs responsables, comme le voyage scolaire, mais aussi certaines colonies de vacances (Jean Houssaye, 2009), et même quelques formes de scoutisme.<sup>160</sup> Mais cette première définition se double d'une seconde : il s'agit d'un voyage qui repose sur un dispositif institutionnel, par exemple universitaire ou associatif. La préparation autant que le déroulement du voyage sont accompagnés par une association, telle Zellidja pour les jeunes de seize à vingt ans, un programme comme « Voltaire » ou un dispositif comme Erasmus. L'accompagnement, s'il peut prendre la forme d'un dispositif, est avant tout une relation à soi et aux autres, et de manière privilégiée, à l'égard de celles ou ceux qui nous accompagnent, comme nous le verrons dans le rapport entre l'apprenti lockien et son gouverneur.

Quelles sont les processus de subjectivation de l'enfance et de l'adolescence induits par le voyage accompagné, entendu dans sa double acception ? Le gambade parvient-il chemin faisant à s'affranchir de la tutelle de cet accompagnement pour vivre son propre voyage, ou reproduit-il les schémas institutionnels à l'œuvre dans la famille ou à l'école ?

#### L'exemple associatif de Zellidja

Le voyage, dans sa sinuosité même, est un puzzle humain en mouvement, qui consiste à trouver subjectivement des points d'accord entre diverses réalités existentielles. Dans cette optique, institutionnelle mais non scolaire, les bourses de voyage « Zellidja » sont attribuées, en France, par un jury indépendant, à une centaine de jeunes de seize à vingt ans, partant seul(e) pendant un mois ou deux dans un périple qui tente d'échapper au tourisme massif. Le voyage se tisse autour d'un thème, en rupture avec les schémas dominants, comme en témoigne la redondance de l'idée d'alternative dans leur intitulé même : « la Colombie à travers le regard des artistes alternatifs », « découverte des modes de vie alternatifs au Japon », « les initiatives japonaises face au réchauffement climatique », « à la rencontre des *Guajiros* (Cuba) », « l'influence de la crise sur la culture (Grèce) ». L'adolescent candidat dépose un projet de

<sup>160</sup> Jean Houssaye, « Chapitre 7. Colonies de vacances et vie quotidienne », dans Gilles Brougère et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, « Apprendre », 2009, pp. 93-104.

voyage avec ses enjeux humains, son budget prévisionnel, ses contacts en France et sur place, mais aussi sa philosophie du voyage, ses attentes et l'imaginaire qui lui est associé. Il s'agit de la réalisation historique et contemporaine la plus proche de ce que l'on entend par philosophie de l'éducation par le voyage. C'est un modèle concret de gambadogenèse, d'autant que tout périple donne lieu à voyagenèse externe, que « les Z » doivent créer en voyage ou au retour, sous la forme de reportages, de rapports, de récits, d'interviews. Pour ne pas rester lettres mortes, ces créations sont archivées à la BNF (Gallica), les meilleures font l'objet d'une publication dans une abondante bibliothèque de voyage.<sup>161</sup>

L'association Zellidja, a été créée en 1939 par l'architecte et industriel Jean Walter, en souvenir de son voyage étudiant à vélo, sur plus de six mille kilomètres, jusqu'à Istanbul. Le nom même de l'association fait référence aux mines de Zellidja au Maroc, qui avaient marqué le premier des « Z » lors de son aventure. Sur son modèle, l'initiative, soutenue par le Ministre de l'Éducation nationale, le progressiste Jean Zay, donne l'opportunité de vivre chaque année une expérience d'autonomie similaire.

Cette ébauche de gambadogenèse n'est pas sans susciter quelque réticence : d'abord son caractère fortement sélectif, qui repose sur un jugement de valeur porté sur la solidité d'un projet de voyage *a priori*, limitant par là même sa portée démocratique. Peut-on véritablement faire dépendre le bénéfice retiré d'un voyage de la cohérence d'un projet initial – qui au fond, n'est que projection imaginaire ? Le rapport à la préparation, étudié au premier chapitre, fait question : les voyages d'Ernesto Guevara, Alberto Granado ou Jack Kerouac, portés par les occasions et les vicissitudes, relèvent d'une impréparation assumée. Or tout se passe comme s'il fallait faire, d'entrée de jeu, les preuves d'un certain état d'esprit, alternatif, dans l'expression même du projet ; dans le fait d'anticiper les attentes des examinateurs, et de s'y conformer, ne retrouve-t-on pas, dans le sillage des analyses de Bourdieu, matière à favoriser les candidats pourvus d'un certain capital culturel ? Nous nous interrogeons sur la pertinence à trier des adolescents, qui sont tous candidats à l'autonomie : pourquoi en exclure ? Ce n'est pas parce qu'ils ne savent pas d'emblée ce qu'ils attendent d'un voyage qu'ils ne peuvent *a posteriori* s'y épanouir pleinement. A la limite, un système de tirage au sort apparaîtrait plus équitable.

<sup>161</sup> <https://www.zellidja.com/content/les-ouvrages-zellidja>

La discrimination par l'âge (de seize à vingt ans) s'avère surprenante. Pourquoi en limiter à ce point l'amplitude ? Comment prétendre ouvrir à la diversité du monde avec, d'une part, une telle homogénéité des critères de recrutement, et d'autre part, une forte limitation du voyage dans le temps, à peine un mois ou deux ? Ne se donnant guère le temps de l'immersion culturelle, celui de la patience du regard apposé sur les choses, est-il possible de concevoir une voyagère qui ne soit pas qu'un rapport de surface à ce qui a été (entre)vu ?<sup>162</sup>

## 2) L'éducation familiale par le voyage

Modèles mêlés, croisés, les éducations par le voyage se nourrissent de nombreuses incitations, communautaires, institutionnelles, mais d'abord familiales. Quoique très inégales dans leur répartition, les initiatives de voyages en famille prennent des formes diverses dont certains sites de publication sur internet se font l'écho, tels les « courtiseurs d'horizon ».<sup>163</sup> La belle humeur transparait dans les photos de vie partagée, captation d'existence, les récits d'aventure et les reportages haute définition où chacun donne un peu de soi-même. Le style de voyage reflète un style de vie familiale : le périple se déroule à vélo, en *truck*, en caravane, et s'enrichissent des amis autochtones rencontrés par les parents au cours de précédents voyages.

Long et périlleux, le périple se distingue autant du simple séjour que des « vacances » en famille. S'y joue quelque chose de l'ordre de la transmission générationnelle : les parents initient leur descendance à un mode de vie d'itinérance vécu en leur seconde jeunesse, généralement post-baccalauréat. Modèles de voyageurs et passeurs de vie, les parents offrent un héritage non plus matériel mais existentiel, les enfants marchent dans leurs pas de géant, loin de l'enclos d'une maison et de la routine sédentaire, mais gardant le cadre rassurant et intergénérationnel de la famille. Education transmissive et intensive, entrelacs du macrocosme que le voyage fait collectivement parcourir, l'immensité du monde, et du microcosme familial que ce voyage redéfinit. L'aventure en effet, est une entremetteuse, une médiatrice entre les membres d'une même fratrie, qu'elle renforce en tant qu'elle la confronte, justement, aux

<sup>162</sup> En langue anglaise, le site <https://www.explorica.com/> propose aussi des *Educational trips* vers différentes destinations, comme Cuba ou encore l'Equateur.

<sup>163</sup> Voir les deux excellents sites : [mafamillevoyage.fr](http://mafamillevoyage.fr) & [terredefeu-alaska.com](http://terredefeu-alaska.com)



risques du voyage, qui la met en perpétuel déséquilibre. Que de luttes pour garder l'humeur sereine.

Ce qui se trame pendant ces semaines, ces mois passés en commun, c'est la voyagenèse d'une subjectivation familiale indissoluble, tel un fortin en itinérance qui résiste à tout écueil : c'est l'éducation par le voyage en tant que vie de famille, qui est aussi manière pour les parents de se prémunir contre l'enlissement de la vieillesse, de prolonger l'esprit de jeunesse et faire découvrir à leur progéniture quelque chose d'eux-mêmes, qui les a marqués. Ce qu'il s'agit de découvrir parfois, c'est l'origine même de ces nouveaux-venus, nés d'une aventure ou d'une rencontre en voyage, par exemple avec une voyageuse exquise ou la femme indigène (*la india*) de Maqroll le Gavier. En tant qu'il arrache la famille à son enracinement pétainiste, tout en maintenant une succession éducative (les parents sont passeurs d'aventures), cet art de vivre remet très fortement en cause la distinction entre éducation émancipatrice, créatrice et éducation familiale, traditionnelle. A la fois expérience initiatique et histoire de vie d'itinérance, le périple en famille est occasion de raconter, de raviver des voyages passés, qui ont lien avec ce qui se vit en acte : le voyage familial prolonge les aventures de jeunesse en y incluant les nouvelles générations. Jusqu'au jour où la relation s'inverse : les enfants désormais devenus grands font découvrir eux-mêmes des horizons insoupçonnés à leurs précieux parents. Réversibilité du rapport de transmission.

Le problème est double : son premier aspect réside dans l'interdépendance permanente entre les équipiers d'une même famille ; contrairement à ce que permet théoriquement l'école, il est bien rude pour les enfants de s'émanciper du microcosme familial et, bien qu'invités à donner leur avis, ils peuvent difficilement entendre un autre son de cloche pour prendre de la distance. Famille parfois étouffante, avec ses chamailleries, ses névroses collectives ; surtout, le voyage familial n'offre pas la même disponibilité à autrui que le périple entrepris seul, où l'on est constamment invité chez l'habitant.

Dans un débat récent publié dans *Observer debate*, le philosophe Julian Baggini accuse les parents de mettre leurs enfants déscolarisés dans une forme de danger parce que le voyage en famille serait un moyen pour les “*quasi-criminalise parents*”<sup>164</sup> de garder pour soi et avec soi leurs enfants sans qu'une éducation alternative, dans un lieu qui échappe à l'emprise familiale telle l'école – du moins dans une certaine mesure – ne soit véritablement possible : “*The value of out-of-school learning is real, but often a convenient alibi for selfishness*”. Ces parents, issus

<sup>164</sup> <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/oct/24/should-parents-take-children-on-holiday-term-time>

bien souvent des classes moyennes ou supérieures, manipulent le système en interdisant à leurs enfants de pouvoir s'y insérer et s'y épanouir, pour conserver sur eux une forme de monopole. Julian Baggini évoque les “*genuine cases of hard-pressed families who cannot afford holidays when school's out*”. La séparation de l'enfant avec ses parents, celle que permet justement le départ pour l'école – dans l'attente du bus scolaire ou en cheminant sur les sentiers qui mènent jusqu'aux portes de l'institution – devient plus difficile en voyage. C'est l'une des fonctions dévolues à l'école, notamment au XIX<sup>ème</sup> siècle, celle de rendre possible une forme d'indépendance vis-à-vis du cocon familial. Ce sont alors deux formes d'éducation émancipatrice qui s'opposent – bien qu'elles ne soient pas absolument incompatibles – : celle qui conçoit l'émancipation intellectuelle par l'étude des humanités littéraires et scientifiques enseignées à l'école, et celle qui pense une émancipation par rapport aux contraintes scolaires elles-mêmes, c'est-à-dire à un système où il convient de trouver sa place avant de pouvoir s'insérer dans le grand (dés)ordre de la vie professionnelle.

Sur le site *theguardian.com*, l'on trouve dans cette optique deux témoignages d'enfants en voyage, qu'il est intéressant d'analyser, avant d'appuyer la réflexion sur une étude plus systématique de ces enfants. Lara Pennington-Ellis dit de son voyage en famille : “*I'm loving our intense time together but I'm also missing my personal freedom*” opposant cette socialisation familiale et les moments heureux vécus ensemble, à sa liberté individuelle, puisque tout choix doit être soumis à l'approbation de ses parents, ou par extension, de l'adulte qui l'accompagne. L'avantage néanmoins reste celui de s'affranchir de la dictature des écrans de télévision – là encore dans une certaine mesure – ainsi que le relatent David et ses compagnons : “*To our minds, they are learning in a more interesting way. We don't know if we're right, but it's our gut instinct. We don't have a TV in the van and the boys only have one small box of toys each. We encourage them to spend as much time as possible outside*”.<sup>165</sup>

Le voyage, y compris en famille, est une invitation à prendre le temps d'être dehors, de pouvoir s'étendre dans l'espace, courir, porter son regard au loin, au lieu de s'enfermer dans sa chambre ou de s'affaler sur le canapé familial, à regarder fixement des images télévisuelles, à l'instar des prisonniers contemporains de la caverne de *La République de Platon* pensée par Alain Badiou. La culture du *world-schooling* ou du *road-schooling* oppose une éducation expérientielle et expérimentale en plein air, héritée de Rousseau, à une éducation renfermée qui emprunte davantage aux petites écoles de Port-Royal, dont l'une des activités principales

<sup>165</sup> <https://www.theguardian.com/travel/2016/jan/29/is-world-schooling-kids-selfish-family-travel-edventures>

consiste non dans l'expérimentation mais dans l'introspection. Les *topoi* de l'éducation reflètent les finalités qui lui sont conférées. Nous développerons ces aspects au chapitre IV, où il conviendra de mettre en perspective l'éducation augustinienne et l'éducation rousseauiste.

Concernant l'emprise familiale sur les enfants en voyage, l'on pourrait dès lors, envisager une démultiplication des voyages à l'intérieur même d'une aventure commune : les petits resteraient par exemple avec des amis argentins une semaine, pendant que les parents partiraient à l'assaut des sommets enneigés autour de *Mendoza*. Se séparer un temps pour mieux se retrouver ensuite. Voyages enchevêtrés qui s'enrichissent les uns les autres et permettent à chacun de trouver son rythme.

Il y a un second problème, de nature démocratique, plus difficile à résoudre : très inégalement répartie, socialement marquée, l'éducation familiale par le voyage est réservée à celles et ceux qui en ont les moyens, en particulier les classes moyennes.<sup>166</sup> Ces moyens sont doubles : le temps pour voyager, la possibilité pour chacun(e) de bénéficier d'une année dite sabbatique, mais l'argent aussi : le voyage en famille s'avère bien plus onéreux que l'aventure solitaire sinon collective, où chacun paie sa part. D'où la possibilité de penser une allocation équitable d'itinérance en surcroît aux allocations familiales, ainsi que la généralisation, pour les parents, de la mise en disponibilité professionnelle.

Celle-ci leur permet au retour, de retrouver un poste correspondant à leurs talents, sans avoir ainsi l'appréhension de tout quitter. Ces incitations financières doublées de garanties professionnelles n'ont de sens qu'accompagnées d'une exhortation culturelle : tous les parents ne sont pas voyageurs, nombre de milieux, notamment populaires, en sont largement dépourvus. L'initiative parentale ou associative gagnerait à s'enrichir d'une action, à l'échelle européenne voire internationale, de sensibilisation à l'égard des familles, alors invitées à faire le premier pas. Témoignages vivants, reportages télévisuels, festivals (comme « étonnants voyageurs », qui se déroule en 2018 à Saint-Malo), littérature de jeunesse, mais aussi, la capacitation des enfants (reconnaissance des acquis) ayant entrepris de tels voyages.

Il y a toute une émulation à susciter autour de la gambadogenèse, laquelle ne saurait rester le monopole d'une noblesse d'Etat.

Une telle perspective ne va pas sans susciter quelques inquiétudes : une massification de l'éducation par le voyage ne risquerait-elle pas de niveler les potentialités formatrices d'une

---

<sup>166</sup> Julian Baggini, *Freedom Regained: The Possibility of Free Will*, Granta Books, 2016.

telle aventure de vie ? A l'instar de ce qui se passe, en France, pour l'école de la République, une concentration sur la seule question des moyens ferait perdre de vue la finalité première du voyage et les motifs qui le font précisément entreprendre. Au fond n'est pas Ernesto Che Guevara qui veut, et l'écueil véritable d'une philosophie de l'éducation par le voyage serait d'appeler à son insu, une génération de touristes oisifs, où la vanité du loisir se confondrait avec la *σχολή* véritable.

### Les bénéfices des voyages accompagnés

Dans son article intitulé "*Travel schooling. Helping children learn through travel*", Deborah A. Byrnes montre que déjà en 1998, 16 millions de parents états-uniens "*took their children out of school to take advantage of travel opportunities (...) during the normal academic year*".<sup>167</sup> Ces voyages en famille apparaissent comme des grandes vacances prolongées hors des contraintes du temps – mais aussi hors des concentrations de touristes qui affluent au cours des périodes de vacances scolaires. L'auteure pense le voyage accompagné non comme un ensemble d'*organized tours* temporellement définis et géographiquement cadrés mais toujours en même temps comme *serendipitous travel*, qui donne toute sa place à l'imprévisible, aux événements fortuits du voyage.

*From this experience, I learned that travel schooling takes planning, creativity, hard work, and flexibility, but it can be an invaluable and unforgettable experience for parents and children alike. (...) Travel also may expose children to different forms of transportation, language, food, art, architecture, religion, dress and/or money. Therefore, travel is bound to broaden a child's view of the world. Furthermore, travel invariably provides many opportunities to learn such life skills as problem solving, compromise, teamwork, patience, and flexibility. Travel can produce dramatic changes in an individual's outlook, enhance personal development, and increase cross-cultural understanding and global-mindedness (Kottler, 1998 ; Stitsworth, 1994).*

Sur le plan qualitatif, l'éducation par le voyage en famille forge des souvenirs communs qui viennent s'inscrire dans une histoire familiale. A cet égard, elle participe à la formation d'une mémoire collective de ce qui a été vécu ensemble et que les récits vibrants, les photos partagées permettent de raviver ; ces expériences resserrent les liens, on apprend à se connaître sous un

<sup>167</sup> Deborah A. Byrnes, "*Travel Schooling: Helping Children Learn through Travel*" in *Childhood Education*, 77:6, 2001, pp. 345-350.

autre angle. On apprend aussi à surmonter les crises, puisqu'avec les enfants il est nécessaire de rester unis tout au long du voyage. Cette socialisation familiale trouve son extension sur internet *via* les blogs qui donnent visibilité à ces aventures frénétiques et rendent possible un échange avec d'autres familles, comme l'illustre le site internet *vagabondfamily.org*.<sup>168</sup>

Il devient aisé de se retrouver lors d'une escale, de créer des connections ponctuelles ou pérennes. Chemin faisant, les enfants rencontrent lors de ces *meetings* d'autres gambades, ce qui favorise l'éclosion d'amitiés nouvelles.

Plus que le partage de photos et de *tips* de voyage, il s'agit de former une communauté mondiale autour du partage d'un *lifestyle*. A la croisée des cultures, l'éducation par le voyage "*increase cross-cultural understanding and global-mindedness*" ; Deborah A. Byrnes cite les études de Kottler (1998) et de Stitsworth (1994) mais on peut ajouter, plus récemment, celles de Chieffo (2007)<sup>169</sup> et de Van Hoof (2006)<sup>170</sup>. Lisa Chieffo montre que 85% des jeunes voyageurs apprennent de nouvelles informations sur la dimension politique et sociale des pays traversés et que ces informations portent plus spécifiquement sur la manière de vivre des gens, l'histoire et la géographie. La corrélation entre une certaine forme de *travel learning* et les résultats scolaires a également été mise en évidence :

*Travel was stated as an "essential" part of children's educational experiences by 86% of respondents (n = 425) to a Student and Youth Travel Association (SYTA) (2008) study. The act of traveling was thought to be important to many different subjects. Sixty percent reported a positive impact of travel on their academic experiences, while less than 1% reported a negative impact. Respondents also indicated that more than half of parents perceived a positive change in academic performance after a travel experience, although the sample was not random.*

L'étude publiée par la *Student and Youth Travel Association* (SYTA) porte sur la perception subjective des bénéfices du voyage à l'étranger par les jeunes et leurs parents, de manière déclarative. Sur un plan plus objectif, une étude<sup>171</sup> a analysé comparativement 600 états-uniens dont la moitié avait voyagé plusieurs mois en dehors des USA entre 12 et 19 ans, et 300 qui n'avaient jamais voyagé à l'étranger. Il apparaît que les jeunes voyageurs sont deux fois plus

<sup>168</sup> <http://www.vagabondfamily.org/blog/road-schooling/>

<sup>169</sup> Lisa Chieffo, "*The Freshman Factor: Outcomes of Short-Term Education Abroad Programs on First-Year Students*", Conference Poster and Presentation at NAFSA Conference, Minneapolis, MN, May, 2007.

<sup>170</sup> H. B. Van Hoof, "*Searching for the Holy Grail of International Education: Feedback from Hospitality Management Study Abroad Participants*", *FIU Hospitality Review*, 24 (1): 49-59, 2006.

<sup>171</sup> Explorica, "*Survey Finds That Youth Educational Travel Provides Career Advantages in Tough Economic Times*", Press Release, 2011. <http://www.explorica.com/about-us/press-room.aspx> (accessed May 3, 2012).

nombreux que les autres à trouver “*a college degree or postgraduate work*” (67% contre 34%) ; ils sont plus souvent employés à temps plein (61% contre 40%) et gagnent un meilleur salaire moyen (72300 dollars contre 52200 dollars).<sup>172</sup>

Mais s'il existe bien une corrélation entre éducation par le voyage et salaire ultérieur, cette corrélation a-t-elle valeur de causalité ? Est-ce en raison des voyages qui ont marqué notre jeunesse que nous réussissons mieux professionnellement ? Les causes de ces bénéfices peuvent se trouver plutôt dans le plus haut niveau social et économique de l'environnement familial, de sorte que les enfants de familles aisées auront non seulement davantage d'opportunités de voyager mais aussi davantage d'opportunités professionnelles, une ouverture et une maîtrise des codes du langage permettant de réussir un entretien d'embauche. Aussi, il n'est en rien démontré que l'éducation par le voyage influe sur le niveau (*level*) social des jeunes une fois qu'ils rentrent sur le marché du travail. Si ce sont globalement les mêmes sujets qui voyagent et qui réussissent professionnellement, c'est peut-être en raison d'un environnement social et économique privilégié qui confère aux enfants la capacité à s'adapter à une variété de situations – celles que l'on rencontre autant en voyage que dans la vie professionnelle. C'est pourquoi Matthew J. Stone et James F. Petrick insistent sur le fait suivant :

*There is no conclusive evidence that the benefits attributed to study abroad are the result of (or require) an academic component. Although some studies point to learning benefits directly from the travel component, there has been little effort to segregate the experiences of study abroad to determine how travel impacts learning.*

Ce qui demeure inconnu, c'est la manière dont le voyage, ou plutôt des moments ou événements qui rythment le voyage, suscitent un ensemble d'apprentissages pour le sujet. Par ailleurs, il resterait à déterminer les conditions subjectives pour qu'il y ait effectivement apprentissage et les méthodes pour en mesurer les acquis : “*Regardless of the study sample, it is difficult to measure the effect of any one experience on cognitive gain and educational achievement* (Wanner, 2009).”

<sup>172</sup> Matthew J. Stone, James F. Petrick, “*The Educational Benefits of Travel Experiences: A Literature Review*”, in *Journal of Travel Research*, 52(6), 2013.

Enfin, la qualification du voyage dans les études citées se réduit aux seules considérations de temps (partir quelques mois) et d'espace (partir à l'étranger) sans distinguer entre les différents styles de *travels*, comme si tous les voyages pouvaient produire des effets similaires sur tous les enfants-voyageurs.

Il en résulte certaines limites méthodologiques inhérentes aux études empiriques, qu'elles soient qualitatives ou quantitatives, portant sur les effets de l'éducation par le voyage en terme de subjectivation de l'enfance et de l'adolescence.

### 3) Du voyage scolaire au dispositif Erasmus

Le voyage scolaire comporte trois aspects spécifiques, ce qui le distingue du simple séjour : sous un premier rapport, il suppose une dimension institutionnelle, laquelle définit un triple cadre – juridique, pédagogique, sociologique. Ne part effectivement, en voyage scolaire, qu'un ensemble d'individus d'âge homogène – les enfants, les adolescents – qui vont participer à un parcours commun, accompagnés tout le long d'un second ensemble d'individus, exerçant une même profession et supposés responsables des premiers : ceux-là sont investis d'une fonction de guide, de décision, de contrôle, le cas échéant de communication. Si la notion de voyage scolaire est en cela indissociable de celle de collectivité, elle implique pourtant un *telos*, lequel prend la forme d'un projet pédagogique défini *a priori* : nonobstant les lieux où les enfants sont menés, il s'agit de cultiver des savoirs, des savoir-être et des savoir-faire, susceptibles d'être utilisés au-delà du voyage lui-même.

Dans ce cadre institutionnel, certaines associations telle OVAL organisent des semaines de découverte qui mêlent la démocratisation d'une pratique sportive, le ski, le contact synesthésique avec la nature enneigée et la culture monticole, avec des ateliers d'écriture littéraire à la fois individuels et collectifs, dans l'atmosphère inspiratrice des chalets de montagne boisée. Le délassement créateur de l'après-ski : l'invention vertigineuse de la plume succède aux descentes matinales entre pistes et poudreuse, avant les veillées au crépuscule, la nuit venue. Vitesse du corps en schuss, puis le ski devient plume : c'est la lenteur de l'écriture cantatrice qui glisse d'un mot à l'autre.

Sous un second rapport, le voyage scolaire se distingue de la simple sortie scolaire, qui ne dure au maximum qu'une journée, dès lors que le départ en voyage s'inscrit dans la durée de quelques jours voire de plusieurs semaines : la préparation matérielle, psychologique et pédagogique en est, partant, plus minutieuse ; c'est également la dynamique collective – le rapport aux compagnons de route, conflictuel ou au contraire amical – ainsi que le sentiment de vivre loin de chez soi qui se trouvent, *de facto* renforcés.

Bien que le voyage scolaire puisse être vécu subjectivement, de manière différente selon les individualités qui le vivent, il résulte que pour l'élève ou l'adulte, ce n'est pas tout à fait son voyage mais d'abord celui d'un programme, avec les limites géographiques, mais aussi humaines et morales qu'il prescrit.

C'est le premier risque du voyage scolaire, celui « d'emport[er] avec soi l'institution scolaire française » (Lucette Colin, 2009). Être mené en voyage, ce n'est pas quitter la caverne mais rester à un certain degré tributaire d'une organisation, institutionnelle et plus généralement collective, qui distribue les places et les rôles. De nature encadrée, cette apparence de voyage, qui n'en est que l'ombre projetée sur les parois d'une subjectivité close, exerce sur elle un contrôle dont l'ampleur, plus encore qu'à l'école, n'a d'égale que celui qui régit, en détention, le *panoptique* de Bentham : car le degré de contrôle étant proportionnel à l'abondance des risques dont le cadre scolaire veut prévenir les conséquences et qui sont pourtant le propre du voyage, il en résulte qu'être-en-voyage consiste de manière continue à être-assigné, être-observé, être-objet, au sein d'une gestion du groupe qui est aussi une manipulation des individus.

Comme le montre Véronique Pugibet (2004), l'on quitte ponctuellement ses sœurs et ses pères, la salle de classe et son organisation, le petit hameau et ses charmantes ruelles, mais pour être « placé », en famille d'accueil ou en échange scolaire, replonger ainsi dans une structure urbaine – plus rarement rurale – qui ne diffère en rien de ce que les élèves et les étudiants connaissent déjà, un mode d'existence en miroir du quotidien familial et scolaire.<sup>173</sup> L'organisation de voyage reproduit trop souvent le schéma institutionnel de l'école avec les cours le matin, le retour dans sa famille d'accueil le soir. Pour suivre l'analyse de Lucette Colin

---

<sup>173</sup> Véronique Pugibet, *Se former à l'altérité par le voyage dès l'école*, Paris, L'Harmattan, 2004. Dans la sphère rassurante de l'institution qui délocalise et se relocalise en chaque point signifiant du parcours, les voyageurs se libèrent de l'emploi journalier du temps pour en retrouver matériellement, d'une part, le confort sédentaire, pour en écouter d'autre part, l'ordre des discours et des consignes à suivre ; et s'interdire, enfin, l'oisive flânerie qui désigne l'activité de ce qui est sans pourquoi, tournée vers et reposée sur rien d'autre qu'elle-même.



(2009) : « En ce qui concerne les séjours scolaires, [Véronique Pugibet] souligne que bien souvent ceux-ci sont proches des séjours touristiques classiques où il s'agit de visiter ce qui est digne, culturellement parlant, de l'être. On retrouve là *in fine* le traditionnel voyage de fin d'année ». <sup>174</sup>

Il reste que cette limite est à nuancer pour trois raisons au moins : les voyages à l'étranger permettent de prendre l'air et de sortir, non pas d'un cadre, mais de la « forme scolaire » au sens où l'entend Guy Vincent <sup>175</sup>, que ce soit dans la manière d'apprendre ou dans les modalités d'évaluation des apprentissages. La pratique sous-jacente à l'éducation par le voyage scolaire s'inscrit dans une pédagogie interculturelle, internationale, une pédagogie des passages et des passerelles : « Ce passage de frontières linguistiques, géographiques, culturelles, symboliques, que propose un séjour à l'étranger et qui engage des opérations relevant d'une confrontation du sujet à une altérité exponentielle nous rappelle le sens ancien de la pédagogie dans la *paideia* » (Lucette Colin, *Op. Cit.*). Il relève d'un art libéral qui culmine, ainsi que nous l'analyserons au dernier chapitre de notre recherche doctorale, dans une forme d'unité du savoir, par-delà la division des disciplines et des salles de classe.

C'est pourquoi se joue, dans le voyage scolaire, la continuité d'un apprentissage au lieu d'assister, comme à l'école, à cinquante-cinq minutes d'anglais, qui succèdent à cinquante-cinq minutes de sciences de la vie et de la terre, mais dont on ne comprend ni la cohérence, ni la convergence des enseignements au cours d'une même journée. « J'ai parlé de saturation, saturation de l'apprentissage... C'est comme si [en voyage] on était en cours du moment où on se lève jusqu'au moment où on se couche », relate alors un jeune Voltaire (participant au programme Voltaire). <sup>176</sup>

<sup>174</sup> Lucette Colin, « Chapitre 6. Les séjours à l'étranger : apprendre malgré l'institution scolaire ? », dans Gilles Brougère et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France « Apprendre », 2009, pp. 81-92. Voir aussi Lucette Colin, « Passer les frontières : une éducation tout au long de la vie », dans Lucette Colin, Jean-Louis Le Grand (dirs), *L'éducation tout au long de la vie*, Paris, Anthropos-Economica, 2008, page 61.

<sup>175</sup> Guy Vincent (dir.), *L'éducation prisonnière de la forme scolaire ? Scolarisation et socialisation dans les sociétés industrielles*, Presses Universitaires de Lyon, 1994.

<sup>176</sup> Voir Lucette Colin, « Du bon usage des séjours à l'étranger pour les jeunes : une tension entre savoir de et savoir sur », dans *Le Télémaque* (n° 45), 2014/1, pp. 95-121 : « En matière d'échanges individuels, nous avons la formule des Échanges individuels de moyenne durée, à savoir trois mois, avec le programme dit « Sauzay » (1 053 élèves français concernés en 2012) et qui s'adresse aux élèves de la 4<sup>ème</sup> à la 1<sup>ère</sup> ; ainsi que celle des Échanges individuels de longue durée, avec le programme dit « voltaire » de six mois d'immersion en Allemagne en classe de seconde avec accueil du partenaire durant six mois en France en début de classe de 1<sup>ère</sup> (impliquant en 2013, 283 jeunes Français) ».

Dans le voyage, dès lors que l'élève porte une attention soutenue à son environnement et aux personnes qui l'entourent, l'expérience pédagogique est en excès, incessante, mais elle présente une unité sociale et géographique, contrairement à l'éclectisme de l'enseignement scolaire, où l'on commence à peine à s'immerger dans la pratique d'une langue étrangère que la sonnerie qui signale la fin du cours retentit.

Lors d'un échange scolaire, les élèves découvrent aussi l'école de l'autre qu'ils ne manquent pas de comparer à la leur, comme en témoignent deux jeunes filles tout juste revenues d'Allemagne, que Lucette Colin a rencontrées :

Les jeunes lycéens français découvrent en effet une autre temporalité de la vie scolaire qui fait rupture avec ce qu'ils vivent en France. Ce budget temps qui leur est ici accordé est par certains appréhendé comme un temps libéré, synonyme de liberté qui permet de s'accomplir en tant que jeune dans des activités spécifiques différentes de celles liées aux études. « Ici, on existe comme jeune, on peut vivre une vie de jeune, en France on ne peut pas », nous disait ainsi une jeune fille. Cette socialisation possible échappant au contrôle de l'institution scolaire est, de plus, renforcée par la liberté de mouvement liée à des réseaux de transport qui permettent une plus grande autonomie par rapport à la famille.<sup>177</sup>

Le voyage scolaire, c'est non seulement une expérience de décentrement par rapport à son être-scolaire mais aussi, plus généralement, un décentrement de soi à soi, même s'il y a lieu de supposer qu'il comporte des conditions subjectives préalables comme une certaine ouverture d'esprit et une réelle disponibilité à l'égard de l'étranger, qui est, en premier rapport, l'étrangeté de la relation à soi. Il reste que le voyage scolaire, quand bien même il y a retour sur l'expérience individuelle et collective vécue par les élèves, apparaît bien souvent comme une parenthèse divertissante dans le parcours scolaire de ces élèves :

Ainsi, ces collégiens revenant de quinze jours émotionnellement éprouvants sont accueillis au sein du collège par une remise au pas (« c'est fini les vacances ») et sont confrontés à un contrôle de connaissances surprise sur une leçon ayant été faite pendant leur absence. Leur expérience ne trouve pas sa place.<sup>178</sup>

<sup>177</sup> *Ibid.*, page 108.

<sup>178</sup> Lucette Colin, « Chapitre 6. Les séjours à l'étranger : apprendre malgré l'institution scolaire ? », dans Gilles Brougère et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, « Apprendre », 2009, pp. 81-92.

Tout se passe comme si l'institution scolaire rejetait dans une certaine mesure les apprentissages et les moments vécus hors de son monde. A tout le moins, son attention ne porte guère sur les formes de socialisation cultivées au cours du voyage, même s'il s'agit d'un échange franco-allemand, comme dans le cas du programme Voltaire. Elle s'intéresse davantage au budget, à la dimension administrative, conséquente, du voyage, à la communication aux familles, primordiale, aux incidents éventuels et aux progrès attestés dans une langue étrangère – par exemple la langue de Goethe.

Enfin les voyages scolaires favorisent des pratiques communicatives, ne serait-ce que pour s'organiser et pour partager, à l'oral, ses expériences. C'est aussi une communication non verbale, qui repose sur l'expression du visage et la posture du corps en voyage. En revanche, la recherche en sciences sociales n'apporte pas de réponse univoque quant à l'usage de la langue étrangère au cours du voyage, parce que les voyageurs se distinguent par leur hétérogénéité. Pour reprendre le questionnement de Marion Perrefort :

« Que savons-nous sur leur comportement langagier en situation de contact avec des natifs, des stratégies communicatives auxquelles ils ont recours, des obstacles auxquels ils sont confrontés ? »<sup>179</sup>

Dans son livre intitulé *Se former à l'altérité par le voyage dès l'école* (Paris, L'Harmattan, 2004), Véronique Pugibet relève que le voyage scolaire reste fidèle à ce qu'elle appelle : « une vision académique du voyage ». Les élèves participent à des visites intelligentes de grands sites qui présentent un lien avec les programmes scolaires, ils ont le sentiment équivoque qu'il y a à la fois une forme d'amusement inhérente au voyage, où ils partagent de fort bons moments et se découvrent autrement, et quelque chose de foncièrement sérieux. Il faut faire silence dans les musées comme dans une salle de cours, et Véronique Pugibet montre que les dissidents qui sont intenable en classe sont les mêmes qui, en voyage, prennent des *selfies* d'eux-mêmes et de leurs amis dans des positions burlesques, sous tous les angles.

Pendant ce temps, les élèves appliqués et impliqués prennent des photographies de ce qui, en raison de leur valeur culturelle, mérite d'être conservé : ils comprennent le sens de la visite de la même manière qu'ils saisissent la signification, sur les bancs de l'école, d'un texte de Victor Hugo ou d'un exercice de géométrie. Ainsi, se recrée au cours du voyage scolaire la polarité entre les bons et les mauvais élèves.

---

<sup>179</sup> Marion Perrefort, *J'aimerais aimer parler allemand*, Paris, Anthropos, 2001, page 1.

Lucette Colin insiste enfin sur la stratégie de canalisation des enfants et des adolescents en voyage pour prévenir d'éventuels conflits entre les groupes et à l'intérieur d'un même groupe. Par cette concentration, ce n'est pas seulement l'initiative individuelle mais la subjectivité même, dans l'activité de son élan créateur, qui se dissout, le voyage scolaire s'inscrivant moins dans la radicalité d'un départ que sur le registre d'une communion. Pour des raisons de sécurité, l'organisation grégaire infantilise l'élève, autant que l'accompagnateur, en ce qu'elle dépossède le voyageur de son propre voyage et désamorce ce que celui-ci comporte d'imprévisible. Le voyageur perd, dans la chaîne continue du périple, ce qui en constitue précisément le sens et la valeur pour chacun. Être-en-voyage comme étranger à soi.

Le voyage scolaire peut être agitation permanente.

Cependant, il introduit un rapport différent, de plus grande proximité, avec les autres élèves et le professeur que l'on découvre sous un nouveau jour : « Le grand rêve des enfants, c'est de partir en voyage avec le professeur ». <sup>180</sup> A cheval entre le cadre scolaire, la surveillance, les consignes, et la vie extra-scolaire, ce voyage fait sortir les personnages référents tels que les professeurs en dehors de leur contexte proprement professionnel. Se fait jour non seulement la renégociation des rapports sociaux, mais aussi une curiosité de voir le professeur et les élèves dans leur rôle, mais hors la classe, de se connaître autrement, de s'apprécier dans une relation de compagnonnage qui reste fondamentalement statutaire mais qui permet, pour chacun, une plus grande latitude.

### Le voyage Erasmus

Le voyage est situé au centre de plusieurs capitaux, qui structurent la formation des élites et qui s'apprennent dès l'enfance pour se poursuivre au moins jusqu'au stage de fin d'étude ; la subjectivation juvénile qui en découle s'appuie sur des réseaux internationalisés. Erasmus en particulier, qui offre la possibilité de vivre une année d'étude ou un semestre dans une université étrangère, vise à faire de la mobilité une constante de la vie des jeunes afin d'acquérir, d'une part, un capital socioculturel européen – en particulier mais non

---

<sup>180</sup> Mme Séjournant, *Cahiers pédagogiques*, 15 avril 1955, page 542.

exclusivement européen – et d'autre part, un état d'esprit qui relève de ce que l'on nomme l'*Europeanizing*.

Quels sont les processus de subjectivation à l'œuvre au cours de l'échange universitaire ?

Reprenons l'analyse de Lucette Colin (2014) : « Si les échanges internationaux impliquent une expérience attisée de la mobilité, cette mobilité est une autre façon de dire que le sujet est confronté dans les opérations qu'il implique son déplacement à une altérité exponentielle : géographique, linguistique, culturelle, symbolique ». Le sujet, passeur de frontières, participe d'une triple mobilité : celle qui le conduit à travers les villes et les pays, une mobilité interne qui consiste à franchir des paliers d'immersion, enfin la mobilité croissante voire exponentielle du monde contemporain. Je (me) bouge précisément parce que « ça » bouge autour de moi. Le dispositif Erasmus aide, dans le sens de l'Équipe Mit, dans *Tourismes 1. Lieux communs*, (Paris, Belin, 2002) à « repousser son horizon personnel d'altérité » pour entrer dans une double stratégie d'accueil de l'étrangeté et d'accommodement vis-à-vis des codes sociaux.

Le dispositif « Erasmus + jeunesse » permet actuellement à des jeunes gens de partir étudier dans une ville européenne à partir de treize ans, avec une structure d'échanges scolaires organisée non plus en semestres mais en trimestres.<sup>181</sup> Il s'agit d'un dispositif qui conjugue éducation formelle – dans un cadre scolaire – et éducation informelle, par laquelle l'adolescent apprend à se débrouiller seul face à des situations inédites. Sophie Bossard (2012) en analyse les caractéristiques par les mots suivants :

L'éducation informelle reposerait donc sur sa dimension éactive, c'est-à-dire relevant de l'initiative du sujet. L'éducation informelle s'ancre dans l'autonomie du sujet qui acquiert ses connaissances parce qu'elles lui sont requises par son vécu. Par exemple, le voyageur développe son sens de l'orientation parce qu'il lui est nécessaire de se repérer pour atteindre son point de chute.<sup>182</sup>

Sophie Bossard fait le lien entre un dispositif, l'*Experiment*, et certaines expériences de voyage, y compris au-delà des échanges universitaires. Donnant toute sa place à l'action (au sens d'Alain), à l'expérience (au sens de Dewey), et à l'initiative individuelle ou collective, ce dispositif s'inscrit dans une démarche héritée des écoles jésuites d'Ignace de Loyola, dans

<sup>181</sup> Voir le site officiel : [erasmusplus-jeunesse.fr](http://erasmusplus-jeunesse.fr) qui en précise la philosophie générale et les modalités pratiques.

<sup>182</sup> Sophie Bossard, « Transmission, entre formalisation et informel en éducation : l'exemple de l'*Experiment* », dans *Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles*, Paris, 2012.

lesquelles les exercices proposés demandent initiative et engagement. L'élève-voyageur jouit de sa liberté à l'intérieur du cadre.<sup>183</sup>

Prenons un second exemple, tiré des séries professionnelles : au titre de leur formation, les apprentis du *Campus* des métiers et de l'artisanat participent graduellement à différents programmes d'échange : *Trans'Europe Centre* est un projet d'une semaine, financé à niveau régional, pour parcourir et s'ouvrir à une grande ville européenne ; *Erasmus Apprentis* est un projet de trois semaines financé par l'Europe, avec deux semaines d'intégration en entreprise ; enfin *Erasmus postapprentissage* offre six mois en entreprise en fin de *cursus*.

Les étudiants des Universités passent quant à eux, un semestre à l'étranger et y valident trente ECTS, avec un réseau d'amis, petit(e) ami(e) et contacts universitaires puis professionnels : « être étudiant Erasmus, c'est d'abord faire un grand pas vers l'autonomie (...) c'est aussi s'adapter à une culture nouvelle, apprendre à maîtriser une autre langue au quotidien, et surtout apprendre à vivre avec des jeunes de toute l'Europe ».<sup>184</sup>

Permettons-nous d'en douter : le « voyage » *via* Erasmus ne relève pas seulement d'une philosophie cosmopolite, d'inspiration kantienne, ni de la confrontation au caractère universel de l'Université ainsi qu'aux particularités locales. Ce dont il s'agit fondamentalement : c'est de circuler de villes polluées en mégapoles industrialisées, dans lesquelles se joue l'homogénéité d'un mode de consommation, loin des expériences communautaires, phalanstériennes et utopiques. Il faudrait dans l'idéal « s'adapter à une culture nouvelle », mais à quel degré de nouveauté Erasmus-Agence Europe Education fait-elle précisément référence ? Et nouvelle par rapport à quelle culture, puisque celle des jeunes gens qui partent est déjà amplement transnationale, à tout le moins européenne ?

Certes, il y a bien un rapport identitaire au langage par lequel l'échange universitaire favorise, voire force la langue maternelle à se lester d'étrangeté en même temps qu'il pousse l'autre langue à se dé-porter dans sa langue maternelle.<sup>185</sup> Et ce bouleversement provoqué dans le rapport à la langue maternelle – qui est également un rapport œdipien à la mère – opère sur un

<sup>183</sup> Voir aussi les deux articles de Gilles Brougère : Gilles Brougère, « Les jeux du formel et de l'informel », dans *Revue française de pédagogie*, n° 160, 2007 ; Gilles Brougère, Hélène Bezille, « De l'usage de la notion d'informel dans le champ de l'éducation », dans *Revue française de pédagogie, Recherche en éducation*, n° 158, 2007.

<sup>184</sup> Erasmus-Agence Europe Education formation-France, « Erasmus ou l'histoire d'un succès européen », 2015.

<sup>185</sup> Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, page 16.

mode inconscient une profonde rupture de la subjectivité avec un cadre de références intériorisées depuis l'enfance.

Mais ce que l'on découvre par les expériences Erasmus ou Socrates, c'est moins l'ouverture à l'autre (autre, qui suppose qu'il y ait alternative) que la standardisation des espaces urbains et l'uniformisation des modes de vie qui s'y exposent. En toute mégapole par exemple, la place de l'enfant dans l'espace public s'affaiblit au profit de sa présence dans les centres commerciaux, lesquels profilèrent au détriment des espaces verdoyants.

Or il s'agit d'observer une réalité processuelle et non un état définitif du monde : si les villes universitaires ne sont pas toutes les mêmes, elles tendent cependant à la normalisation. Phénomène européen, mondial, que l'on retrouve aussi en coordonnées asiatiques : « il faut bien la nommer, toute l'Asie n'aspire qu'à devenir un vaste supermarket, un gigantesque réfrigérateur, une énorme télévision » (Muriel Cerf, *L'Antivoyage*, *op. cit.*, page 111).

Mais le dispositif Erasmus offre malgré tout un nouvel espace de socialisation, à l'écart des parents, des amis, parfois du petit copain ou de la petite copine. C'est un espace de liberté qui s'ouvre avec de nouvelles formes de socialisation, en résidence universitaire, en colocation comme dans *L'Auberge espagnole*. Il peut être vécu comme une transition – tout en gardant le *continuum* des études – mais aussi comme un nouveau départ dans la vie, fait de conquêtes amoureuses, de libertinage et d'apéros entre amis, dans l'incandescence de la jeunesse :

Tout le monde se souvient de ce film [*A nous les petites anglaises !*] où deux jeunes adolescents, après leur échec retentissant au bac, sont envoyés par leurs parents pour un séjour linguistique dans le sud de l'Angleterre. Après le désespoir d'être privés de leurs vacances habituelles à Saint-Tropez, les deux jeunes se consolent bien vite, motivés par les conquêtes féminines qui rythmeront leurs apprentissages. Dans *L'auberge espagnole*, certaines critiques ont bien pointé que Cédric Klapisch se contente de nous débiter les mésaventures d'un jeune dont le seul problème est de sortir totalement de l'adolescence, Erasmus lui servant à régler des problèmes vis-à-vis de sa famille, de son identité, de sa vie sexuelle et de sa copine qu'il laisse à Paris.<sup>186</sup>

Eu égard aux capacités développées au cours de cette expérience de jeunesse, l'éducation par le voyage Erasmus permet l'acquisition d'un référentiel de capitaux, au sens sociologique où l'entend Pierre Bourdieu, capital culturel, économique, linguistique mais aussi « capital

---

<sup>186</sup> Lucette Colin, « Chapitre 6. Les séjours à l'étranger : apprendre malgré l'institution scolaire ? », dans Gilles Brougère et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France « Apprendre », 2009, pp. 81-92.

spatial », pour reprendre l'expression de Jacques Levy, qui distingue le capital spatial de position – lieu précis – et le capital spatial de situation portant sur une aire. Acquérir un ensemble de capitaux revient à adopter un réseau d'*habitus*<sup>187</sup> : une manière d'être dans le monde urbain, une aptitude à se repérer quand on arrive en ville, en en identifiant ses marqueurs. Les marqueurs culturels, commerciaux, les marqueurs de mobilité sont les pièces d'une solide boussole pour s'orienter dans le monde industriel contemporain. Autant de ressources susceptibles d'être mobilisées dans la vie professionnelle, mais dans une totalité qui fait système : le monde saturé de grandes entreprises multinationales, c'est-à-dire, le macrocosme du Marché en tant que dynamique des puissances transfrontalières.

Sans parler de l'effet de « placement » de l'étudiant en famille ou en résidence universitaire, qui le maintient dans un espace de rencontres faisant contenance (rencontres étudiantes, contacts professionnels) au sein d'un monde homogène, à l'abri des pauvres. Marie-José Barbot (2010) qualifie leurs environnements éducatifs comme « des configurations sociopolitiques marquées » par des relations horizontales, notamment dans un réseau ou un ensemble de réseaux d'étudiants, et des rapports hiérarchisés dans l'Université où ils font leurs études.<sup>188</sup>

Au-delà du simple dispositif Erasmus, les nouvelles élites, figures contemporaines des étudiants du Grand Tour de la Renaissance humaniste, partagent une même culture virtuelle de l'éphémère. Manuel Castells (1998) présente ces jeunes privilégiés comme des *globalitains*.

Mi-êtres, mi-flux, ils vivent en vase clos et construisent ainsi sur toute la planète un mode de vie de plus en plus homogène qui transcende les frontières culturelles de toutes les sociétés, fréquentent des hôtels internationaux dont la décoration est partout identique pour se sentir chez eux et partout à l'écart du monde environnant.<sup>189</sup>

L'échange universitaire est le reflet des échanges économiques : le voyage Erasmus y fait figure de transaction, et le voyageur, de missionnaire. La question est la suivante : la formation à et par la mobilité internationale pousse-t-elle à une insertion active dans le monde tel qu'il est, le monde saturé des marchands du temple financier, à la confluence des flux des capitaux qui fluctuent, pour apprendre à se mouvoir dans un monde lui-même en mouvement ; ou bien s'agit-

<sup>187</sup> L'*habitus* nomme, dans le structuralisme de Bourdieu, la « structure structurée prédisposée à fonctionner comme structure structurante » (Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, éditions de Minuit, 1980, page 88).

<sup>188</sup> Marie-José Barbot, « Voyages de formation interculturelle et étonnements », dans *Le Journal des psychologues*, vol. 278, n° 5, 2010, pp. 44-48.

<sup>189</sup> Manuel Castells, *L'ère de l'information*, Paris, Fayard, 1998.



il d'apprendre à le connaître (comme on se doit de connaître son ennemi) pour éviter d'en devenir précisément l'esclave ?

Voilà le cœur du problème : une éducation par le voyage scolaire ou universitaire, qui ne se limite ni à la socialisation des jeunes gens, ni à l'apprentissage des langues, ni à l'adaptation au meilleur des mondes capitalistes, est-elle seulement possible ; quels seraient alors, les processus de subjectivation qui lui sont sous-jacents ?

#### 4) L'élève, précurseur du touriste ?

Deux conceptions philosophiques s'opposent à cet égard, c'est de leur confrontation que nous dégagerons un problème susceptible, dans l'analyse, de nous servir de guide : l'on peut d'abord considérer – position critique (a.) – que cette apparence de voyage, qui coûte chère aux familles et qui n'est que le reflet d'un leurre, prépare les jeunes gens au devenir-touriste et à l'angélisme commercial qui en constitue le produit. Le voyage scolaire ou étudiant fait d'ailleurs lui-même, l'objet de promotions par des agences spécialisées – en situation de concurrence – ; par suite, le lien structurel entre tourisme de masse d'une part, défini comme l'affluence de voyageurs-spectateurs venus jeter un regard sur les mêmes fragments du monde, dans un rapport principalement, mais non exclusivement consumériste à celui-ci, et le voyage scolaire d'autre part, s'illustre par la même dépossession de soi, en tant qu'être-voyagé, confiant à d'autres que l'on appelle voyagistes le soin d'assurer leur placement, leurs déplacements et leur sécurité.

L'élève comme le touriste, dans leur passivité respective, « paient la suppression de ce qui fut pendant des siècles le voyage : la mise à l'épreuve de soi-même face aux hasards de l'horizon et aux incertitudes des rencontres. Pour le voyagé : le monde n'est pas à découvrir, il est seulement à dépenser »<sup>190</sup>. A l'instar du touriste d'occasion qui part faire un tour, dans le temps délimité par un billet de retour, l'élève est placé dans la sujétion des experts, ceux du voyage planifié et sans embuche : pauvre voyage du commis voyageur qui court « une suite de jalons

<sup>190</sup> Jacques Lacarrière, « Voyageurs, voyagés, voyagistes », dans *Le monde de l'Éducation*, mai 1997.

calibrés par agences, ou de modules de folklore »<sup>191</sup> dans l'intermittence d'un temps de vacances – ou d'étude.

Toutefois, dans leur dimension subjective, les étudiants-voyageurs prennent parfois conscience de la différence entre le véritable voyage et le simple tourisme. Sophie Bossard (2012) rapporte par exemple le témoignage de Maël, de Juliette, de Marc et de Cyprien, en ces mots :

« On passe (...) de vacancier à voyageur, quoi, et on a tous trouvé que l'état d'esprit n'est pas du tout le même, vacanciers, on est plus là à vouloir tout faire rapidement, à vouloir en voir un maximum, et voyageur, on est beaucoup plus dans l'état d'esprit de « j'ai le temps », « je fais ce qui me plaît, si ça ça me plaît, je fais ça » « quand j'en ai marre, je m'en vais, si je suis bien là, je reste là » et voilà, pas de contraintes. » (Maël)

« C'est comme si on recommençait à zéro (...) j'ai envie de montrer autre chose de moi, voir ce que je suis capable de faire. » (Juliette)

« Je ne pense pas qu'on revienne différent, moi je ne pense pas qu'il y ait une rupture, pour moi, c'est une continuité, c'est juste que ça accélère les choses quoi ! (...) on n'a pas changé, on a évolué (...) On n'est pas revenu un autre, on n'est pas un autre, on est toujours le même mais on voit les choses d'une façon différente. » (Marc)

« Durant ce premier mois, j'aurais eu le sentiment de repasser par tous les stades de la croissance : je me suis senti clairement enfant à l'arrivée, portant un regard neuf sur tout, mais surtout étant faible et incapable de me débrouiller seul pour quoi que ce soit dans un univers qui me dépassait. Je me sens aujourd'hui sur la fin de l'adolescence : je comprends un peu plus ce monde, mais j'ai toujours du mal à dire ce que je ressens aux locaux qui me sont proches. Et puis je suis en révolte intérieure contre tout ce que je perçois ici d'injuste, sans avoir suffisamment de finesse pour démêler le culturel de la vraie injustice. » (Cyprien)

Les étudiants interrogés oscillent entre l'expression d'une certaine continuité subjective (Marc), même si l'engagement dans un voyage peut faire évoluer le regard que l'on porte sur les choses, et la dimension de renouveau, de renaissance associée au départ (« C'est comme si on recommençait à zéro », témoigne Juliette). Le parcours du voyage apparaît comme un reparcours de soi-même, de l'enfance qui vient au monde à l'adolescence qui se révolte contre son injustice (Cyprien).

Mais il peut s'agir aussi d'un voyage qui présente un certain type de contenu, lequel garantit un périmètre d'incertitude restreint mais dont le cadre fait contenant ; beaucoup de jérémiades, voyage fastidieux, prévisible, « tout compris », désespérant et sans inadvertance, comme en

<sup>191</sup> Laurence Cornu, « Voyage et formation : traversées, passages, passations. Petite phénoménologie poétique et anthropologique du voyage », dans *L'Éducation permanente*, n° 211, 2017, page 11.

témoigne l'ironie de George Sand au milieu de sa *Lettre d'un voyageur* : « Ô vous que j'ai méconnus, et vers qui je m'incline en ce jour ! ô commis voyageurs ! je proteste que vous êtes fort ennuyeux, et que le bel-esprit déborde en vous d'une manière désespérante ». Le problème consiste alors à donner à l'élève ou étudiant, quelque idée fausse du voyage véritable, loin de ses détours et de ses vicissitudes, car l'invitant à se laisser porter – ou s'exporter – par la logique du groupe qui prélude à long terme, à la formation aux touristes d'avenir.

Que ce soit par plaisir ou par nécessité, on ne voyage plus aujourd'hui comme au temps de Stendhal ou de Valéry Larbaud. Ce qui, il y a un demi-siècle encore, restait une aventure, le plus souvent individuelle, est devenu de nos jours une entreprise collective, un déplacement organisé. On part en groupe – pour ne pas dire en troupe – dès qu'il s'agit d'occuper le temps libre des loisirs.<sup>192</sup>

A quelles conditions le voyage scolaire ou universitaire constitue-t-il, non un prélude aux camps de réfugiés touristiques qui se mettent en travers du monde, mais plutôt une propédeutique au voyage le plus instructif ?

### Voyagenèse du désir

Après la position critique, il convient d'analyser une hypothèse de nature psychanalytique (**b.**). Le voyage scolaire peut être une propédeutique à de futurs grands voyages, la frustration même qu'il suscite, le sentiment d'avoir si peu vu, de ne pouvoir flâner les lieux. Les rencontres avec les autochtones, d'une part, ne sont que des ébauches fugitives, une esquisse de quatre-vingt secondes dans le firmament de l'éternité, car le groupe scolaire rappelle à l'ordre et au départ celui même qui se complait à savourer du regard une fille étrangère (étrangère au groupe), échanger en secret quelques mots. – « Allez, on y va » tanguent l'accompagnateur pressé et les élèves qui s'ennuient. Or ni l'amitié, ni l'amour ni la flânerie, ne sont durablement possibles en voyage scolaire, de même que le sexe y est exclu. Ce n'est plus le cas pour l'étudiant en échange universitaire, même si les relations ont globalement lieu entre jeunes de catégories sociales équivalentes.

Dans le voyage de groupes scolaires s'éprouvent souvent le sentiment d'être de passage, toujours virtuellement en retard, le sentiment d'autre part d'avoir si peu vu, ne n'avoir pu aller

<sup>192</sup> Jacques Lacarrière, « Que reste-t-il de nos voyages ? », dans *Le Monde*, 2, n° 182,11 août 2007.

où bon nous semble, sur la cime qui se dresse là-bas ou à la cérémonie indigène que l'on distingue, un peu rapidement, au pied de cette immense colline ; cependant il reste possible de traverser, éventuellement d'entrevoir une dimension du monde. Cette traversée-là, aussi fugace soit-elle, électrise l'imagination qui s'abreuve, loin des codes institutionnels, de petites impressions ponctuelles laissant place aux doutes et aux rêveries : « Hâtons-nous donc de quitter Constance avant qu'il fasse jour, et conservons du moins un doute sur tout cela, avec l'espoir que des voyageurs moins sévères pourront nous dire plus tard : « Mais vous avez passé trop vite ! mais vous n'avez rien vu ! » Aussi bien, c'est une impression douloureuse, à mesure qu'on va plus loin, de perdre, ville à ville et pays à pays, tout ce bel univers qu'on s'est créé jeune, par les lectures, par les tableaux et par les rêves. Le monde qui se compose ainsi dans la tête des enfants est si riche et si beau, qu'on ne sait s'il est le résultat exagéré d'idées apprises, ou si c'est un ressouvenir d'une existence antérieure et la géographie magique d'une planète inconnue ». <sup>193</sup>

Ne pas aller au fond de son voyage, c'est laisser l'imagination prendre le relais : inventer en voyage et après le voyage la « géographie magique » des lieux et filles que l'on a fugitivement entrevus, moins par le « ressouvenir d'une existence antérieure » qui impliquerait anamnèse – comme le conçoit Platon dans *Le Phèdre* – que par la machine productrice de désirs qui se portent sur ces lieux et ces êtres. La rencontre la plus marquante peut être en même temps la plus fulgurante, les monts qui nous enchantent sont parfois ceux que l'on admire à distance et en silence, sans pouvoir les gravir : sentiment d'incomplétude du voyage scolaire qui ouvre un horizon pour l'avenir, à partir d'esquisses des lieux traversés où « il me faudra revenir ». Susciter le désir là où l'on m'a interdit la jouissance. Voyage scolaire : à la fois l'initiation et l'envers du voyage véritable.

### Le voyage par procuration : figures du voyageur et du voyagé

<sup>193</sup> Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, dans les *Œuvres*, II, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, éditions Gallimard, 1961, page 19.

Il s'agit d'ouvrir la réflexion à l'ensemble de ce que nous nous proposons d'appeler : « voyage par procuration », c'est-à-dire celui dont on délègue, à d'autres gens en raison de leur expertise supposée, la responsabilité d'en décider le parcours. Ainsi en va-t-il du voyage scolaire mais plus globalement encore du voyage organisé, dont je suis davantage l'objet que l'auteur. Jacques Lacarrière utilise la notion de « voyagés » pour dépeindre la figure passive des « aventuriers du monde moderne, ces fonctionnaires oisifs de la civilisation des loisirs, qui constituent aujourd'hui le contingent le plus nombreux de ceux qui se déplacent »<sup>194</sup>, désinvestis de leur propre voyage en tant que processus fondamentalement créateur. Ainsi se distinguent-ils, non seulement des voyagistes (l'agence de voyage, l'expert ou le guide) mais aussi des voyageurs (qui se déplacent par nécessité, sinon professionnelle, à tout le moins matérielle) et plus encore du voyageur nietzschéen, qui tire de son périple matière à création de soi, c'est-à-dire au fond : une invite à se créer liberté.<sup>195</sup>

Mais existe-t-il véritablement, en voyage, une différence de nature indiscutable entre de telles postures ? Le personnage Sal Paradise, l'*alter ego* de Jack Kerouac dans son récit de voyage, *On the Road*, métisse les postures de voyageur et passe à tour de rôle d'un style à l'autre. Il apprend la débrouille dans une aventure où peu d'événements s'avèrent prévisibles, au gré des péripéties et d'une quête identitaire qui oscille entre exaltation et perdition :

Je m'éveillai quand le soleil se mit à rougeoier ; et ce fut la seule fois de ma vie qu'aussi nettement, moment étrange entre tous, je ne sus plus qui j'étais - j'étais loin de chez moi, obsédé et épuisé par le voyage, dans une chambre d'hôtel minable que je n'avais jamais vue, écoutant le chuintement de la vapeur au-dehors, et les grincements des vieilles boiseries de l'hôtel, et des pas au-dessus de ma tête, et toutes sortes de bruits sinistres ; je regardai le haut plafond craquelé et réellement je ne sus plus qui j'étais pendant près de quinze étranges secondes. Je n'étais pas épouvanté ; j'étais, simplement quelqu'un d'autre, un étranger, et ma vie entière était une vie magique, *la vie d'un spectre*.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Jacques Lacarrière , « Voyageurs, voyagés, voyagistes », dans *Le monde de l'Éducation*, mai 1997.

<sup>195</sup> Cf. Jacques Lacarrière, « Que reste-t-il de nos voyages ? » dans *Le Monde*, 2, n° 182, 2007 : « Et les voyageurs ? Et les voyagés ? Je risquerai là encore une définition minimale : un voyageant est une personne qui se déplace pour son travail plus que pour son plaisir : 30 pilotes, représentants, techniciens, scientifiques, reporters, diplomates, hommes politiques (en période électorale principalement), missionnaires, personnes déplacées ou exilées, espions... Le voyageant perpétue dans le monde moderne la fonction la plus primitive du voyage : commercer. Son déplacement est en principe productif mais contraignant, à l'inverse de celui du pèlerin, qui est improductif mais librement choisi ».

<sup>196</sup> Jack Kerouac, *Sur la route, op. cit.*, page 30. (Nous soulignons).

Le devenir-étranger qualifie cette dynamique entre soi et soi, au cours de laquelle l'on délaisse ce qui nous apparaît si familier, l'évidence d'un être dont la permanence est mise en danger par le voyage lui-même ; le spectre illustre la présence lointaine, à la fois être-là et pourtant déjà mort, car je meurs en quittant l'environnement qui me voit naître et grandir. Maria Passeggi (2017) témoigne d'une sorte de syndrome de l'étranger « je me suis souvent sentie une étrangère, partout. Aussi bien à l'étranger que dans mon propre pays », au Brésil.<sup>197</sup> Ce qui s'estompe alors, c'est moins le sentiment d'être en vie (qui n'est jamais aussi fort qu'en voyage) que la présence familière à soi : sensation alors, accentuée par l'épuisement, que le voyageur devient son ombre.

Or le voyageur Sal Paradise n'en incarne pas moins, quand l'argent vient à manquer, la figure du voyageant, en particulier lors de son arrivée à Denver : « Et je ne trouvai rien d'autre à dire que : — Qu'est-ce que nous foutons à Denver ?

— Demain, Sal, je connais un endroit où je peux te trouver un boulot, dit Dean, redevenant pratique. Je t'appellerai donc, dès que je pourrai me libérer une heure de Marylou ». (Jack Kerouac, *Sur la route*, *op. cit.*)

L'on répondra que le voyage n'est pas principalement orienté vers la poursuite des profits matériels et qu'il s'agit là de répondre à des besoins ponctuels : mais il suffit également, au voyageant – à temps plein – qui se déplace dans un but lucratif, de détourner le regard, entre l'hôtel VIP et le bureau des affaires, pour apercevoir quelques enfants jouant sur les trottoirs ; et faire dévier l'attention, dans l'espace d'un instant, sur le paysage étrange qui l'environne. La frontière entre voyageur, voyagé et voyageant se révèle poreuse, ces figures marquent davantage des moments d'un même voyage que des ensembles précisément distincts. Peut-on vraiment déprécier, après cinq ou six nuitées sous tente dans la Cordillère Blanche des Andes péruviennes, ces instants « oisifs de la civilisation du loisir » qui permettent de se retrouver nez à nez avec la fraîcheur revigorante d'une bière artisanale ? La consommation immédiate et les excursions organisées à la chaîne (nous pensons au *Salar de Uyuni* dans le grand sud bolivien, où les 4x4 sortent en file indienne tous les jours durant, à dix heures et demie, puis se suivent sans plus se quitter), sur le plan spatial mais également temporel, apparaissent moins comme une désappropriation du voyage que comme un repos actif, lequel consiste à se laisser prendre par le bras tel un enfant, avant la prochaine étape. L'on se délasse un temps de toute prise

<sup>197</sup> Maria Passeggi, « Voyager pour se former : les traces d'un nomadisme éducatif au Brésil », dans *L'éducation permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi » n° 211, 2017, page 124.

d'initiative, tels les deux amis qui voyagent sur la route, comme l'exprime Jack Kerouac (*Ibid.*) :

On commençait à crever d'ennui. Je pris la décision de claquer un dollar de bière ; on alla dans un vieux bistrot de Stuart où l'on s'envoya quelques godets. Là il piqua la plus belle cuite qu'il eût jamais ramenée le soir dans sa piaule de la Neuvième avenue, et se mit à gueuler joyeusement dans l'oreille tous les rêves sordides de son existence.

Si le recours à la consommation dépensière et aux agences de tourisme constituent pour « le contingent le plus nombreux de ceux qui se déplacent », une habitude davantage qu'un délassement, il reste que le monde voyagé par les touristes, même par le biais d'agences qui en assurent les déplacements, demeure fondamentalement incertain : loin de confier « entièrement à d'autre » la conduite de leur voyage, ils réalisent leur propre voyage – psychologiquement, mais aussi physiquement – eu égard à ce qu'en ressent le corps et à ce qu'il peut, à partir d'expériences subjectivement vécues, en retirer pour lui-même.

Ce qu'il y a lieu de nuancer, dans l'analyse de Jacques Lacarrière, c'est moins la critique de la mise en fonction du monde par le tourisme, où ce monde n'est guère considéré en sa valeur intrinsèque mais en sa dimension utilitaire, pour ce qu'il rapporte, que l'essentialisation des styles de voyage et des figures qui leur correspondent : c'est-à-dire la dichotomie entre les voyagés, tributaires des offres touristiques et pour qui « le monde n'est pas à découvrir [mais] seulement à dépenser », et les rares voyageurs dont la « mise à l'épreuve de soi-même face aux hasards de l'horizon » illustre le courage dont ils font preuve. Une telle expression confronte, en réalité, une dimension objective liée à l'état du monde (la fortune, *Tύχη*) et un état subjectif, de nature psychologique : le sentiment du danger, qui met le sujet à l'épreuve de supporter ce qui lui échoit, d'en tirer bénéfice pour en féconder le hasard. L'attention quotidienne portée aux mille *impedimenta* de la route. Or il n'est en rien démontré que le cadre touristique ou scolaire supprime, pour la subjectivité qui s'y conforte, la mise à l'épreuve de soi, qui dépend bien plutôt d'une posture psychologique et de la capacité à surmonter ses appréhensions : les voyages où l'on se sent le plus grandi, au sens où l'on éprouve la sensation de s'y être surpassé, peuvent être objectivement orchestrés par une agence de voyage, cela ne dit rien de ce que l'on en retient subjectivement – c'est-à-dire, ce que l'on emporte avec soi – car si tout n'est qu'imprévu, la manière d'y faire face suppose une sagesse pratique qui s'accroît à mesure même qu'elle

s'exerce. De même que le voyage scolaire ne peut prévoir *a priori* ce que chaque élève sera en mesure d'en retirer pour lui-même.

Reprenons une dernière fois les témoignages recueillis par Sophie Bossard (2011 et 2012) lors d'entretiens sociologiques prospectifs et rétrospectifs, en particulier ceux de Pierrick, Cyprien et Robin.

« J'ai réussi à aller à Pékin sans prendre l'avion » avec pour but de « découvrir, c'est surtout la variété des cultures que j'ai envie de voir (...) ne pas juste être dans une culture, mais voir progressivement le changement. » (Pierrick)

« Me poser à un endroit et vraiment échanger avec les gens sur place plutôt que de voir un peu tout le pays. » (Cyprien)

« Partir tout seul et me confronter à moi ! (...) se découvrir soi-même. » (Robin)<sup>198</sup>

Le voyage, y compris sous sa forme accompagnée, est appréhendé comme un défi avec une participation entière de soi ; c'est aussi l'attrait du changement et de la rencontre avec d'autres personnes qui cimentent le voyage des étudiants. Mais tout se passe comme si les réponses aux entretiens exprimaient une certaine bonne conscience éthique : découvrir « la variété des cultures », « échanger avec les gens », « se découvrir soi-même » ; outre leur dimension expérientielle, ces engagements relèvent d'une posture qui est celle que l'on pourrait appeler : le bon élève voyageur. Du moins peut-on en formuler l'hypothèse. Aucun étudiant, selon ces témoignages, ne déclare fréquenter les centres commerciaux, aucun n'avoue également rechercher des rapports sexuels avec les hommes ou les femmes du pays, sinon avec d'autres voyageurs. Cyprien distingue implicitement sa posture, engagée dans une démarche langagière et interculturelle, et l'attitude touristique qui consiste à aller « voir un peu tout le pays ». On peut s'interroger sur les influences que peuvent exercer leur parcours scolaire ainsi que leur milieu social sur cet engagement.

Dans une étude en langue espagnole soutenue à la *Universidad de Valladolid* (Segovia, 2017), qui s'intitule « *Aprender viajando: el Alcázar de Segovia para los niños* », María Casas Esteban s'interroge sur les apprentissages, pour les enfants, au cours d'un voyage accompagné à

<sup>198</sup> Sophie Bossard, « La construction de l'identité éthique de l'ingénieur ICAM : le rôle de l'Experiment », mémoire de Master, Université de Nantes, sous la direction de Didier Moreau, 2011.



Ségovia, “*Ciudad Patrimonio de la Humanidad y Ciudad Educadora* (ville Patrimoine de l’Humanité et ville éducatrice)”.<sup>199</sup>

Par la qualité de ses aménagements touristiques, les enfants voyagent en plein Moyen-âge, on y retrouve l’ambiance culturelle et historique de la Ségovia médiévale, telle une immersion dans un voyage dans le temps qui double, par la fidélité de sa reconstitution, le voyage dans l’espace. Dès lors que la restauration est aussi une renaissance, c’est-à-dire une création à rebours, les enfants de sept à douze ans s’émerveillent de ce tout autre monde qui s’offre à leur curiosité. Parmi les résultats de l’étude, l’on note que le voyage éducatif à Segovia permet pour la plupart des enfants, grâce à leur immersion, de “*aprender de los errores ya cometidos por nuestros antepasados, entender ciertas situaciones del presente y los caminos que nos llevaron a ellas, incrementar la capacidad analítica global de las personas* (apprendre des erreurs commises avant nous, comprendre certaines situations du présent et les chemins qui nous ont conduit à elles, améliorer la capacité analytique globale des personnes” (page 7).

Le voyage dans le temps n’est pas seulement un voyage à une autre époque, ici médiévale, mais aussi sur les chemins qui mènent jusqu’à nous : les enfants refont la marche de l’Histoire, qui est le voyage de l’Humanité vers l’indétermination d’un futur. Si décentrement il y a sur le plan temporel et spatial, le voyage éducatif à Segovia prend aussi la forme, pour les élèves, d’un long cheminement à travers les grands bouleversements historiques. C’est le statut épistémologique de l’erreur qui est intéressant dans le passage cité : inventer l’avenir, et s’inventer subjectivement un avenir, c’est montrer les raisons de nos erreurs passées et présentes, faire leur généalogie (Nietzsche) et leur archéologie (Foucault), montrer comment l’on a surmonté les obstacles épistémologiques pour arriver là où nous en sommes, aujourd’hui. Voyager dans ce train de l’Histoire, revient aussi à faire prendre conscience aux enfants que nous sommes toujours en chemin, embarqués, vers l’avenir ; c’est à eux de devenir les conducteurs de ce train et de nous acheminer vers un horizon commun. Mais pour qu’il y ait immersion dans l’Histoire, la reconstitution des lieux et des protagonistes de l’époque médiévale nécessite un art du détail, pour retranscrire une atmosphère dans laquelle « on s’y croit ». C’est la fonction précisément du tourisme, une voyagenèse dans le temps qui suppose de recréer, par une série d’artifices nécessaires parce qu’ils font illusion, les éléments d’une époque dans laquelle les enfants sont invités à vivre. Faire du tourisme consiste ici à participer

---

<sup>199</sup> María Casas Esteban, “*Aprender viajando: el Alcázar de Segovia para los niños*”, trabajo de fin de grado en la Universidad de Valladolid, Segovia, 2017, p. 2.

à des activités guidées dont l'une, analysée à la page 48, s'intitule justement : "*El Alcázar de Segovia: un viaje a la Edad Media*". L'activité joue sur la pluralité des supports (représentations d'époque, l'architecture, les soupes (*sopas*) de lettres, les jeux de mise en relation, les labyrinthes, les devinettes), dans l'objectif de garder éveillée la curiosité des enfants. La visite guidée, c'est aussi une participation corporelle des élèves, lesquels déambulent dans les ruelles médiévales au contact visuel, sonore, des églises et des logis.

Dans le lien entre voyage et tourisme, il y a lieu de réfléchir sur des formes de participation et d'exploration guidées en insistant sur le rôle du corps, sur sa fatigue, son acclimatation à un ensemble de lieux, le déséquilibre de l'émerveillement contrebalancé par l'équilibre entre routine, quotidien, rupture et altérité. Pour reprendre l'expression vive de Gilles Brougère (2017) : « limiter l'altérité, c'est la rendre supportable et accessible »<sup>200</sup>. Le voyage peut apparaître, au rapide coup d'œil du voy(ag)eur, comme une leçon vivante de géographie, permettant de voir le monde d'une manière autre que derrière un écran de télévision et de saisir certains enjeux géopolitiques, peu perceptibles de loin. Expérimenter, sans néanmoins les comprendre, les arts et techniques de déplacement et vaincre partiellement les peurs qui s'y rapportent.

Le voyage touristique constitue ainsi un point de départ (d'autant que « tourisme » vient étymologiquement du grand *Tour* anglais au XIX<sup>ème</sup> siècle), il peut être délassément, une mise en entr'acte de la temporalité quotidienne : or le problème, eu égard à la dimension éducative du voyage qui nous occupe, n'est nullement de distinguer les voyageurs émérites des masses de touristes oisifs<sup>201</sup> ; mais de savoir si le voyage par procuration, considéré dans sa forme scolaire ou non, prépare effectivement au voyage nietzschéen en tant qu'orienté vers la création de l'autre et de soi, s'il en compose une étape propédeutique, un stade préliminaire, ou bien s'il en pervertit, au contraire, le sens et la valeur véritables, susceptible alors de dresser les élèves à « l'inutile et insupportable profession de touriste (...) ces insipides et monotones figures qui empoisonnent les jouissances des promeneurs contemplatifs, par leur oisive inquiétude et leurs sottises questions », pour le dire dans les mots ravageurs de George Sand, extraits de sa *Lettre d'un voyageur*.

<sup>200</sup> Gilles Brougère, « Le journal : une trace d'apprentissage en situation touristique », dans *L'éducation permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017, p. 41.

<sup>201</sup> *Ibid.* Gilles Brougère invite à « refuser la distinction entre le tourisme sans valeur (celui des autres) et le voyage formateur (le sien) », page 39.

### La figure de l'autochtone

Dans le rapport qu'il entretient à l'autochtone, le voyageur en grande itinérance, qui chemine à travers vents et marées par les sentiers de berger, est l'antifigure du touriste en séjour organisé. Celui-ci consiste en un voyage-simulacre, prenant pour vecteur la translation linéaire entre un départ et un retour : la rencontre, si elle peut être le fruit de la curiosité (réciproque), prend la forme pour ce dernier du seul échange économique ou de la curiosité fugitive. Le touriste attend de l'autre un service, celui-ci s'enquête d'argent étranger : et pour deux raisons au moins, il se relève bien difficile d'être invité à titre personnel, dans l'intimité d'un foyer, pour connaître véritablement les personnes qui accueillent et leur lieu de vie. D'une part, parce que le voyage par procuration est destiné à un groupe dont on ne peut durablement s'abstraire, d'autre part – raison géographique – parce que les lieux desservis sont composés de personnes locales qui ont l'habitude du tourisme, d'en gérer les flux pour en générer les profits, telles les plages qui environnent la ville de Cancun au Mexique, sur la péninsule du Yucatan. Sans mettre en cause la sympathie des femmes et des hommes qui l'habitent, la relation qui s'établit entre eux et les grands ensembles touristiques relève de l'utilisation d'autrui comme simple moyen et non comme fin dernière.

S'il est possible de programmer un voyage dans des lieux moins fréquentés, il demeure improbable d'échapper à ce triple rapport à l'autre mêlé d'indifférence manifeste, de curiosité distante ou d'espérance d'utilité. Ainsi ne prépare-t-il en rien, quant à la relation intersubjective ouverte à la magie des rencontres, au voyage nietzschéen qui se nourrit d'amitiés véritables autant que d'ennemis vigoureux. Il est en outre un autre problème inhérent aux flux touristiques dont nous parlions, celui d'envahir massivement nombre de lieux magnifiques qui ornent le monde. L'on pense au *camino inca tradicional* qui mène à la « vieille montagne », *Machu Picchu* en langue *quechua*, à une centaine de kilomètres du nombril du monde Inca, la ville de *Cuzco* : l'accès au chemin est interdit à ceux qui ne réservent, *via* une agence de tourisme, l'excursion de cinq jours au tarif de cinq cents dollars (en 2017).

Certes, il est d'autres chemins praticables et il y a sens à préserver de l'afflux touristique la vulnérabilité des lieux de ce monde, mais la conservation environnementale s'apparente à la confiscation armée doublée d'une sélection par l'argent, qui prohibe à nombre de *mochileros* la possibilité même de s'y rendre. – Ces voyageurs qui, dans leur rapport au temps, n'ont pas

coutume de réserver à l'avance des circuits ni de subir le truchement d'agences lesquelles, en s'accommodant avec les forces de l'Etat, s'en approprient les terres.

Comment concilier pour l'élève la garantie du voyage accompagné avec l'audace d'une aventure véritablement créatrice ?

C'est à travers la deuxième figure de gambade, considérée non plus à partir d'Ernesto Che Guevara, Jack Kerouac et Blaise Cendrars mais de John Locke, que peut se penser une éducation émancipatrice par le voyage accompagné, lequel ne saurait se réduire à la seule synergie d'un groupe, mais donne lieu aussi, à d'audacieuses voyagenèses.

### 5) Modèle aristocratique du gambade lockien

La forme la plus aboutie du voyage accompagné, celle qui délaisse les groupements d'élèves et leur subjectivité enclose, est proposée par John Locke au chapitre dernier des *Quelques pensées sur l'éducation* : « L'époque donc que je crois la plus convenable pour envoyer un jeune gentleman à l'étranger, c'est... quand il est très jeune, mais alors avec un gouverneur, le plus sûr qu'on puisse trouver pour cet emploi ». <sup>202</sup>

Il s'agit dans sa forme d'un voyage entrepris à deux, partagé entre un initié, le gambade lockien, qui apprend le voyage (plus précisément : qui apprend en voyage, à voyager) et un homme d'expérience qui sait, pour avoir appris et expérimenté, orienter son regard au-delà des apparences et cultiver chez son élève, un esprit puissant et audacieux. Quelle éducation sociale d'une part, expérimentale d'autre part, peut-il en résulter ?

<sup>202</sup> John Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, Section XXVII, « Des voyages » (« *Of travels* »), Paris, Vrin, 28 mars 2007.

### Le statut du gouverneur-accompagnateur chez Locke

En raison du caractère individualisé de la relation duale, dissymétrique mais qui ne peut manquer de devenir amicale, presque intime, apprenti et gouverneur réalisent « par eux-mêmes des recherches ou des observations utiles (...) et qu'ils se mettent en peine d'examiner les mœurs, d'observer les talents, de considérer les arts, les tempéraments et les inclinations des hommes qu'ils fréquentent » (*Ibid.*). Ob-server n'est point seulement regarder ou entrevoir ; une observation utile doit s'avérer sélective, avec le degré de concentration qu'elle requiert, en cela le maître est investi d'une fonction d'autorité : il peut maintenir sous son joug l'attention de l'élève-gambade pour en prévenir les errances, susciter tantôt les initiatives individuelles pour ne pas subir un parcours mais y participer grandement, tantôt éprouver et faire vivre les plaisirs – car tout voyage utile est voyage d'agrément, lequel procure des impressions sensibles donnant au charme du souvenir une coloration émotionnelle. Le gouverneur est à la fois un être-pour-l'élève (au sens d'être là, rien que pour lui) et un être-avec-l'élève (pour partager, expérimenter ensemble, galérer ensemble, connaître, décider, discuter personnellement avec lui). Il s'agit d'un voyage où l'on se dévoile l'un à l'autre au travers des incidents vécus en binôme, aventure qui est d'abord humaine en ce qu'elle esquisse la rencontre de soi, à partir de la rencontre, non de l'autre en général, mais de cet *alter ego*, unique compagnon de voyage : le seul sur qui l'on puisse présentement compter. Education itinérante à la confiance mutuelle.

Il y a signe de la genèse de cette cosubjectivité dans la *Lettre d'un voyageur* de George Sand qui s'ouvre sur l'épuisement du narrateur lors de son arrivée à Venise :

J'étais arrivé à Bassano à neuf heures du soir, par un temps froid et humide. Je m'étais couché, triste et fatigué, après avoir donné silencieusement une poignée de main à mon compagnon de voyage...

C'est alors qu'étant tous deux fixés dans le pays, et notre connaissance ayant commencé sous des auspices aussi sympathiques, nous nous liâmes d'une vive amitié. Un voyage de bohémiens que nous fîmes dans les montagnes de la Marche, jusqu'aux belles ruines de Crozant, nous révéla tout à fait l'un à l'autre.<sup>203</sup>

Vivre en commun l'expérience de la galère, se soutenir le moment venu, lors des grandes fatigues mais aussi éprouver les instants d'effervescence collective, c'est sentir une communion émotionnelle qui irréductiblement nous rapproche de celui qui est à la fois moi et l'autre.

---

<sup>203</sup> George Sand, *Lettre d'un voyageur*, op. cit., texte établi par Henri Bonnet, Garnier-Flammarion, 1971.

D'autre part, le voyage accompagné s'avère utile en ce que le gouverneur lockien connaît les personnes de valeur qui peuplent les contrées de ce monde, qu'il présente amicalement et en personne, au cours du périple, à son apprenti : si celui-ci, dans l'avenir, aspire à connaître plus précisément l'Italie ou l'Espagne, il se rendra directement chez ses nouveaux amis, qui habitent Venise ou Salamanca, et qui ont déjà fait sa connaissance par l'entremise du gouverneur, pour y recevoir la plus heureuse hospitalité. Voilà le point de départ pour un voyage plus spécialisé, avec des subjectivités que ces amis ont l'habitude et le plaisir de fréquenter, qu'ils exposent et qu'ils présentent, à leur tour, au jeune voyageur en apprentissage.

Un gentleman, quoique jeune encore et étranger, s'il se présente comme un homme, et s'il manifeste le désir de s'informer des coutumes, des manières, des lois et du gouvernement du pays qu'il visite, sera partout le bienvenu ; il trouvera aide et bon accueil auprès des personnes les plus distinguées et les plus instruites de chaque pays, qui seront toujours prêtes à recevoir, à encourager, à protéger le voyageur bien élevé et d'un esprit curieux.<sup>204</sup>

Dès lors, ce sont ces amitiés nouvelles, dans la demeure de qui l'initié désormais se rend seul, qui prennent la relève des diligences du gouverneur, et ils présenteront à mesure des jours le voyageur curieux, à de nouvelles relations chez qui à l'avenir il sera invité.

Ainsi le gouverneur assure-t-il non seulement la formation propédeutique d'un esprit qui gambade au contact du monde, en recherche d'expériences particulières, en étudiant (porté par le désir de savoir) les comparaisons entre ces mêmes expériences, en tissant surtout le lien particulier avec son histoire singulière ; mais il assume aussi un rôle d'entremetteur, entre le gambade et le monde d'abord, puis avec les amis de terres lointaines qui lui font découvrir, peu à peu, les détails empiriques et les promiscuités humaines qui animent ces contrées, afin d'y « rencontrer la poussière savoureuse des hommes », pour reprendre l'expression du poète libanais Georges Schehadé.

Précisons deux aspects complémentaires : par ces rencontres, l'élève encore « *tender* » et « *flexible* » apprend l'art de la conversation et la pratique des langues étrangères : « le premier âge où l'enfant peut apprendre les langues étrangères et s'habituer à les prononcer avec leur véritable accent, c'est, je crois, de sept à quatorze ou seize ans (§ 212). » C'est le caractère

<sup>204</sup> John Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, op. cit., Section XXVII, « Des voyages » (« *Of travels* »).

malléable du cerveau de l'enfant ainsi que la dimension ludique de la pratique langagière qui lui permettent de faire d'étonnants progrès à cet âge.

Le voyage a pour but de rendre le jeune enfant « *cautious and wary* », et l'habituer à voir, dans les hommes, « *beyond the outside* ».

Ainsi Locke qualifie-il la « *knowledge of men* » dans le chapitre « *Of travels* » :

La connaissance des hommes est, je l'avoue, un si grand talent qu'un jeune homme ne saurait y passer maître du premier coup. Mais cependant les voyages serviraient à peu de chose, s'ils ne lui ouvraient pas quelquefois les yeux, s'ils ne le rendaient pas prudent et circonspect, s'ils ne l'accoutumaient pas à regarder par-delà les apparences, s'ils ne lui apprenaient pas, enfin, sous la garde inoffensive d'une conduite polie et obligeante, à conserver sa liberté et à sauvegarder ses intérêts dans la société des étrangers et de toute espèce de gens, sans jamais perdre leur estime.<sup>205</sup>

C'est par leur fréquentation durable et amicale que l'apprenti se forge, sur le plan théorique, des idées primaires et secondaires de ce que sont les hommes, idées qui procèdent, par induction, de l'expérience vécue ; sur le plan pratique, le gambade manifeste une aptitude à la prudence dans le prolongement de la *phronesis* aristotélicienne.<sup>206</sup>

Quel lien philosophique existe-t-il entre voyage et prudence ? Cette relation n'est pas sans ambiguïté : au paragraphe 140, Locke conclut que : « la prudence est hors de la portée des enfants », requérant le temps de l'expérience et de l'observation ; la prudence désigne la qualité de l'homme fait. Incapable de *self-governement*, le jeune ne saurait promptement se nourrir au sein du monde, partant voyager seul. Pis encore, il se risque à une certaine perte d'ordre moral :

Car, tenez-le pour certain, quelles que soient les instructions que vous donniez à vos enfants, quelles que soient les leçons de civilité, de bonne éducation, qu'ils reçoivent tous les jours, rien n'aura sur leur conduite autant d'influence que la société qu'ils fréquentent et les manières des personnes qui les entourent. Les enfants, et aussi les hommes, agissent beaucoup par imitation.<sup>207</sup>

<sup>205</sup> *Ibid.*, Section XXVII, « Des voyages » (« *Of travels* »), § 214.

<sup>206</sup> Par la notion de prudence, qu'il emploie aussi au sens populaire du terme, Locke entend « la qualité d'un homme qui dans le monde conduit ses affaires avec habileté et prévoyance ».

<sup>207</sup> *Ibid.*, § 67.

Il convient de prendre garde au « monde » que fréquentent les enfants, en raison des risques que présente le penchant mimétique des jeunes gens, à reproduire les attitudes vicieuses qui captivent et séduisent, par leur caractère de nouveauté tentatrice.

La question reste pourtant celle, non seulement de la nature, mais aussi du lieu propice à l'éducation, « *at home* » comme lieu privé, « *at school* » en tant que lieu public institutionnel ou « *abroad* », dans l'amplitude de l'espace public hors les murs. Locke répond que la meilleure éducation du *gentleman* se déroule, en dépit des dangers, hors la terre natale. Effectivement, si la prudence est le propre de l'adulte, elle trouve ses germes empiriques dans l'engagement de l'élève dans le monde, en ses nuances et ses raffinements, bien qu'il y ait risque d'égarement physique et plus encore moral : « s'il reste à la maison, il sera peut-être plus vertueux, mais en revanche il ignorera le monde ; accoutumé à ne pas changer de société et à voir toujours les mêmes visages, il sera, lorsqu'il entrera dans le monde, un être timide ou entêté (§ 70) ».

L'éducation féconde rompt avec la redondance des impressions sensibles du sédentaire qui s'enlise dans deux accoutumances : « ne pas changer de société » et « voir toujours les mêmes visages ». La richesse d'une expérience se mesure à l'abondance des situations rencontrées, qui donne lieu à des variations imperceptibles, des comparaisons, l'arrachement à l'habitude doublé du recul critique que l'enracinement ne rend guère possible. Cette grande connaissance des hommes, dès lors qu'elle repose sur l'expérimentation en tant que processus d'acquisition long, exige que l'élève s'y exerce le plus tôt et le plus longtemps possible. En effet, pour John Locke :

*The knowledge of men is so great a skill, that I do not expect a young man should in the first warmth and gaiety of his age be perfect in it. But this I think I may yet say, that being a knowledge to be got only by experience, the earlier a young man is put upon the exercise of that, the sooner he will learn to be cautious and wary, and accustom himself to look beyond the outside.*<sup>208</sup>

Plus ils sont entrepris précocement, plus les voyages apparaissent comme utiles, en raison de la *flexibleness* des jeunes enfants, mais dangereux par nature pour qui n'est pas capable de *self-governement*. C'est alors que le gouverneur lockien rentre en scène.

Le gouverneur fait office de garant, responsable de la rectitude morale et physique de son apprenti ; ainsi « la grande affaire du gouverneur » consiste-t-elle à en polir la sculpture sociale,

<sup>208</sup> John Locke, *The Correspondance of John Locke and Edward Clarke*, vol. 3, « The Clarendon Edition of the Works of John Locke », Clarendon Press, 1978, p. 347.



développant sa tendance à imiter les comportements excellents et louables. Mais le problème se pose alors de la possibilité d'une éducation émancipatrice par le voyage. Comme le montre Juliette Morice<sup>209</sup>, Locke critique « le fait que les jeunes gens, la plupart du temps, se cachent lors de leur voyage derrière un gouverneur qui “répond pour eux” de leurs actions ». Comment le gouverneur lockien, en sa qualité de garant, peut-il préserver l'apprenti des dangers qu'il court sans faire écran à la libre entreprise de son voyage ? Dans quelle mesure – car il s'agit bien de dosage, de juste milieu – cette dépendance relative peut-elle s'avérer efficiente pour le prémunir des dérapages sans annuler pour autant le bénéfice attendu des excursions ? Ou pour reprendre les termes exacts de Locke : « Celui qui voyage avec [des élèves] n'est-il pas là pour les mettre à couvert, pour les tirer d'affaire quand ils se sont jetés dans quelque embarras, et pour répondre pour eux dans toutes leurs mésaventures ? (§ 213) ». <sup>210</sup>

L'on peut répliquer en ces mots : il convient en un premier temps de prendre fermement la main du gambade qui, guère rassuré, vit son premier voyage. Graduellement, l'on en vient à dépeindre la figure du gouverneur comme présence lointaine, dans son effacement progressif, qui à terme n'appuie sur la pédale que face à la seule imminence du danger. L'éducation par le voyage se déploie à mesure de la raréfaction et du retranchement de celui-là même qui l'initie. Du monstre omnipotent qui montre le chemin, le gouverneur-modèle devient celui qui laisse place : prévoyant, il voit venir les choses mais d'abord, laisse aller son élève qui a champ libre pour mener seul ses affaires dans le monde et assurer sa propre subsistance. Au fond, le gouverneur fait fonction de gardien des mœurs, qui alimente les regards en se faisant ombre, le gambade marche en premier lieu dans ses pas de géant avant de cavalier les collines de lui-même. L'important pour le gambade frénétique, tel le jeune Télémaque chez Fénelon, est de

<sup>209</sup> Juliette Morice, « L'introuvable méthode : à propos du chapitre « Des voyages » dans les *Pensées sur l'éducation* de John Locke », dans *Philosophical Enquiries*, n° 2, « Locke (I) », 109, revue des philosophies anglophones, décembre 2013.

<sup>210</sup> Dans la *Lettre à Clarke*, John Locke compare le jeune voyageur à un oisillon faible s'abritant sous l'aile de son gouverneur “*For they being ordinarily sent abroad under the conduct of a governor, who whether he be able to make any observations or no is to be the oracle, they seldom trouble themselves to make any useful observations of their own, and it is well if they will hearken to any he makes to them. And in this way of living abroad they are not much different from being at home; for depending from home for supplies, and being under the shelter of their governor's wing, there be few of them that stand on their own legs, and make their thoughts and consideration of the ways of mankind. Their money and subsistence is managed by another's hand than their own, and they are by that means never put to the trouble to examine the designs, observe the address, and consider the arts, tempers, and inclinations of men, that so they may know how to comport themselves towards them*” (page 346).

savoir que Mentor reste là, qu'il peut compter sur sa grande expérience, quand la situation l'exige, comme ressource, comme recours mais plus encore, comme ami.<sup>211</sup>

Le gouverneur du gambade se veut surtout gouverneur de lui-même, apte à l'apaisement des passions – les siennes en première instance – pour résister aux appétits qui mènent l'apprenti à sa pente ; et garder toute sérénité devant l'urgence des écueils.

Le voyage lockien, comme expérience morale, relève d'une subjectivation sous tutelle, qui a quatre offices : faire contrepoids à la précipitation fugace du jeune gambade, capter son attention par des relances et des accroches, conjurer sa mollesse, enfin, lui passer le relais pour qu'il accourt de lui-même en restant disponible au cas où.

Il est possible encore, de dégager un cinquième office, de nature psychanalytique.

Le gouverneur finalement, fait figure d'interlocuteur placide, psychologue itinérant à l'écoute des craintes et des joies du gambade. L'enfant se plaint, gémit, exprime son allégresse à son compagnon attentif : le gouverneur, de par sa fonction symbolique, permet au gamin de mettre en mots, de confier ses émotions pour ne se point laisser envahir, il catalyse cette voyagénèse confessionnelle de l'expérience de voyage au cours de laquelle le gambade se détache, par l'énonciation langagière, de la vivacité prégnante de ce qu'il vit en acte et met à distance ce qui est de nature à le submerger. Le gouverneur lockien entreprend deux formes de déprise : à l'égard du quotidien – en sa redondance – ; il génère un regard renouvelé au contact du monde. Mais il permet au gambade de se déprendre aussi, par le truchement du langage qui sépare les *verba* de la *res* dont ils procèdent, de la profusion des impressions nouvelles : car l'enfant s'y noie, ne pouvant s'orienter seul dans les lumières sans s'y éblouir. Les mettre en forme par des mots, c'est déjà y voir plus clair.

Le gouverneur lockien renvoie à la figure d'Hermès, dieu des voyageurs. Si l'on réfère aux trois visages de l'accompagnement proposés par Violet (2012) – Prométhée, Hermès et Epiméthée – le gouverneur d'Hermès évite deux défauts. Il se distingue tant du formateur prométhéen, responsable soucieux et sourcilleux, faisant appliquer des contenus préalablement définis et un emploi du temps où rien n'est laissé au hasard, que de l'ingénu Epiméthée désireux de « tout accueillir sans exercer la moindre réflexion, la moindre méfiance, la moindre anticipation »<sup>212</sup>

<sup>211</sup> Dans la section IX (§ 88-94) des *Pensées sur l'éducation*, Locke montre que le Gouverneur « ne sera jamais capable de former son élève à la connaissance du monde, et surtout de lui donner une bonne éducation, s'il n'est lui-même qu'un apprenti dans ces matières ».

<sup>212</sup> Dominique Violet, « Prométhée, Hermès et Epiméthée : esquisse d'une trilogie de l'accompagnement », dans

dissolvant la disparité des places entre apprenti et gouverneur – une forme de voyage inversé. La figure d'Hermès, dieu de la mobilité, de l'ubiquité, des échanges, des corrélations, des bifurcations, incarne le juste milieu entre le lâcher-prise et l'anticipation totale, c'est le pédagogue accompagnateur qui, selon Michel Serres dans le *Tiers-Instruit*, permet au sujet « d'habiter la mobilité ».

Voici un dernier aspect lié aux voyages lockiens : aux XVI<sup>ème</sup> siècle et XVII<sup>ème</sup> siècle se développe le Grand Tour sur une grande partie du continent européen, en tant que voyage d'éducation pratiqué – presque – exclusivement par les fils de la noblesse.<sup>213</sup>

L'histoire lexicale s'avère significative : en 1636, c'est au cours d'un périple en France de Lord Granborne, que l'adjectif « grand » s'accolle à « tour » ; partant, le mot est anobli, au même titre que « *travel* » et « *journey* ». En 1670, Richard Lassels écrit dans *Italian Voyage* : « *No man understands Livy and Caesar, Guicciardini and Monluc, like him, who has made exactly the Grand Tour of France and the Giro of Italy* ». <sup>214</sup> Jean Boutier (2005) met en contraste une double dimension du Tour et un appauvrissement progressif en terme d'apprentissage. L'on passe entre le XVII<sup>ème</sup> et le XVIII<sup>ème</sup> siècle d'un Tour pédagogique à un Tour mondain, où la dimension expérientielle prend le dessus, et qui prélude au tourisme qui se développe au XIX<sup>ème</sup> siècle.

Cette pratique de haut rang émerge dans un mouvement de relative remise en cause de l'enseignement dispensé dans les collèges et les Universités *es Artes*, reposant sur l'*expositio* des thèses d'Aristote, d'Hippocrate, ou encore de Gallien. Par le voyage d'étude, les jeunes gens s'adonnent à des visites obligées de lieux, hautement recommandés, qu'un *gentleman* ne saurait ignorer, visites constitutives d'une culture aristocratique. Les activités suivantes se développent parallèlement :

---

Frédérique Lerbet-Séréni, Frank Vialle (dir. publication), *Mythes et éducation*, Paris, L'Harmattan, 2012, pages de 97 à 110.

<sup>213</sup> Jean Boutier, « Le "Grand Tour" des élites britanniques dans l'Europe des Lumières. La réinvention permanente des traditions », dans *Le chemin, la route, la voie. Figures de l'imaginaire occidental à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2005, page 227.

<sup>214</sup> Cité par Jackie Pigeaud (dir.), *Les Voyages : rêves et réalité*, « Grand Tour et lumières », Presses universitaires de Rennes, 27 septembre 2016, page 68. Cf. L'anthologie *The Age of the Grand Tour*, Londres, 1967, avec une introduction de A. Burgess et F. Haskell ; les études de G. Trease, *A History of the Golden Age of Travel. The Grand Tour*, New York, 1967 ; C. Hibbert, *The Grand Tour*, Londres, 1969 ; R. Shackleton, « The Grand Tour in the Eighteenth Century », dans L. T. Milic (éd.), *Studies in the Eighteenth Century Culture*, 1971 ; A. Brillì, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale dal xvi al xix secolo*, Milan, 1987 ; G. E. Viola, *Viaggiatori del Grand Tour in Italia*, Milan, 1987.

La pratique des langues françaises et italiennes, la maîtrise des critères esthétiques, la connaissance des normes politiques et religieuses, la familiarisation avec les styles de vie des sociétés de cour. L'art de la conversation française, la maîtrise des compliments, des manières de servir, deviennent de nouveaux signes distinctifs des élites européennes.<sup>215</sup>

Le jeune noble voyage sous la conduite d'un gouverneur ou précepteur, le *bearleader* anglais ou le *hofmeister* allemand, pour être introduit, comme chez Locke, dans les principales cours des Grands d'Europe et y faire ses exercices – d'art nobiliaire – ainsi que dans les salons de bonnes familles et s'y comporter en courtisan accompli.

Le voyageur lockien tout autant, culmine dans l'art de la distinction à la fois sociale, artistique, intellectuelle. C'est l'expérience du (grand) monde.

Il reste, partant de Montaigne et de Locke, à comprendre comment l'expérience du plaisir et de la douleur concourt au déchiffrement du monde, en sa dimension synesthésique.

### Le voyage empirique

Ce qu'entreprend le gambade n'est pas seulement rite initiatique mais voyage empirique, au sens le plus riche du mot expérience : la dimension objective de l'expérimentation et le caractère subjectif de l'expérientiel. L'on connaît cette phrase de Montaigne, si célèbre, qui dit : « les voyages forment la jeunesse » (*Essai*, I, 26), elle est significative parce que, aussi fautive soit-elle dans sa généralité, elle répond en fait à l'objet même de l'éducation humaniste, laquelle vise non la constitution d'une tête bien pleine, mais selon l'expression bien connue : « une tête bien faite », avec la dimension normative qu'elle implique.

Ainsi convient-il de se demander avec Montaigne et Locke : non pas quels styles de voyage forment la jeunesse. Ni questionner la nature et l'objet de cette formation. Mais plutôt : quelle jeunesse ? L'éducation par le voyage prend sa condition, et même son efficience, dans une

---

<sup>215</sup> Anne-Catherine Wagner, « La place du voyage dans la formation des élites », dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 170, Paris, Le Seuil, 2007/5, pages de 58 à 65.

heureuse disposition (ἔξις en grec) du corps enfantin, adolescent ou adulte, disposition curieuse et attentive, celle d'une tête bien faite, déjà instruite et en chemin, autant que d'une paire de mollets apte à enjamber les distances.

Il convient pour devenir voyageur autonome de se forger une solide expérience des voyages, imaginaires ou bien réels, car c'est en voyageant outre et toujours plus loin, d'abord sans en saisir toute la portée, que se réalise progressivement ce devenir-voyageur, lequel ne peut advenir par la seule lecture attentive des récits de voyage. Dire que c'est en voyageant que l'on devient voyageur, c'est poser une antériorité du déchiffrement du monde, par le corps, sur le sens même de ce que l'on déchiffre. Voyager sans saisir la portée significative de ce que l'on parcourt, tel l'écolier qui apprend à lire, en méthode syllabique, à associer graphèmes et phonèmes avant de dégager le sens de ce qui est lu. « Au commencement était l'action » s'élançait Goethe (1749-1832) dans sa tragédie, *Faust*. Le corps mute en voyageant, l'expérience aveugle qui consiste en la simple réceptivité des impressions sensibles prélude à l'expérimentation sélective, consciente, passage de la conscience immédiate portée sur le monde à sa prise de conscience réflexive que le gouverneur facilite en sa qualité de guide.

Ainsi en voyageant, l'on s'installe non dans une accoutumance, habitude qui tourne en rond, devenue seconde nature : au contraire, voyager depuis petit rend possible la sculpture d'un regard qui s'aiguise, se lime, d'abord évasif puis progressivement plus attentionné, au monde qui l'entoure. Éprouvée d'abord sans pouvoir en distinguer tous les raffinements, c'est même dans la sensation de plaisir que l'éducation par le voyage trouve sa source, affection qui touche ou une partie du corps, le chatouillement du monde (*titillatio* chez Spinoza) ou sa totalité, éprouvant ce que l'auteur de l'*Ethique* appelle l'*hilaritas*, affect de joie rapporté à la fois à l'âme et au corps.<sup>216</sup>

Impression brute d'un saisissement suivie de la possibilité d'identifier la cause externe du plaisir vécu – *transitio* de l'épreuve phénoménologique du *cosmos* à sa compréhension graduelle.

Le voyage modifie le rapport sensoriel et psychique à l'espace : « le sensitif est en alerte, la sensorialité aiguisée, l'attention rafraîchie. Ajustement silencieux du ressentir » (Laurence

---

<sup>216</sup> Baruch Spinoza, *Ethique*, III, 11, *scolie*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

Cornu, 2017). Rapport synesthésique au monde. Du premier des voyages l'on revient plus aguerris, de par l'expérience élargie, au double sens d'expérimental (objectif) et d'expérientiel (subjectif) : l'arpenteur tient « en cercle au cœur de lui toutes les vues des paysages traversés, où il s'est élargi de leur splendeur » (*ibid.*), la puissance des sublimes qui activent pensées et fantaisies. La question se pose, en philosophie empirique, de la nature de l'observation expérimentale orientée sur le monde – et sur le corps en tant que segment du monde – : quelle éducation de soi peut-on induire du regard porté hors de soi, sur ce qu'Husserl nomme le monde de la vie, *Lebenswelt* ?

### Une école du regard

Ainsi s'agit-il par ces voyages spécialisés, d'éduquer la capacité à observer sélectivement le monde et l'incorporer à soi : or la dimension visuelle implique d'une part, et ce n'est pas le propre du regard voyageur, l'expression d'une distance avec le *percipi* ; distance de la posture en recul qui se distingue de la promiscuité du tact et de l'intériorité du goût. Observer le monde ou un fragment du monde, revient à l'insérer dans une trame personnelle qui lui confère une signification, laquelle se constitue, se destitue et se reconstitue à mesure des péripéties et des rencontres. C'est mettre en résonance les impressions visuelles de manière à en esquisser, non une connaissance objective (sauf en cas d'expérimentation spécifique comme dans le voyage d'étude qu'entreprend Darwin) mais une interprétation propre au sujet : observer consiste à éprouver sous des perspectives variées, des sensations diversement intensives susceptibles d'aboutir, par l'harmonie ou la disharmonie que l'on suscite entre elles, une donation de sens. La première voyagenèse qu'invente le voyageur nietzschéen s'origine non dans le constat factuel des phénomènes du monde, mais dans l'interprétation subjective qui leur prête vie. Ce que ne sait faire la caméra du touriste, apte seulement à fixer numériquement des vertiges.

Il s'agit là de l'idée que défend Marc Augé dans son essai *L'impossible voyage*, dans lequel il invite à « voyager, oui, il faut voyager. Mais surtout ne pas faire de tourisme. Les agences qui quadrillent la terre sont les premières responsables de la mise en fonction du monde, de sa

déréalisation d'apparence, en réalité, de la conversion des uns en spectateurs et des autres en spectacles ». <sup>217</sup>

Qu'entend-t-on par l'expression paradoxale : « déréalisation d'apparence » ? Le spectacle qui paraît devant les yeux du voyageur perd son caractère immédiat, il fait usage d'artifices, de nature à impressionner et satisfaire la curiosité du touriste. Près de la ville colombienne de *Leticia*, entourée de la jungle amazonienne, de petits villages indigènes peuplent cette nature immense composée d'arbres et d'eau douce : ils retiennent l'attention des voyageurs en quête d'exotisme. L'on pense à la *comunidad Tikuna*. La population qui y réside se pare des habits traditionnels et prépare les cérémonies des aïeux, à la venue des groupes de touristes qui ont réservé la visite en agence : ils échangent leur coutume, ou plus exactement, les parties les plus démonstratives de leurs traditions, de manière à en mettre plein la vue. Elles sont réalisées en adéquation avec le temps (bref) du touriste – contre des pourboires qui mesurent, en valeur économique, le *quantum* de satisfaction de ce dernier.

Le spectacle possède irrémédiablement un caractère factice, il relève de l'exhibition avec ce que celle-ci comporte de fausse démesure ; à l'inverse du simulacre touristique, pour notre apprenti : un voyage authentique suppose un regard à la fois lavé de son exotisme facile et vidé de son angélisme commercial. Il s'agit de cultiver une pureté du regard, reflet ou expression d'une virginité d'esprit prête à accueillir le monde en son ruissellement, car l'interprétation créatrice suppose précisément d'avoir vécu, mais de fuir à voile déployée la mise en scène factice de l'*exôtikos* (étranger). Sa parure ressemble à une forme de communication commerciale, par laquelle l'on donne à voir une Amazonie idéalisée ou une Argentine de carte postale, qui répondent aux fantasmes de touristes ainsi qu'à l'état kaléidoscopique de leur regard ensommeillé.

Bottu de Limas évoque ces touristes anglais « qui regardent sans voir et paraissent extrêmement pressés ». <sup>218</sup> A Oaxaca, l'ensemble des agences propose les mêmes *tours* à la journée, passant par l'*Arbol del Tule*, les ruines de *Mitla*, puis par *Teotitlán del Valle*, culminant à *Hierve el Agua* et la fabrique de Mezcal. Chaque lieu est visité une trentaine de minutes en moyenne, donnant lieu à un sentiment de zapping du regard, lequel ne peut se poser patiemment sur un

<sup>217</sup> Marc Augé, *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Rivages, 1997.

<sup>218</sup> Cité dans le livre : Gérard Fontaines, *La culture du voyage à Lyon de 1820 à 1930*, Presses universitaires de Lyon, 2003.

espace, mais est contraint par l'urgence du planning à voir (à frôler du regard) un maximum de *topoi* appelés « attractions touristiques ».

*A contrario*, l'école lockienne du regard soutenu, enseigne sans intermédiaire, c'est-à-dire sans médiateur : la (sur)prise visuelle que porte l'apprenti sur le monde et sur lui-même jeté en ce monde, est immédiate, hors des livres et des discours, bien qu'elle se trouve maintes fois écrite et réécrite par la plume de l'interprétation, qui subjectivise les impressions sensibles. Cette surprise advient au prix d'un quasi-oubli de soi comme modalité d'accueil du réel : l'époque schutzéenne (Schütz, 1971) suppose une relative revirginalisation du regard, suspendu dans sa participation prédicative et intelligible pour comprendre le monde de l'intérieur, et cultiver l'appétence du regard patient apposé sur les altérités, les reliefs et ses horizons.<sup>219</sup>

## 6) Décoloniser l'enfance : vers une éducation émancipatrice

Sans déconsidérer totalement le voyage scolaire et le jeu du désir qu'il introduit, au cours de ses multiples traversées, préférons électivement le voyage lockien, l'apprenti accompagné du gouverneur, pour les raisons que nous venons de soutenir. La question se pose désormais de comprendre : qu'advient-il du rapport entre l'institution scolaire, avec ses rôles contraints mais aussi l'instruction qu'elle dispense, et l'éducation par le voyage, avec les *impedimenta* et les incongruences qu'elle suppose ? Faut-il concevoir ces deux styles d'éducation sous le signe de l'antagonisme (entre un art de vivre sédentaire rythmé par un emploi du temps, et un mode d'existence nomade cadencée d'aventures et de rencontres) ou dans une relation de continuité, voire de succession ?

### L'école-territoire et le jardin de culture

L'école pose et circonscrit un territoire, qui avant de correspondre au lieu où les cours sont dispensés, définit la culture même qui y est enseignée. Or la culture renvoie non à un

<sup>219</sup> Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien*, Paris, Klincksieck, 2008.



monde clos replié sur lui-même, mais à des connaissances universelles – *mathesis universalis* – et des grands auteurs auxquels les élèves sont introduits. Elle désigne un processus qui est diversifié et unitaire ; elle possède un caractère d'universalité dans la confrontation de laquelle l'individu réalise sa propre humanité. Cette territorialisation peut aussi revêtir un caractère régional, national et patriotique. Hannah Arendt témoigne à cet égard que dans le mouvement du voyage et tragiquement, de l'exil : « ma seule patrie c'est ma langue » (allemande), partie intégrante de son intimité.

Si les écoles fleurissent comme autant de jardins de culture que l'on parcourt à loisir (le loisir cultivé : la *σχολή*), si elles donnent aux élèves la saveur (« savoir » et « saveur » ont même étymologie), les nourrissent de ces références qui se font nôtres et nous accompagnent jusque dans le lointain, alors l'éducation par le voyage s'enrichit de ce qui permet de mettre en mots ou en arts les impressions vécues.<sup>220</sup>

L'instruction, c'est-à-dire la culture des humanités littéraires, artistiques et scientifiques, consiste alors non pas à briller aux examens ou dans la société – elle n'est point une parure – mais à s'approprier la connaissance des langues, la culture générale, *ἐνκόκλιος παιδεία* chez les grecs, le goût de la poésie et des belles-lettres : car sous un premier rapport, elle confère à l'homme universellement instruit une disposition pacifique et le sentiment de l'humanité, l'inscrivant dans la trame de l'Histoire et à la confluence des mondes. En cela, il ne saurait y avoir d'écoles chrétiennes, musulmanes ou communistes mais seulement des enseignements qui mettent en lumière, par-delà la facticité des conflits et des époques qui se succèdent, quelque chose de l'Humain dans son unité – autant que dans la diversité de son expression.

Sous un second rapport, l'école dessine un horizon ouvert à exploration, à laquelle prélude l'instruction que reçoit l'élève :

La haute culture ne se réduit pas à la connaissance d'œuvres déterminées mais se définit comme une capacité ou une aptitude d'exploration qui étend continûment le registre du mémorable, et dégage de l'inaperçu au sein même du mieux connu. Il s'agit d'une recherche et jouissance d'une certaine rareté.<sup>221</sup>

L'inaperçu désigne à la fois le phénomène que la démarche scientifique met en évidence expérimentalement, mais aussi l'implicite qui n'apparaît pas à la première lecture d'un poème,

<sup>220</sup> Cf. Denis Kambouchner, *Une Ecole contre l'autre*, Paris, éditions PUF, 2000.

<sup>221</sup> Denis Kambouchner, « La Culture », dans *Notions de Philosophie, op. cit.*, Tome III, Folio, 1995.

parfois hautement connu, et dont le sens profond se dégage, tout au moins partiellement, de l'explication littéraire. L'école en tant que jardin de culture forme des explorateurs, dont le talent consiste à porter plusieurs degrés d'observation, d'analyse et d'interprétation sur les phénomènes, pour voyager au-delà des apparences – ou, s'il n'y a pas d'au-delà des apparences, d'en appréhender les raffinements et les détails.

Sous un troisième rapport, le jardin de culture donne les clefs du langage humain (artistique, scientifique et littéraire) pour formuler l'expérience du monde. Le voyage se raconte à mesure qu'il se vit, on le relate d'abord à soi-même, tel Ernesto Che Guevara et ses *Notas de viaje*, pour soi et entre soi, avant d'en offrir aux autres les pérégrinations. Or la culture n'a pas d'âge, toujours jeune et renouvelée – y compris en ce qu'elle a de plus ancien – et rien n'est plus éloigné de l'esprit de voyage que l'école de la division qui compartimente en degrés, en cycles et en classes hiérarchisées, les élèves autant que les savoirs : la territorialisation culturelle, qui inscrit cet élève-explorateur dans l'Histoire des hommes, est l'envers de la territorialisation institutionnelle. L'école-territoire est le baignoire des enfants et des adolescents, pour au moins deux raisons que voici : d'une part parce qu'elle soumet la culture et son apprentissage aux critères de la réussite et de l'échec, or, que signifie « être en situation d'échec » pour celui qui dans les arcanes de la culture s'instruit à son gré et à son rythme ? Qu'est-ce à dire, pour celle qui en voyage randonne à travers les chemins d'Asie, « être en réussite » ? Sous quelle latitude ? Il n'y a d'échec et de réussite, en effet, qu'à la mesure – toute relative – de critères sociétaux, plus précisément : des logiques diplômantes liées au marché de l'emploi. Or si territorialisation culturelle il doit y avoir, que celle-ci protège le portique de ce jardin de culture, tel un temple du savoir à ciel ouvert, des vicissitudes de l'époque.

D'autre part, loin de susciter le sentiment de l'humain dans son amplitude et son universalité, l'école-territoire, en coordonnées contemporaines, imprime dans la chair, dès la plus jeune enfance, la frontière dressée – à la fois sociale, culturelle et architecturale – non plus entre les sexes, ni théoriquement entre les milieux socio-économiques, mais bien entre les âges de la vie : à chaque classe d'enseignement est associée une classe d'âge homogène, comme autant de catégories que l'on sépare scrupuleusement les unes des autres. En cours de philosophie, l'on distingue dans la salle de classe des femmes et des hommes, des chrétiens et des athées, des latinos et des asiatiques, mais tous sont des étudiants de dix-sept ou dix-huit années et la petite différence, le cas échéant, s'établit entre les doublants déjà civiquement adultes et ceux qui disent avoir quelque « année d'avance ». D'avance sur quoi ou sur qui, et pour aller où ?

## Quatrième chapitre

### IV. Le paradigme des voy-âges de la vie

*« Lorsque tu voyages, tu fais une expérience très pratique de l'acte de renaissance. Tu te trouves devant des situations complètement nouvelles, le jour passe plus lentement et, la plupart du temps, tu ne comprends pas la langue que parlent les gens. Exactement comme un enfant qui vient de sortir du ventre de sa mère. Dans ces conditions, tu te mets à accorder beaucoup plus d'importance à ce qui t'entour parce que ta survie en dépend. Tu deviens plus accessible aux gens car ils pourront t'aider dans des situations difficiles. Et tu reçois la moindre faveur des Dieux avec une grande allégresse, comme s'il s'agissait d'un épisode dont on doit se souvenir sa vie restante. »*

Paolo Coelho, *Le Pèlerin de Compostelle*.

## 1) Philosophie et politique des âges de la vie

« Un enfant, ce monstre que les adultes fabriquent avec leurs regrets. »

Jean-Paul Sartre, *Les mots*.

Il convient dans cette partie de comprendre les raisons modernes et contemporaines pour lesquelles, sauf sous la forme des voyages accompagnés – analysés au chapitre III – enfants et adolescents ne voyagent pas. Ils en sont exclus de leur possibilité même, comme ne relevant pas de « leur » âge. Il nous revient désormais de proposer l'examen critique des philosophies de l'enfance et de l'adolescence qui ont précisément conduit à cette incompatibilité.

Comment comprendre, en coordonnées contemporaines, la simultanéité de deux phénomènes ? D'abord **-I-** l'obsession occidentale des âges de la vie, fractionnés en périodes qui se décomposent en six phases successives : la petite enfance, l'enfance proprement dite, l'adolescence, la jeunesse, l'âge adulte et celui de la vieillesse.

Ces étapes sont supposées à la fois **(a.)** uniformes : valables pour l'ensemble des enfants du monde ; **(b.)** successives : l'accès à la suivante présuppose l'accomplissement de la précédente, sous réserve d'être précoce ou en retard ; **(c.)** irréversibles : fixant en principe l'impossibilité du retour à l'étape antérieure ; **(d.)** téléologiques : chaque station intermédiaire appelle au dépassement d'elle-même en direction de l'être-adulte, l'homme accompli présumé responsable et économiquement productif. Axiomatique des âges de la vie, dont la succession s'apparente dans sa forme à un voyage temporel, dans la trajectoire d'une existence, périple où se trouvent rigoureusement définies les escales, dont les contours sont soigneusement dessinés et les conduites rigoureusement codifiées.

Ces étapes ne sont pas seulement descriptives mais aussi prescriptives, elles déterminent des normes de vie dans le respect desquelles chacun doit, sans immixtion dans un autre ordre que le sien, se tenir à la place qu'assigne sa position dans l'ordre humain. Non plus les femmes au logis ou les esclaves dans les mines, mais l'enfant (et l'enfant seulement) à l'école, en activité encadrée par la famille ou organes périscolaires, l'adolescent sinon en crise identitaire du moins

en quête d'indépendance, mais enfermé dans les collèges aux odeurs de réfectoire, pour reprendre l'expression d'Alain.<sup>222</sup> Le jeune à cheval entre l'Université de tous les savoirs, son espace universitaire, ou bien placé en apprentissage, et les petits boulots qui sont la porte de l'indépendance ; l'adulte producteur au travail et reproducteur de la famille ; la personne dite pudiquement âgée, c'est l'enfance de l'âge d'or, de nouveau à protéger. Chacun est investi de son langage spécifique, du balbutiement enfantin au verlan de l'adolescence, qui culmine dans le discours rationnel et pragmatique de l'adulte, loin de la langue de l'étonnement infantile ; enfin le verbe quelque peu archaïsant de l'extrême vieillesse.

Le nouveau paradigme de l'enfance étudié par les *childhood studies* s'articule autour de deux idées, l'une d'origine moderne, l'autre proprement contemporaine :

Phénomène social plus que biologique, l'enfance est une construction sociale, et les représentations de l'enfance dans le monde occidental obéissent à l'influence primordiale du XVIII<sup>e</sup> siècle. Locke puis Rousseau passionnent durablement les pédagogues et les familles.<sup>223</sup>

La conception moderne de l'enfance chez Locke, déjà évoquée, puis chez Rousseau, analysée dans la suite de ce chapitre, insiste sur l'idée d'un enfant normal, selon les codes sociaux qui font, chez Locke, le parfait *gentleman*, et selon la pureté d'une nature fantasmée chez Rousseau. Cette idée normative se retrouve dans l'expression d'enfant « bien élevé », en bonne santé. L'enfant contemporain est à cheval entre une conception libérale ou libérationniste (*child liberationists*) selon laquelle il peut s'exprimer librement, donner son avis et jouir d'une certaine autonomie ; et une conception protectionniste (*child caretakers*) selon laquelle il devrait faire l'objet d'un soin spécifique en raison de son jeune âge et de sa vulnérabilité. Eu égard à la première idée, la barrière entre l'enfance et l'âge adulte tend à s'estomper peu à peu,

---

<sup>222</sup> En 1907, Alain écrit dans la *Dépêche de Rouen*, un propos très connu où l'internat du lycée devient le centre d'une expérience générale de rébellion : « il y a une odeur de réfectoire, que l'on retrouve la même dans tous les réfectoires (...) Si vous ne le connaissez pas, je vous estime heureux. Cela prouve que vous n'avez jamais été enfermé dans quelque collège. Cela prouve que vous n'avez pas été prisonnier de l'ordre et ennemi des lois dès vos premières années. (...) Mais ceux qui ont connu l'odeur de réfectoire, vous n'en ferez rien. Ils ont passé leur enfance à tirer sur la corde ; un beau jour enfin ils l'ont cassé » (Alain, *Propos*, n° 585, dans la *Dépêche de Rouen*, 11 octobre 1907). La fameuse odeur de réfectoire, tant appréciée des biographes d'Alain, dénonce ici le caractère fermé et clôturé du lycée et de tout établissement scolaire en général, à la manière d'un enclos ou d'une barricade, dont Emile Chartier semble avoir particulièrement souffert, lui qui se démarquait par tant d'indiscipline – la radicalité du champ lexical mobilisé en témoigne, allant même jusqu'à référer à l'emprisonnement.

<sup>223</sup> Marie Musset, « Regards d'aujourd'hui sur l'enfance », dans le *Dossier d'actualité Veille et Analyses*, n° 68, ENS de Lyon, novembre 2011.

pour promouvoir une forme d'égalité, de mixité et de métissage entre les âges. Dans la seconde conception, héritée des modernes (notamment Locke, Rousseau et Kant), l'enfant nommé un être fondamentalement inachevé : en raison de sa néoténie<sup>224</sup>, il doit être particulièrement protégé des influences et des dangers extérieurs, mais aussi de lui-même.

C'est l'idée d'une enfance « handicapée, surveillée, délinquante, protégée ».<sup>225</sup>

Il en résulte que l'enfant de nos jours apparaît comme un « alter ego paradoxal » (Renaut et Mesure, 2002), à la fois dépendant et autonome : il vient après la fin de l'autorité, du moins dans sa forme traditionnelle, celle qui découle d'une fonction, d'un statut, d'un savoir et surtout, d'une ancienneté. Mais cet enfant n'est nullement, pour autant, libre de gambader le monde, en fuguant de la famille et de l'école. L'institution reste, en dépit de la dynamique démocratique qui redéfinit les rapports dissymétriques entre l'enfant et l'adulte, le lieu de référence de la socialisation enfantine et adolescente, considérée à titre normal. Dans la *Convention internationale des droits de l'enfant* de 1989, il convient de distinguer avec Alain Renaut les droits-créances ou droits-protections, traditionnels, et des droits-libertés comme la liberté d'opinion et la liberté d'expression.<sup>226</sup>

Grâce à la démocratisation des moyens de contraception et à la liberté laissée, aux individus, d'engendrer ou non une descendance, l'enfant – comme le voyage – est d'abord le projet de ses propres parents, un projet raisonné, plus ou moins défini, qui fait intervenir le désir et l'imagination. Le passage à l'acte constitue, à l'instar du départ en voyage, une manière de féconder ce désir : l'on ne fait, en occident, presque plus d'enfants par devoir, pour la nation ou pour l'Eglise, mais par désir, désir dont la mise au monde de l'enfant constitue une forme d'accomplissement. En coordonnées contemporaines, « l'enfant du désir » (Marcel Gauchet, 2004), à la fois précieux et rare, devient corrélativement enfant roi et enfant victime, deux aspects d'une même passion (Gavarini, 2004). La maltraitance infantile – *child abuse* en langue anglaise – sort de l'ombre et fait l'objet d'une médiatisation et d'une condamnation sociale croissantes.<sup>227</sup> Pour le dire dans les termes de Neyrand (2005), « l'enfant sujet devient enfant

<sup>224</sup> Voir Dany-Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Petite bibliothèque philosophique, Calmann-Lévy, 1999. *Id.* *Le délire occidental : et ses effets actuels dans la vie quotidienne : Travail, loisir, amour*, Les liens qui libèrent, 2014.

<sup>225</sup> Eric Plaisance, « Dénominations de l'enfance : De l'anormal au handicapé », dans *Eléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006. Voir aussi Alain Renaut, *La fin de l'autorité* (2004) et *La libération des enfants* (2003).

<sup>226</sup> Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter Ego : Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002.

<sup>227</sup> Laurence Gavarini, *La Passion de l'enfant*, Paris, Hachette, 2004. Voir aussi : Laurence Gavarini, « L'enfant

passif d'une double emprise, celle de la perversion sexuelle adulte et celle de l'aliénation consommatoire », il est doublement la proie de ces deux prédatations que l'on attribue au monde adulte : le sexe et l'argent.<sup>228</sup>

Du côté de la recherche francophone et anglophone, les *Childhood studies*, nées dans les années 1990, regroupent un nombre significatif d'approches universitaires de nature psychologique, anthropologique, historique, philosophique, pédagogique, juridique. Si l'enfant peut constituer à lui seul une catégorie, institutionnelle mais aussi marketing, c'est parce qu'il est tout à la fois sujet/objet de désir et sujet/objet de savoir. Il en va de son ambivalence fondamentale.<sup>229</sup>

Au cours des dernières décennies, certaines catégories ont fait émergence : « de par son poids social, le marketing [...] a lui aussi inventé ses propres catégories, comme celles des “teens” et segmenté ses cibles en mixant genre et âges pour s'intéresser par exemple aux Lolitas » (Sirota, 2006). Le rôle du marketing est équivoque à maints égards : certains produits encouragent les enfants à quitter au plus vite leur état d'enfance, comme les produits de maquillage à destination des très jeunes filles, d'autres produits participent au contraire d'une culture enfantine (Power Rangers, Barbies) ou d'une culture adolescente.<sup>230</sup> En témoignent certains vêtements dont la marque apparaît comme un critère d'appartenance à un groupe de pairs qui se démarque et de l'enfance, et de l'état d'adulte.

Autre constat : rare et désiré, l'enfant occidental est passé en quelques dizaines d'années d'objet de « bénéfice primaire » (qui travaille ou qui s'occupe des parents âgés) à un « bénéfice secondaire uniquement », destiné à gratifier narcissiquement ses parents.<sup>231</sup>

La métamorphose des relations entre l'enfant et l'adulte consiste aussi en la remise en cause de la réciprocité du *care* : l'enfant n'a plus le devoir de prendre soin des autres, prendre soi (*take care*) de sa mère ou de son grand-père malade, de ramener de l'argent pour contribuer à

---

et les déterminismes aujourd'hui : Peut-on penser un sujet ? », dans *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006 et Laurence Gavarini, Jean-Pierre Lebrun & Françoise Petitot, *Avatars et désarrois de l'enfant-roi*, Paris, Fabert, 2011. Voir enfin Dominique Youf, « Enfance victime, enfance coupable : Les métamorphoses de la protection de l'enfance », dans *Le débat*, n° 132, 2004.

<sup>228</sup> Gérard Neyrand, « Emergence de l'enfant sujet et paradoxe de la médiatisation », dans *L'enfant, acteur et/ou sujet au sein de la famille*, Toulouse, Eres Editions, 2005.

<sup>229</sup> Voir l'analyse sur le futur de l'enfance, Alan Prout, *The Future of Childhood*, London, Routledge, 2004.

<sup>230</sup> Régine Sirota, « Petit objet insolite ou champ constitué, la sociologie de l'enfance est-elle encore dans les choux ? », dans *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

<sup>231</sup> Marie Musset, *op. cit.*, 2011.

l'entretien matériel de la famille, il reçoit l'attention de ses parents qui projettent en lui désirs et espérances, voire frustrations ou nostalgie. Placé non plus tant sous l'autorité que sous la responsabilité des éducateurs, l'enfant fait en un sens « illusion du sujet » (Gavarini, 2006), invité tantôt à faire éclore ses propres talents, à exprimer sa curiosité et sa créativité, tantôt à répondre aux attentes parentales et scolaires, en manifestant une certaine précocité dans les apprentissages, pour ne point accumuler de retard.

Le paradigme de l'enfant-gambade s'appuie, *a contratio*, sur une philosophie résolument contemporaine, celle d'*Enfance et histoire* de Giorgio Agamben (2001), lequel propose deux définitions métaphysiques de l'enfance, qui s'éclairent l'une par rapport à l'autre. En voici la première formulation : « l'enfance est une expérience pure, transcendante, libérée du sujet. Il n'y a pas d'enfant, il y a de l'enfance ». <sup>232</sup> Dans le sillage d'Alain et d'Olivier Reboul, Agamben conçoit l'enfance comme le moteur même de l'élan humain, libéré de cette spatialité du temps linéaire, celui des âges de la vie. Il y a d'enfance que comme processus d'enfancement, notamment dans la création artistique et dans la voyagenèse. Alors que l'enfant doit slalomer entre les injonctions paradoxales, par exemple d'être à la fois lui-même, d'exprimer de ce qu'il est en propre (droits-libertés) et de se conformer aux attentes que l'on projette sur lui, comme s'il était la cristallisation d'un voyage engendré par ses parents, l'enfance quant à elle n'est pas un néotène susceptible de recevoir une formation (ou une con-formation aux attentes) mais la force éruptive qui fait déborder le sujet de son épaisseur concrète et des cadres matériels d'existence. Elle suscite l'étonnement, par exemple devant l'étoile du matin, présence diffuse dans l'intimité de tout sujet qui joue et se joue des transgressions sociales : elle est l'*Etranger* de Camus et l'étrangeté face au monde. Ou plutôt, elle qualifie cela même qui rend possible le surgissement de ce monde : « l'enfance est une figure de la vie, nomade et mobile, continuellement ré-émergente ».

Métastable, l'enfance restitue l'impondérable teneur qualitative des choses, leur jeunesse éternelle, pour éviter qu'elles ne se figent et ne se fanent. Rêveuse, elle flâne la vie en inventant des jeux nouveaux, elle excède en droit toute catégorie qui viendrait la polariser et la fixer sur un axe des temporalités ; elle relève au contraire d'un méli-mélo, à la fois agencement et désagencement, elle assemble les pièces de puzzle, les legos et les kaplas puis donne un grand

---

<sup>232</sup> Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, Payot, 2001. Voir aussi : Walter Benjamin, *Enfance. Eloge de la poupée et autres essais*, Traduit de l'allemand, présenté et annoté par Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, Rivages poche/Petite bibliothèque, 2011 et Alain Kerlan, « L'enfance au miroir de l'art », dans Alain Kerlan (dir.), Laurence Loeffel (dir.), *Repenser l'enfance ?*, Paris, éditions Hermann, 2012.



coup de pied qui fait valser l'édifice construit. Continuellement ré-émergente, elle est toujours là, latente, même chez l'être le plus austère ; il n'y a pas de désengagement irréversible de l'enfance, laquelle ressurgit à l'occasion d'un fou rire, d'une ivresse de vivre qui provoque une perte de maîtrise, trébuchement du sujet qui s'éclate. Ainsi, il n'est pas d'enfance propre à un âge mais à une force d'âme – *anima* en latin, qui a donné animation – une âme provocante qui est en même temps souffle de vie propre à réinventer sans cesse ses formes de jeux. Si l'enfance fait écho à une sorte de transe où le sujet s'abandonne totalement, absorbé par la pleine présence de son activité et de son existence, elle fait aussi référence au préfixe « trans » comme figure de transition, de transit, de transfuge et de transformation. Âges et passages de la vie qui sont autant de passerelles d'existence pour une subjectivité *ex itineris*.

L'enfance sans âge, ce serait l'éternité de Dieu lui-même, où le centre est partout et la circonférence nulle part.

Ainsi convient-il d'opposer une conception quantitative à une philosophie qualitative de l'enfance, « nomade et mobile », celle de l'expérience pure de resourcement, d'une turbulence de la vie qui renvoie à la figure même du voyageur nietzschéen. Croire en une enfance quantitative, attachée à un *quantum* défini par l'âge administratif du sujet, revient à s'adonner à une forme superstitieuse de numérologie, où à chaque nombre se voit associé un pouvoir spécifique. Les treize ans annoncent sinon la malédiction, du moins l'aurore d'une crise de l'adolescence.

Les âges font l'objet d'un traitement autant mythologique que métaphysique.<sup>233</sup> Alors que cette conception quantitative fait dépendre l'enfance au nombre des révolutions successives de la Terre autour du soleil, l'âge correspondant au nombre d'années passées sur la planète bleue depuis un point d'origine, la naissance, la philosophie des gambades au contraire pense l'enfance comme révolution du sujet lui-même et autour de lui-même, éternelle ré-émergence de son pouvoir interrogateur sur les choses, volte-face qui favorise des « remaniements symboliques »<sup>234</sup>, c'est-à-dire certaines formes de renaissance, du moins de rajeunissement.

Dans sa dimension critique, la philosophie des gambades (gambadologie) vise à déconstruire certaines élaborations factices et factuelles de l'enfance comme tranche d'âge – dont la coupure avec les adolescents et les adultes apparaît particulièrement tranchante – pour faire émerger les

<sup>233</sup> Pierre-Henri Tavoillot, « Le retour des âges de la vie », dans *Le Télémaque* (n°37), 2010/1, pp. 7-10.

<sup>234</sup> Dominique Ottavi, « Présentation : âges et passages : les âges de la vie », dans *Le Télémaque* (n° 37), 2010/1, pp. 31-34.

processus de transformation progressive du sujet : le déplacement de soi à soi comme parcours d'une subjectivité titubante.

Cécile Van de Velde (2015) appelle dans cette perspective à « rompre avec une conception segmentée des âges de la vie, afin de donner à lire, de la naissance à la mort, les métamorphoses des parcours de vie contemporains »,<sup>235</sup> qui peuvent consister à vivre, en un sens paradoxal, plusieurs vies en une, une vie de voyage, une vie de fonctionnaire et en même temps une vie de débauche. Différents styles de vie qui s'entrecroisent sur les chemins de l'existence. Il y a une expression, en langue anglaise, qui insiste sur cette idée de parcours de vie : celle de *life course*.<sup>236</sup>

La vie humaine s'ouvre comme un voyage sur une pluralité de trajectoires possibles, on en expérimente quelques-unes et on se teste soi-même ce faisant. Le domicile familial reste le lieu de référence vers lequel jeunes femmes et jeunes hommes font retour pour faire une halte dans leur périple de vie, se ressourcer dans cet espace où très souvent, ils ont grandi : Katherine Newman les appelle les *boomerang kids*.<sup>237</sup> Tel un boomerang, ils reviennent un temps – vécu comme une transition – chez leurs parents après une expérience de vie, une séparation, un licenciement, et avant un nouveau départ. C'est l'une des raisons par lesquelles la jeunesse contemporaine, qui du moins en occident, ne rêve plus massivement du mariage ou même du contrat à durée indéterminée comme manières de se poser dans la vie, multiplie les nouvelles possibilités d'existence, entre des formes diverses d'insertion sociale et d'investissement bénévole ou professionnel, et le désir de s'éclater, de ne pas se laisser absorber par le système.

Catégorie trouble, cette jeunesse éclatée, en tant qu'elle admet de nouvelles divisions au sein d'une subjectivité, se caractérise par ce que Jones Gill nomme « *The Youth Divide* »<sup>238</sup>, où l'on perd en coordonnées contemporaines ce qui faisait l'unité d'une génération. Ou plutôt, les jeunes schizophrènes d'aujourd'hui inventent des générations nouvelles, elles génèrent des arts de vivre et des métissages entre ces arts de vivre. Les mêmes processus de subjectivation sont à l'œuvre au cours d'une autre période transitionnelle, qui environne l'avènement de la puberté entre 10 et 13 ans, celle des adonassants (François de Singly, 2006). Entre la naïveté

<sup>235</sup> Cécile Van de Velde, *Sociologie des âges de la vie*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2015, page 7.

<sup>236</sup> Voir l'analyse de cette notion dans Eric Widmer, Gilbert Ritchards, « *The De-Standardization of the Life Course: Are Men and Women Equal ?* », *Advances in Life Course Research*, vol. 14, n° 1-2, 2009, pp. 28-39.

<sup>237</sup> Katherine Newman, *The Accordion Family. Boomerang Kids, Anxious Parents, and the Private Toll of Global Competition*, Beacon Press, 2012.

<sup>238</sup> Gill Jones, *The Youth Divide, Diverging Paths to Adulthood*, York, Joseph Rowntree Foundation, 2002.

de l'enfance et la révolte adolescente, l'adonnaissant conjugue des identités multiples, à la fois « fils ou fille de », élève, ami, camarade, parfois amoureux ou amoureuse. L'adonnaissance, aux contours peu définis, c'est d'abord la naissance d'une autonomisation du sujet au sein d'une dépendance sociale et économique qui reste absolue :

L'adonnaissance, ce n'est ni la rupture du lien de filiation, ni le maintien de cette identité dominante. C'est un temps pendant lequel le jeune cherche ses marques, plus générationnelles que personnelles afin de se prouver et de prouver aux autres que son identité ne se réduit pas à son appartenance familiale.<sup>239</sup>

En contraste avec l'idée des rites de passage (Arnold van Gennep, 1909) qui scandent la vie sociale des individus, François de Singly analyse cette période comme une transformation accélérée, plus ou moins silencieuse du sujet humain, à la recherche de marques ou de marqueurs, notamment générationnels, mais aussi des marqueurs de genre, auxquels il puisse, comme identité pivotale, se rattacher. L'on repère ici une expression de ce que Gabriel Matzneff, dans *Les moins de seize ans*, appelle, en parlant des jeunes à l'aurore de leur douzième année : le troisième sexe.<sup>240</sup> Celui-ci caractérise la subjectivité au zénith de sa vie, à mi-chemin entre l'enfance et l'adolescence, le point culminant de la courbe des âges, ligne de crête entre un état d'incomplétude et un état d'incertitude : c'est l'âge du grand Midi, après l'aurore enfantine et avant le crépuscule de l'adolescence aux idées sombres.<sup>241</sup> Rien d'étonnant que le personnage de *Lolita* à la fin des années 1950, dont la figure sera appelée à un grand avenir, ait précisément douze ans d'âge lors de sa première rencontre avec Humbert Humbert, dont l'une des préoccupations tout au long du livre de Vladimir Nabokov consiste en ce que le printemps fleuri de la nymphette ne vienne à se faner, irréversiblement pour retarder au maximum le début du crépuscule.

Dans un entretien avec Anne-Marie Métaillé, paru dans *Les jeunes et le premier emploi*<sup>242</sup>, Pierre Bourdieu proclame cette phrase célèbre : « la jeunesse n'est qu'un mot ». Mot de passe

<sup>239</sup> François de Singly, *Les Adonnaissants*, Paris, Armand Colin, 2006. Voir aussi : *Id.*, *Comment aider l'enfant à devenir lui-même ? Guide de voyage à l'intention du parent*, Paris, Armand Colin, 2009.

<sup>240</sup> Gabriel Matzneff, *Les Moins de seize ans*, Éditions Léo Scheer, 2005 : « Ce qui me captive, c'est moins un sexe déterminé que l'extrême jeunesse, celle qui s'étend de la dixième à la seizième année et qui me semble être - bien plus que ce qu'on entend d'ordinaire par cette formule - le véritable troisième sexe ».

<sup>241</sup> Voir aussi : Aurélie Maurin, « Les couloirs de l'adolescence », mémoire de thèse, Université Paris-VIII, sous la direction de Laurence Gavarini, 2010.

<sup>242</sup> Pierre Bourdieu, *les Jeunes et le premier emploi*, Paris, Association des âges, 1978, pp. 520-530. Repris dans

qui est aussi mot d'ordre, la jeunesse relève d'une modélisation sociale à partir de l'intériorisation d'un certain nombre d'*habitus*. Age, agent, agencement, agir : l'âge serait propre à un agent qui s'efforce de faire, dans l'enfance, son métier d'élève, et à l'âge adulte, une activité utile et rémunératrice. Par-là même, cet âge produit un agencement social qui détermine un agir, en conformité avec les attentes de cet agencement, comme la réussite scolaire ou la performance professionnelle. Les âges agiraient comme des opérateurs de stratification dans une société donnée (Cécile Van de Velde, 2015)

Mais la notion d'âge n'est pas une simple construction sociale, qui induirait une scansion de l'existence humaine, elle repose sur une ambivalence entre la nature et la culture, ainsi que l'analyse Pierre-Henri Tavoillot (2010) :

Il y a d'abord cette double dimension, naturelle et culturelle : l'âge selon la nature, d'une part, c'est-à-dire la trajectoire psychobiologique, marquée par des étapes objectives – la marche, le langage, la dentition, la puberté, la ménopause ou l'andropause, la perte d'acuité auditive... jusqu'à la mort – ; l'âge selon la culture, d'autre part, c'est-à-dire l'élaboration symbolique de ces phases vitales. Les deux sont très loin de coïncider. L'exemple le plus frappant de cette différence est l'écart universellement constaté entre l'âge de la puberté naturelle et celui de la majorité sociale : dans toutes les sociétés humaines connues, la loi collective retarde et frustre le plein exercice de la maturité biologique et de la capacité sexuelle.

L'âge naturel, c'est aussi l'âge que l'on fait, c'est-à-dire une apparence qui subit les marques du temps mais sur laquelle le sujet peut influencer, par son alimentation ou par la pratique du sport. Alors que l'âge de la culture, c'est le seul critère non modifiable de l'identité légale. On peut « faire » moins que son âge, modifier sa physionomie, changer de sexe ou de nationalité, mais l'âge de la culture détermine sur l'échelle du temps social, dans quelle tranche vous vous situez,

---

Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1992, pp. 143-154 : « Il n'y a rien là que de très banal, mais qui fait voir que l'âge est une donnée biologique socialement manipulée et manipulable ; et que le fait de parler des jeunes comme d'une unité sociale, d'un groupe constitué, doté d'intérêts communs, et de rapporter ces intérêts à un âge défini biologiquement, constitue déjà une manipulation évidente. Il faudrait au moins analyser les différences entre *les* jeunesses, ou, pour aller vite, entre les *deux* jeunesses. Par exemple, on pourrait comparer systématiquement les conditions d'existence, le marché du travail, le budget temps, etc., des « jeunes » qui sont déjà au travail, et des adolescents du même âge (biologique) qui sont étudiants : d'un côté, les contraintes, à peine atténuées par la solidarité familiale, de l'univers économique réel, de l'autre, les facilités d'une économie quasi ludique d'assistés, fondée sur la subvention, avec repas et logement à bas prix, titres d'accès à prix réduits au théâtre et au cinéma, etc. On trouverait des différences analogues dans tous les domaines de l'existence : par exemple, les gamins mal habillés, avec des cheveux trop longs, qui, le samedi soir, baladent leur petite amie sur une mauvaise mobylette, ce sont ceux-là qui se font arrêter par les flics ».

comme on place un pion sur un jeu de dames. C'est pourquoi l'on peut mentir sur son âge, avoir l'élégance de ne pas demander celui de son interlocutrice ou de son interlocuteur, éprouver un sentiment de honte ou de fierté, corrélé à la sensation de vieillir ou de grandir. L'enfant qui fête son anniversaire « attend avec impatience la preuve qu'il grandit ; l'adulte subit avec plus ou moins d'effroi le signe qu'il vieillit ».

L'analyse philosophique de Pierre-Henri Tavoillot culmine sur ces distinctions finales :

Il y a aussi l'âge que l'on ressent, celui que l'on paraît, voire celui que l'on choisit. Les âges relèvent, pour reprendre les termes de Paul Ricœur, à la fois du volontaire et de l'involontaire

Enfin, *last but not least*, les âges sont des catégories à la fois physiques et métaphysiques, à la fois profanes et sacrées.

Sacrées parce que leur portée ne relève pas exclusivement de l'activité sociale des sujets, mais concerne le sens global de la vie, celui de se sentir jeune, de se sentir « âgé » ou annoncer, pudiquement, « avoir pris de l'âge », se sentir vieillir, proche de la fin. C'est une modalité de conscience de soi, comme déploiement irréversible dans une temporalité qui nous achemine vers le néant. Un val sans retour, où le sujet ne peut rebrousser chemin. « Sacralisation du temps profane de l'individu, la division des âges l'inscrit dans l'horizon de la finitude » (*Ibid.*), entre la date conventionnelle de la naissance et l'avènement impondérable de la mort. Elle renvoie à notre condition humaine, à notre conscience intime du temps.

La police et la division des âges n'ont pas comme seule conséquence la détermination de rôles sociaux, ni d'une conscience globale de la vie, entre la naissance, la vieillesse et la mort, elles relèvent aussi d'une scansion et d'une surveillance des corps.

Les corps se trouvent quadrillés par les étapes de développement qui les modèlent selon l'ordre du discours et en régissent les interactions : au corps en couche de la première enfance succéderait le corps de l'enfant dans sa « pureté » sublimée, corps qui se dandine, propulsé par les petites jambes sautillantes. Corps sexué infantile, oui, mais cette sexualité fixée comme une ébauche devrait être spécifique à cet âge, relevant de l'autoérotisme, plus précisément exclusive : il n'y faudrait, comme dans un certain racisme, mélanger la pureté à des sexualités regardées comme autres, adolescentes ou adultes. Le corps enfantin demeurerait figé dans un

espace-territoire hétérogène à toute introduction étrangère : toute immixtion du corps adolescent et adulte, par le mouvement d'une caresse par exemple, devient l'objet d'une condamnation sociale et pénale.

Or le pervers, n'est-ce pas d'abord celui qui croit en la perversion ? <sup>243</sup>

L'organisme de l'enfant, qui est également organisation traversée par le social, donne lieu par la puberté, au corps métamorphique de l'adolescence. Sexualité trouble, désormais tournée vers l'autre, sexualité d'expérimentation à l'identité transitionnelle. Esquisse d'indépendance débutante. Le corps glorieux et achevé de l'adulte ne doit pas non plus, suppose-t-on, y associer ses charmes de peur d'en perturber irréversiblement le bon développement. Comment déterminer ce « bon » développement, conçu comme adéquat ? C'est celui même qui conduit, dans cette axiomatique, à la sexualité normative-reproductrice permettant à la société de se maintenir en l'état.

Enfin, le corps en décomposition du vieillard, apparaît en miroir comme dépourvu, croit-on là encore, de toute valeur productrice ou érotique, congédiant sa sexualité à la (ré)jouissance du souvenir, ce doux parfum de l'âme, sauf s'il incarne cette figure impertinente du « vieux » pervers susceptible de devenir danger. Bernard Ennuyer souligne que cette catégorisation des âges et des corps introduit une ségrégation sociale et une certaine réification des individus.<sup>244</sup> Cette ségrégation se distingue néanmoins de celle qui a trait au genre ou à la couleur de peau, parce que chaque sujet, dans sa trajectoire de vie, traverse les différentes catégories des âges – jusqu'au « grand » âge, pourvu qu'il vive assez longtemps pour y parvenir.

En philosophie postmoderne cette parcellisation normative du corps est de nature à surprendre, parce que toute une époque, qui s'échelonne de 1950 à 1980, s'est efforcée d'en libérer les énergies et les potentialités. Mais le métissage de la sexualité humaine se heurte aux frontières dessinées par une chronologie, une digue dressée entre les fragments de vie.

Roger Monjo, dans son article « Philosophie et politique des âges de la vie » publié dans le livre collectif *Repenser l'enfance ?* sous la direction d'Alain Kerlan et Laurence Loeffel, conçoit la transition culturelle entre l'adolescence et l'adulte comme l'éclosion des ailes papillonantes de l'homme libre, sortant du cocon d'une larve dont on devrait, dès lors, « accompagner l'entrée

<sup>243</sup> Ajoutons, à une nuance près : le pervers, n'est-ce pas celui qui croit en la perversion ?

<sup>244</sup> Bernard Ennuyer, « À quel âge est-on vieux ? La catégorisation des âges : ségrégation sociale et réification des individus », dans *Gérontologie et société*, vol. 34 / 138, no. 3, 2011.

dans la vie ». <sup>245</sup> Dans la vie, mais quelle vie ? Doit-on comprendre qu'il n'y aurait, dans cette accumulation de phases, non pas six âges de la vie, mais un seul véritablement, adulte, d'une (sur)vie d'ailleurs principalement territorialisée sur l'espace professionnel ? Que dire des cinq autres, ces âges de la mort ou de la sujétion au cours desquels il est inespérable de « gagner » sa vie ? Un élève du Lycée français Jules Verne de Guatemala s'exclama un jeudi, au détour d'un exposé sur la jeunesse d'Arthur, modèle de Lancelot, faisant un parallèle avec la sienne et celle de ses camarades : « quand nous aurons fini de nous préparer à la vie, nous serons libres et enfin heureux ».

Au-delà de son caractère anecdotique, c'est la prise de conscience dont cette déclaration d'espoir et d'indépendance témoigne, qui s'avère significative : celle qui comprend que la place imposée aux jeunes gens de son âge consiste à suivre des classes préparatoires à la grande école de la vie ; l'élève de cinquième précise en substance : si vivre est le propre de l'adulte, comment apprendre la vie en étant maintenu en quarantaine, en dehors de ce qui en fait précisément le charme ?

Shulamith Firestone consacre dans *La Dialectique du sexe* (Stock, 1972) un chapitre qui appelle à « l'abolition de l'enfance », sur la base des travaux de Philippe Ariès. Interrogeant la genèse du concept d'enfance, elle en réfute la pertinence et pense l'émancipation de l'enfance dans la même dynamique que l'émancipation des femmes :

Ce dont il doit s'agir maintenant, ce n'est pas d'épargner aux enfants, pendant quelques années, les horreurs de la vie d'adulte, mais c'est d'éliminer ces horreurs. Dans une société sans exploitation, les enfants pourraient être comme les adultes et les adultes comme les enfants, sans aucune exploitation dans un sens ni dans l'autre. L'esclavage privilégié (protection) que subissent les femmes et les enfants n'est pas la liberté. Le pouvoir de se diriger soi-même est la base de toute liberté, et la dépendance est à l'origine de toute inégalité. <sup>246</sup>

La bienveillance protectrice de l'autorité paternelle à l'égard de la femme et de l'enfant les place, en même temps, dans ce que Kant appelle la condition hétéronome de minorité, pour reprendre l'expression bien connue de *Qu'est-ce que les Lumières ?*. Les dangers du monde, les risques face aux incertitudes de la vie nourrissent les craintes et l'imaginaire des femmes et des enfants pour qu'ils trouvent refuge ailleurs qu'en eux-mêmes, qu'ils abandonnent leurs initiatives à la direction d'autrui. Dans les basses montagnes au nord du Nicaragua, les contes

<sup>245</sup> Alain Kerlan (dir.), Laurence Loeffel (dir.), *Repenser l'enfance ?*, Paris, éditions Hermann, 2012.

<sup>246</sup> Shulamith Firestone, *La dialectique du sexe*, « Pour l'abolition de l'enfance », Stock, 1972, page 52.

populaires relatent le rapt des jeunes filles (comme la danse traditionnelle du *rpto de la novia* au Guatemala) ; les petites filles sont élevées dans cet imaginaire du ravissement, de la crainte d'être *robadas*, afin qu'elles se tiennent tranquilles au foyer, lequel devient le centre clos, molaire de leur existence, sous la protection importune des frères et du *pater familias*.

Quelle est la genèse historique de cette idée d'enfance ? Existe-il un lien entre cette genèse et l'histoire de l'éducation par le voyage à l'âge classique ?

## 2) La genèse historique de l'idée d'enfance

Philippe Ariès, dans le chapitre premier qui a pour titre « Les âges de la vie » de son livre célèbre, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, et Shulamith Firestone dans *La Dialectique du sexe*, au chapitre intitulé « Pour l'abolition de l'enfance », montrent qu'au Moyen Âge, l'organisation sociale reposait moins sur une division des âges de la vie que sur celle de la dualité des sexes :

Au Moyen Âge, l'enfance n'existait pas. On se faisait alors des enfants une idée profondément différente de la nôtre. Non seulement on ne cherchait pas à se placer de leur point de vue mais, littéralement, on n'avait pas même conscience que les enfants puissent être distincts des adultes. Les petits garçons et les petites filles de l'iconographie médiévale sont des adultes en miniature, et ils reflètent une réalité sociale tout à fait différente de la nôtre. Les enfants d'alors étaient de véritables petits adultes.<sup>247</sup>

Nous pouvons néanmoins nous demander si l'étude de l'iconographie médiévale suffit à montrer que le sentiment de l'enfance n'existait pas avant la Renaissance humaniste. L'on pourrait considérer que les enfants, enclos dans les foyers, n'avaient que peu de visibilité sociale. On n'écrit guère sur l'enfance, à tout le moins avant Erasme de Rotterdam (*Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*) et les *Essais* de Montaigne : pouvons-nous conclure que l'on se soucie peu de son sort, à l'époque où la mortalité infantile par ailleurs est importante ? Pour quelles raisons l'idée d'enfance va-t-elle progressivement éclore aux

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, page 19.



XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles et devenir l'un des paradigmes de la philosophie des lumières au XVIII<sup>ème</sup>, notamment sous la plume de Rousseau ?

Après le XIV<sup>ème</sup> siècle, avec l'essor d'une certaine bourgeoisie, la situation commence à évoluer chemin faisant.

L'idée de l'enfance apparut comme un complément à la famille moderne. Un vocabulaire destiné à décrire l'enfance et les enfants fut créé (par exemple, « bébé ») et un autre vocabulaire fut spécialement destiné à s'adresser à eux : l'usage d'un langage enfantin remonte au XVII<sup>e</sup> siècle et s'est répandu jusqu'à devenir un art et une manière de vivre. Il y a toutes sortes de raffinements modernes à ce langage : certaines personnes l'emploient à tout moment, et plus particulièrement certains hommes avec leurs flirts, qu'ils traitent comme de grands enfants. Les jouets ne firent leur apparition qu'à partir de 1600.<sup>248</sup>

Il s'agissait essentiellement de jouets destinés aux enfants de trois ou quatre ans, en bois, qui mimaient les objets utilisés ou animaux chevauchés par les adultes – l'épée en bois, le cheval en bois. A l'instar de l'enfant mâle qui est une réplique de son père, et dont l'éducation consiste à l'inscrire dans son sillage, le jouet apparaît comme une réplique en miniature d'un objet privilégié des hommes et femmes adultes.

Il revient notamment à Rousseau d'avoir imaginé, rêvé une enfance qui, pour être préservée, doit être tenue à l'écart de ces adultes sujets à la continence d'un état social qui a ses vices, ses rivalités, sa corruption.

Rousseau, parmi d'autres, élaborait une idéologie de l'enfance. On parlait beaucoup de la pureté des enfants et de leur « innocence ». On s'inquiétait de leur éviter tout contact possible avec le mal. Le « respect » des enfants comme des femmes, inconnu avant le XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire tant qu'ils faisaient encore partie de la société, devenait nécessaire à présent qu'ils formaient un groupe asservi et nettement délimité. Leur isolement et leur ségrégation avaient commencé. La nouvelle famille bourgeoise, centrée sur les enfants, exigeait une surveillance constante. L'indépendance antérieure était abolie. L'histoire du costume de l'enfant démontre l'importance de ces transformations. Le costume était un moyen d'indiquer le rang social et la fortune – ce qu'il est toujours, surtout pour les femmes. De nos jours encore, et surtout en Europe, toute incorrection dans la manière de s'habiller soulève la consternation car c'est une faute que de ne pas « garder son rang » ; autrefois, lorsque les vêtements étaient chers et que l'on ne connaissait pas la production de masse, cette fonction de l'habillement était encore plus importante. Comme la manière de se vêtir indique clairement les disparités de sexe et de classe, l'histoire de la mode enfantine nous renseigne utilement sur la vie des enfants. Les premiers costumes conçus pour les enfants apparurent à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, date importante pour la formation de l'idée d'enfance. L'habillement des enfants fut tout d'abord modelé sur celui que portaient les adultes autrefois, comme c'était le cas pour les classes

<sup>248</sup> *Ibid.*, page 22.

inférieures qui portaient les anciens vêtements de l'aristocratie. Cet archaïsme symbolisait l'exclusion grandissante des enfants, et du prolétariat, de la vie publique contemporaine.<sup>249</sup>

L'idée principale de Rousseau consiste à l'élaborer, à partir d'un personnage conceptuel nommé Emile, une enfance essentielle, une enfance en soi, qui aurait ses manières de voir, de sentir, d'agir sur le monde. Puissance de jaillissement, philosophie des principes, l'enfance nomme d'abord la perfection d'une origine, qui dégénère entre les mains de l'homme, comme si la vie humaine apparaissait comme une longue chute au cours de laquelle cette perfection originelle irait se pervertir au gré des âges, au contact des hommes et de leurs vices. Cette conception de l'enfance est à mettre en relation avec le premier *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, dans lequel l'état de nature, en tant que fiction théorique, constitue non un état de guerre de chacun contre chacun mais « l'enfance heureuse de l'humanité ». C'est l'humanité à sa source, où le désir de l'homme ne va pas plus loin que ses propres forces le lui permettent ; c'est la propriété privée, en tant qu'elle confisque au profit de quelques-uns, les fruits que la nature a donnés à tous, qui va diviser les terres et induire une mise en comparaison, l'amour propre et l'inégalité parmi les hommes. La genèse de l'idée d'enfance est au cœur d'une controverse qui prend racine dans une certaine conception de la Nature et de la nature de l'homme (a.), en particulier quant au statut du péché originel (b.).

L'enfant précède la perversion de la culture, il habite le pays des chimères<sup>250</sup>, celui des rêveries du promeneur solitaire et de l'imagination créatrice, entendue comme « force consolante qui rapproche de lui tout ce qu'il désire ». Or l'idée rousseauiste de l'enfance s'oppose à trois philosophies de l'Homme : celle de Hobbes, celle de Kant, celle d'Augustin.

Sous un premier rapport, il convient de rappeler l'opposition anthropologique bien connue entre Hobbes et Rousseau, sur laquelle repose leur conception respective de l'enfance. Pour l'auteur du *De Cive*, « l'homme est un loup pour l'homme, *homo homini lupus* », pour emprunter l'expression de Hobbes elle-même héritée de Plaute.<sup>251</sup> Il existe une tension à l'œuvre entre deux aspects du droit de nature entendu comme possibilité ou puissance d'agir sur la nature, qui est intrinsèque à l'homme : « Le droit de nature, généralement *jus naturale* [le texte latin

<sup>249</sup> *Ibid.*, page 24.

<sup>250</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, 1761 : « Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité et tel est le néant des choses humaines, qu'hors de l'Être existant lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas ».

<sup>251</sup> Renzo Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble, Jérôme Millon, 2010, page 343.

dit simplement : Le droit naturel est la liberté...], est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin ».<sup>252</sup>

La conception hobbesienne de la liberté repose sur l'expression d'un pouvoir sur les choses, par opposition à la contrainte qui vient limiter cette expression : « On entend par liberté, selon la signification propre de ce mot, l'absence d'obstacles extérieurs, lesquels peuvent souvent enlever à un homme une part du pouvoir qu'il a de faire ce qu'il voudrait. » Or, que se passe-t-il lorsqu'autrui devient un obstacle, qu'il porte atteinte à ma liberté ou à ma sécurité ? La conséquence du *jus naturale* est la suivante : « L'état de l'homme, est un état de guerre de chacun contre chacun, aussi longtemps qu'on retiendra ce droit, il ne pourra y avoir de sécurité pour aucun homme, aussi fort soit-il ». Si la dimension conflictuelle est inhérente à l'état de nature, cette conception anthropologique du conflit induit une philosophie de l'enfance :

Je dirais volontiers, qu'un méchant homme est le même qu'un enfant robuste, ou qu'un homme qui a l'âme d'un enfant ; et que la méchanceté n'est autre chose que le défaut de raison en un âge auquel elle a accoutumé de venir aux hommes.<sup>253</sup>

Un homme méchant utilise la pleine puissance de son corps en ayant « l'âme d'un enfant », un esprit de déraison irrépressiblement soumis aux passions et aux inclinations. L'enfance renvoie ainsi à la dimension animale de l'homme, et en précurseur de Kant (*Réflexions sur l'éducation*), Hobbes pense la socialisation de l'enfant comme un processus de dénaturation.

Ce processus, c'est la finalité kantienne de la discipline, laquelle désigne tout d'abord, non pas l'objet ou le but de l'éducation, mais sa condition empirique de possibilité. Elle joue pour l'enfant une fonction médiatrice, en ce qu'elle impose des bornes et des limites aux penchants naturels, et qu'elle rend possible la transition entre l'état de nature, caractérisé par l'expression d'une liberté despotique qui échappe à toute législation morale, et l'état de culture placé sous le signe de la liberté morale et de l'exigence d'une forme d'universalité qui en découle. La discipline qualifie alors un acte consistant à « dépouiller l'homme de son

<sup>252</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, chapitre XIV.

<sup>253</sup> *Id.*, *De Cive*, préface.

animalité »<sup>254</sup>, et par lequel il s'agit de faire violence à la nature. Elle engage, comme le départ en voyage, un déracinement et un affranchissement de cette soumission humaine aux penchants naturels.

Force de rupture, la discipline impose une forme de « dénaturation (*Grundbegriff*) » qui constitue le moteur empirique du développement de l'humanité. Monique Castillo utilise à ce propos le concept de « conversion »<sup>255</sup> pour caractériser ce passage de l'ordre sauvage soumis au règne du caprice, à une humanité conforme aux lois universelles. Cette conversion est la marque d'un détachement progressif de la nature pour atteindre un autre ordre de causalité, et traduit en ce sens la nécessité d'un déracinement de la nature. Celui-ci implique et referme ainsi l'idée d'un progrès et d'un développement de l'humanité vers une moralité croissante, qui engage ainsi, le « *dépassement de sa nature* ».<sup>256</sup>

Si elle a pour rôle de poser des bornes à la liberté sauvage par la contrainte extérieure, la discipline implique non pas une limitation des penchants naturels de l'enfant, mais assigne seulement une limite à leur expression. En effet, une contrainte extérieure, par sa nature même, ne peut agir que sur le registre de l'extériorité, et ne saurait en conséquence opérer une profonde conversion de la volonté de l'enfant : elle ne peut que canaliser ou limiter l'expression de cette volonté. Ainsi, la contrainte externe a de l'influence non pas sur le principe interne du vouloir, c'est-à-dire sur la maxime de l'action ou le principe de détermination de la volonté, mais seulement sur le contenu empirique des désirs de l'enfant. Ceci est dû au fait que la contrainte constitue une inclination – la peur de la punition ou l'aspiration à la récompense – qui ne change pas la nature du désir mais qui l'oriente vers tel ou tel objet, pondéré par une récompense matérielle sinon symbolique ; ou bien qui dissuade l'enfant de viser tel autre objet, par la punition que son obtention ou que sa recherche entraînerait.

La discipline n'est alors qu'une action mécanique et dissuasive sur l'enfant. C'est la raison pour laquelle, elle n'agit pas sur la forme du vouloir – la maxime de l'action – mais seulement sur la matière ou le contenu de ce vouloir : elle n'incline donc nullement à faire le bien parce que c'est

<sup>254</sup> Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Traduction d'Alexis Philonenko, Vrin, page 71.

<sup>255</sup> Monique Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990. C'est la formation du caractère chez l'enfant qui vient opérer cette conversion. On notera tout particulièrement la dimension religieuse ici suggérée par l'utilisation de ce concept.

<sup>256</sup> Isabelle Queval, *S'accomplir ou se dépasser : essai sur le sport*, Gallimard, 2004. L'expression « dépassement de sa nature » renvoie à la notion d'une perfectibilité possible de l'homme, vers une humanité conforme à l'idéal des Lumières.

le bien, ce qui impliquerait que l'enfant ait conscience de la valeur morale de ses actions ; mais seulement en vue de la récompense symbolique ou matérielle qu'elle promet. La contrainte par la discipline ne demeure, en conséquence, qu'un principe empirique de détermination qui consiste à orienter l'intérêt subjectif de l'enfant vers ce qui est conforme au devoir, mais non – ce qui conférerait une valeur morale à l'action – vers ce qui est fait par devoir.

A ce titre, la discipline est une composante infra-morale qui reste d'une certaine manière, intrinsèquement naturelle : en tant que mécanique, elle est et ne peut être en effet que naturelle. Mais le terme « naturel » ne signifie pas ici qu'elle résulte de l'état de nature ou de l'état sauvage qu'elle a précisément la charge de combattre, ni même que la contrainte qu'elle implique soit elle-même naturelle (lorsque l'enfant tombe ou se blesse lui-même au contact d'une surface rugueuse), mais que la discipline agit sur les désirs de l'enfant par des mobiles empiriques qui s'inscrivent dans une causalité naturelle. Par conséquent, la discipline est naturelle en ce que la contrainte qu'elle suppose – punition ou récompense – agit sur l'enfant et sur ses actions selon les lois de la législation naturelle : la contrainte n'est alors qu'une cause empirique qui influe sur le comportement de l'enfant. La discipline transforme ainsi non pas l'état de nature en un état moral, mais ne fait que remplacer un mobile empirique (le désir de faire des bêtises) par un autre mobile empirique (la crainte de la punition qui en résulte). En conséquence, elle consent paradoxalement à combattre le sauvage par le naturel lui-même, et rend possible dans cette optique le passage d'une forme de nature destructrice, comme état sauvage, à une autre configuration naturelle, conforme aux exigences de la *Bildung*.

Et son efficacité tient précisément à ce qu'elle se situe sur le même registre que ce qu'elle combat, en ce qu'elle consiste à opposer à un désir dont les conséquences seraient désastreuses, la répulsion plus grande d'une punition, qui vient contrarier ce désir et dissuader son expression par l'enfant. En effet, « si en sa jeunesse on laisse l'homme n'en faire qu'à sa volonté et que rien ne lui est opposé, il conserve durant sa vie entière une certaine sauvagerie », précise Kant. La discipline apparaît ainsi comme l'illustration d'un rapport de forces entre une nature capricieuse et sauvage, et un affect opposé mais de même nature, qui vient en dissuader l'expression. L'obéissance de l'enfant au principe disciplinaire naît alors de la concurrence entre la tentation de la désobéissance, en ce qu'elle procure un plaisir provisoire, et le souvenir d'une punition passée qui faisait suite à une indocilité.

Sous quels rapports les notions kantienne d'enfant et de nature s'opposent-elles aux concepts de *Bildung* et de *Grundbegriff* ?

Le concept de dénaturation (*Grundbegriff*) désigne l'action de sortir de la nature, mais cette « sortie » peut s'entendre sous un double rapport. Au sens faible, la dénaturation désigne d'abord la sortie de la nature en tant qu'état, c'est-à-dire le fait de se libérer de l'inclination à la liberté comme passion (ce qui définit le sauvage). L'état de nature auquel il s'agit d'être arraché consiste ainsi dans le règne de l'instinct et des passions – et plus particulièrement celle de la liberté – et la dénaturation ne qualifie par conséquent rien d'autre que l'apprentissage même de la servitude.<sup>257</sup> Cette servitude paradoxale impose une obéissance passive et sans condition à ses parents ou à ses maîtres, sans que la valeur de cette servitude ne lui soit donnée. Mais il reste que celle-ci n'est pas à entendre au sens d'un esclavage, dans la mesure d'une part où elle n'a qu'un caractère provisoire, et d'autre part où elle se fait non pas au détriment de l'enfant mais au contraire dans son intérêt. Dans cette première acception, la dénaturation consiste ainsi dans une servitude par la discipline, à laquelle la seconde acception va précisément devoir échapper.

Au sens fort en effet, la *Grundbegriff* qualifie la sortie de la nature non plus seulement en tant qu'état, mais en tant que norme de l'action, c'est-à-dire au titre de principe de détermination de la volonté. La dénaturation désigne ici non l'apprentissage de la servitude mais au contraire l'initiation à la liberté, comme capacité à s'affranchir de la causalité naturelle comme principe de l'action. Elle illustre ainsi l'aptitude de la volonté à une détermination indépendante de toute législation naturelle, qui par conséquent échappe à la série infinie des causes et des effets. A ce titre, elle consiste alors dans le pouvoir de commencer ou d'initier une nouvelle chaîne causale qui a un effet dans le monde empirique, à partir d'une cause inconditionnée que Kant appelle la *causa noumenon*.<sup>258</sup> Etre libre pour Kant, c'est en un sens changer le monde, y introduire une cause qui ne soit pas déterminée par l'ordre actuel de la nature. Par la *bildung* kantienne se dessine un voyage lent et résolu, hors du monde phénoménal en tant que principe empirique de détermination de la volonté.

Car, si l'apprentissage de la liberté engage l'indépendance du sujet à l'égard de la législation naturelle, il s'agit de s'affranchir de la série causale pour s'approprier justement le pouvoir de commencement, afin que la volonté devienne elle-même l'origine d'une nouvelle chaîne de

<sup>257</sup> Kant définit le sauvage dans son *Anthropologie d'un point pragmatique*, Ellipses Marketing, 1999, comme celui « qui n'est pas encore habitué à la servitude ».

<sup>258</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pratique*, Folio, 1989, p. 56 : la *causa noumenon* désigne « le concept d'un être qui a une volonté libre », c'est-à-dire qui n'est pas déterminée par des mobiles empiriques.

cause ; et en un sens, ce pouvoir de commencement peut être interprété comme une imitation de l'acte créateur lui-même, en ce qu'il est par essence inconditionné. Cet apprentissage de la liberté amènerait, dans cette optique, à l'élévation successive du sujet jusqu'à la forme même du divin. Le concept de « conversion » utilisé par Monique Castillo pour parler de la dénaturation pourrait alors s'entendre comme la conversion de la volonté tournée, non plus vers la matière empirique (c'est-à-dire vers les créatures), mais vers la forme inconditionnée du divin comme pouvoir créateur.

En conséquence, la dénaturation au sens fort n'opère pas le passage de la soumission à la nature, à la soumission disciplinaire, mais le renversement d'une attitude de soumission au règne naturel vers une posture de souveraine maîtrise de cette nature, qui consiste, pour reprendre l'expression de Kant au §83 de la *Critique de la Faculté de Jurer*, à s'élever au titre de « Seigneur de la nature ».

Dans cette dynamique, l'éducation de l'enfant par le voyage s'avère pour le moins dangereuse, dès lors qu'elle brise les cadres ordinaires de la discipline – le voyage serait associé à une forme de libertinage. Elle pourrait néanmoins prendre la forme rigoureuse d'un pèlerinage de la vie, au cours duquel les efforts et la persévérance auraient valeur de discipline, contre l'expression spontanée des passions humaines.

La portée éducative du voyage, en effet, se révèle dans sa rigueur : se confronter à l'extérieur, c'est se conformer à l'exercice, qui consiste à s'affranchir des sollicitations empiriques les plus immédiates, à différer certains plaisirs pour garder le cap sur une orientation. A cet égard, savoir s'orienter dans la pensée engage déjà une certaine puissance de déplacement où la raison fait office de guide.

La philosophie kantienne de l'éducation répond ainsi à la problématique de la spécificité de l'enfant et du respect de sa nature propre, elle élabore une patiente progression des âges en réaction à la discordance qui se fait entendre, entre le contenu de l'enseignement tel qu'il est dispensé dans les collèges d'ancien régime, et les possibilités morales et intellectuelles des élèves. Pour le dire dans les termes de Philonenko : « Trop souvent l'enseignement dispense des connaissances que l'élève n'est pas en âge d'assimiler réellement ; *l'enseignement bouscule ici la nature* ». <sup>259</sup> Cette description témoigne alors du décalage entre l'enseignement scolaire et la nature même de l'enfant. Prenant acte d'un tel enjeu, la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle marque alors

---

<sup>259</sup> Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, op. cit., Introduction, page 10.

la naissance d'un intérêt nouveau : celui du « sens de l'enfant », à partir duquel il s'agit de penser et d'établir des fondements rationnels à l'éducation. Pour caractériser son époque, Kant se demande : « Vivons-nous actuellement dans un siècle éclairé ? » ; puis de répondre : « Non, mais bien dans un siècle en marche vers les lumières ».<sup>260</sup>

### 3) Le voyage d'*Emile* ou la genèse de l'enfance essentielle

Chez Rousseau, dans le livre I d'*Emile ou de l'éducation*, cette marche individuelle et collective vers les lumières se traduit par le précepte suivant : « Sui[s] le progrès de l'enfance et la marche naturelle du cœur humain ».<sup>261</sup> La progression du sujet dépeinte par Rousseau, au cours des cinq livres qui composent *Emile*, est d'abord celle du caractère de l'enfant, sa capacité à endurer les rudesses et les intempéries de la nature, s'accommoder des températures extrêmes.

Observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants ; elle endure leur tempérament par des épreuves de toute espèce ; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur. (...)

Exercez-les donc aux atteintes qu'ils auront à supporter un jour. Endurcissez leurs corps aux intempéries des saisons, des climats, des éléments, à la faim, à la soif, à la fatigue.<sup>262</sup>

L'éducation moderne – celle du *gentleman* – chez Locke est davantage un apprentissage des bonnes manières, un art du paraître dans le monde des Grands, qu'une série d'exercices visant à affermir le corps, capable de supporter les caprices de la nature et de faire face à toute situation. C'est l'une des transformations anthropologiques sur lesquelles insiste Rousseau dans le premier *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*. L'homme à l'état de nature se fortifie au contact de la nature, ce sont les épreuves qui à la fois requièrent et développent la dureté du corps, sa vigueur et sa résistance. Au contraire, l'homme moderne se complaît dans une certaine mollesse, fruit d'une vie de confort qui consiste moins à grimper

<sup>260</sup> Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?*, Paris, éditions Flammarion, 1990, page 49.

<sup>261</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, livre V, Paris, éditions Flammarion, 2009, page 66.

<sup>262</sup> *Ibid.*, page 60.



aux arbres pour en recueillir les agrumes, qu'à monter dans la hiérarchie sociale en brillant de mille éclats au cours des cérémonies mondaines, dans les salons et les cabinets de curiosité.

Ce progrès, c'est aussi la marche naturelle du cœur humain au contact de situations qui suscitent la pitié et sollicitent un agir. Dans le premier *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau caractérise le sentiment de pitié par ces mots :

Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelques fois des signes sensibles.<sup>263</sup>

Il y a une antériorité logique et chronologique de la pitié sur la réflexion, c'est d'ailleurs cette réflexion qui ferait que l'homme étoufferait ce sentiment naturel en lui, justement par calcul. Si la pitié constitue le premier sentiment de l'humanité, l'enfant ne l'éprouve que lorsqu'une situation la provoque. C'est pourquoi il lui faut voir du monde – autrui comme *alter ego* mais aussi l'animal blessé au bord du chemin. Se mêler au monde, parce qu'il n'y a d'épreuve de la pitié qu'en situation. Voici le texte bien connu de Rousseau portant sur la nature et la finalité du sentiment de pitié à l'échelle de l'espèce humaine.

Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation naturelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu... C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation.<sup>264</sup>

Rousseau oppose la dimension médiate de la réflexion, parée d'arguments subtils, à la puissance immédiate de la pitié qui nous « porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons

---

<sup>263</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, GF Flammarion, 1971, page 212. Voir aussi la page suivante : « Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale, les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison... de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales... En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? ».

<sup>264</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, P. Dupont, 1823, page 261.

souffrir ». Elle est la première loi de nature, source de toutes les vertus. D'abord amoral, elle supplée à la faiblesse de la nature humaine dès lors que, sans la compassion ni l'entraide, filles de la pitié, il est fort probable que l'humanité ait déjà péri, faute de pouvoir se soutenir les uns les autres. Aussi, la pitié serait le signe d'une unité originnaire du genre humain qui, nonobstant le dénuement de nos corps individuels, pourrait faire face – partiellement du moins – aux écueils d'une nature immense et souveraine, en se portant collectivement secours.

Or il est une dimension de voyage inhérente à la pitié, par l'exercice de laquelle l'enfant se trouve comme transporté hors de lui-même. Éprouver le sentiment de pitié, c'est rencontrer cette part d'altérité en soi-même, différer avec soi. Cette métaphore de déplacement de soi à soi se retrouve à deux reprises dans l'œuvre de Rousseau, dans *l'Etude sur les langues* et dans *l'Emile ou de l'éducation*.

La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant de nous-même, en nous identifiant avec l'être souffrant.<sup>265</sup>

Si la pitié est à la source de l'éducation morale de l'enfant, c'est parce qu'elle repose sur une faculté que cet enfant exerce au cours de nombreuses réjouissances : l'imagination. C'est elle qui embrase le désir de voyager et qui nous transporte déjà vers des montagnes sublimes, là-bas. La pitié consiste en un processus d'identification, non pas à l'autre en tant qu'autre, mais à sa souffrance, du moins à celle que l'on projette sur lui.

Ainsi naît la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir *sensible* et *pitoyable*, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en *nous transportant hors de nous* et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien ? (...) Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> *Id.*, *Essai sur l'origine des langues*, GF Flammarion, 1993, pages 83 et 84.

<sup>266</sup> *Id.*, *Emile ou de l'éducation*, « L'éducation de l'être moral », GF Flammarion, 1966, page 289. Cf. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, 260 : « L'homme noble honore en lui-même le puissant, celui également qui fait preuve de puissance à l'égard de lui-même qui s'entend à parler et à garder le silence qui prend plaisir à exercer rigueur et dureté envers lui-même et a du respect pour tout ce qui est rigoureux et dur... Une telle espèce d'homme est justement fier de ne pas être fait pour la pitié. Les hommes nobles et courageux qui pensent de la sorte sont aussi éloignés qu'on peut l'être de la morale qui voit précisément dans la pitié ou l'action accomplie pour autrui, ou dans les désintéressements le signe de ce qui est moral ».

Cette identification à l'autre – qui peut être aussi l'animal – a pour base la douleur qui fait écho à un vécu réel ou potentiel, c'est-à-dire une affliction qui se rapporte : soit à un sentiment déjà éprouvé et en ce cas, la situation qui provoque la pitié présente quelques similitudes avec une épreuve rencontrée dans le passé. Soit l'enfant se met à la place de celui qui souffre parce que ce malheur pourrait lui échoir à lui, il s'imagine que c'est lui qui souffre dès lors que la situation aurait pu, ou bien pourrait effectivement lui arriver. A cheval entre le réel et le potentiel, la pitié conduit la subjectivité à une forme de comparaison, voire de complaisance : « la pitié est douce parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui ». <sup>267</sup> Entre l'amour de soi et l'amour-propre, l'expression de la pitié dessine une forme de voyage en l'autre, à qui je porte secours en tant que compagnon d'humanité, parce que ce pourrait être moi ; mais elle suscite aussi quelque soulagement dissimulé. Par l'exercice de la pitié je me sens, au cours d'une mésaventure, non seulement épargné, car je n'en suis point la victime, et en outre je concours à sa résolution. En jeune héros qui s'en va sauver son prochain, comment l'enfant épris de pitié ne se sentirait-il pas intimement supérieur à celui auquel il porte secours ?

La pitié chez Rousseau paradoxalement rapproche les êtres humains par l'imagination et l'action, tout en déployant une distance, une dissemblance magistrale entre eux. En temps de guerre, demander pitié à son ennemi, c'est en reconnaître la supériorité, partant la victoire. L'on peut néanmoins se demander si cette comparaison entre les hommes est inhérente à l'épreuve de la pitié ou si elle découle de son seul exercice en société, où se développe l'amour-propre.

Mais le problème propre à l'éducation d'Emile repose sur la nécessité de former « de bonne heure une enceinte autour de l'âme » de l'enfant, pour l'affranchir et provisoirement l'exclure de l'influence des hommes, plus particulièrement des mauvaises mœurs.

C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère, qui sus t'écarter de la grande route, et garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines ! Cultive, arrose la jeune plante avant qu'elle meure : ses fruits feront un jour tes délices. Forme de bonne heure une enceinte autour de l'âme de ton enfant ; un autre en peut marquer le circuit, mais toi seule y dois poser la barrière. <sup>268</sup>

<sup>267</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, op. cit., page 287.

<sup>268</sup> *Ibid.*, livre V, page 66.

L'univers rousseauiste de l'enfant allègre qui gambade les prairies, demeure sous l'apparence de la liberté, un monde fondamentalement clos, fermé non seulement aux sociétés humaines, lieux des vices et des vaines opinions, mais aussi aux amitiés (à l'exception du gouverneur qui est son seul ami), aux amants et amantes et plus encore aux événements fortuits de l'existence. Tout se passe comme si chez Rousseau l'enfant devait être gardé en quarantaine, enclos dans une quasi-solitude forcée. L'obsession du gouverneur consiste à éviter, pour Emile, les habitudes mauvaises et la contamination des vices.

L'enfant doit être à l'image de cette « tendre et prévoyante mère » qui a su s'écarter « de la grande route », celle de la *doxa*, celle aussi de la culture et de l'état social. Maintenir Emile à la périphérie, c'est en préserver la pureté, conserver une distance qui offre la possibilité d'un détour, une première retraite pour rêver et s'épanouir loin des vanités mondaines, empêcher ainsi que son âme à leur contact ne se corrompe. L'éducation d'Emile prend le contrepied des opinions humaines pour lui substituer la marche forcée du promeneur solitaire. Lui seul s'offre le temps précieux – celui de la *scholè* grecque – hors des sollicitations quotidiennes, de flâner sa vie et de picorer les connaissances, au gré des ruisseaux et des cascades.

– Qui peut encore flâner sa vie ? – demande le promeneur solitaire.

Le paradoxe est le suivant : comment l'exercice de la pitié est-elle humainement possible si Emile est exclu, toute sa première jeunesse, du monde des hommes et de la prédation des vices ? Est-il seulement raisonnable de « garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines » sans s'y confronter dès le plus jeune âge, aiguissant par-là même sa faculté de raisonnement ?

L'enfant épuré, magnifié, mystifié qu' imagine Rousseau en poète, dans l'hébétude rosée de ce monde des chimères, « le seul digne d'être habité » dit-il dans *La Nouvelle Héloïse*, cet enfant sublimé à travers le personnage conceptuel d'Emile, est comparé à une jeune pousse dont il faut faire fructifier les fruits, c'est-à-dire les facultés naturelles. Or comment exercer de telles facultés, si loin des hommes vils et de leurs conflits ordinaires, sinon en les confrontant à la Nature elle-même. C'est pourquoi la philosophie chez Rousseau défend une éducation du risque – une subjectivation par le risque. Se risquer soi-même, c'est parvenir à sa propre falaise, être à bout et défier son confort de vie, qui est aussi conformisme.

On ne songe qu'à conserver son enfant ; ce n'est pas assez ; on doit lui apprendre à se conserver étant homme, à supporter les coups du sort, à braver l'opulence et la misère, à vivre, s'il le faut, dans les glaces d'Islande ou sur le brûlant rocher de Malte.

Il s'agit moins de l'empêcher de mourir que de le faire vivre. Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir ; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes, qui nous donnent le sentiment de notre existence. L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie.<sup>269</sup>

Vivre, c'est risquer ; ce n'est pas seulement un état biologique mais l'expression de ce pur plaisir d'exister. C'est une épreuve, non au sens de celles que l'on doit subir, mais au sens intensif où l'on se sent vivre. Toujours cette dimension de risque est-elle rapportée à cette nature sublimée, fantasmée où l'action de l'enfant se déploie et trouve sa synergie : risquer sa vie, c'est s'en rendre digne, apprendre « à braver l'opulence et la misère, à vivre, s'il le faut, dans les glaces d'Islande ou sur le brûlant rocher de Malte ». Affronter les climats du monde dans leur diversité, oui, mais non le climat social et le brûlant rocher des passions humaines, dont l'enfant doit s'affranchir.

Le précepte déjà évoqué : « Suit le progrès de l'enfance et la marche naturelle du cœur humain » renvoie aussi au développement de la raison par son usage effectif. Raison et nature ne sauraient s'opposer : l'enfant a justement besoin de mettre en rapport (en latin *ratio*) des éléments de la nature, par exemple de solides bâtons qu'il attache pour fabriquer une échelle et montrer sur les hauteurs d'un arbre immense au feuillage désordonné.

Tout se passe comme si Emile devait parcourir, dans le rythme de son existence, toute l'histoire humaine sans en brûler les étapes – mais en se brûlant au seul feu des forêts. Une telle pensée sur l'éducation prend ses racines, chez Rousseau, dans une philosophie de l'histoire et une anthropologie. Emile au long des cinq livres parcourt l'évolution humaine : son éducation consiste en un long voyage de l'état de nature à l'état social. Apprenant à vivre en autarcie, il affermit son caractère, en obéissant non à la contingence d'un règlement scolaire mais à la seule nécessité naturelle, se confrontant aux intempéries des saisons avant d'affronter les intempéries des passions. La nature est la première des nourrices et la plus impartiale des maîtresses. Fantasme de l'éternel féminin. L'ordre naturel protège et en même temps prélude à l'ordre des hommes.

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, page 53.

Cette conception de l'enfance à préserver, qui emprunte aux philosophes épicuriens et stoïciens cette antique harmonie avec la nature, répond à une philosophie théologico-politique dont l'expression radicale ouvre le tout début d'*Emile ou de l'éducation* : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme ». La puissance rhétorique d'une telle accroche s'origine dans l'opposition entre deux ordres de création : celle des mains de Dieu qui renvoie à la perfection d'une origine, génératrice d'une Nature achevée qui devient le vrai modèle de l'art, en particulier l'art d'éduquer, et ce que l'homme inaccompli fait de cette création. La formulation d'un tel contraste débute par le quantificateur universel « tout » et prend ainsi la valeur d'un théorème, d'un axiome ou d'un postulat : l'opposition réside dans le mouvement d'ouverture qui consiste à sortir des mains de Dieu, sortir pour aller vers, en un sens voyager, au contraire de ce qui « dégénère entre les mains de l'homme ». Le terme « entre » utilisé par Rousseau pourrait avoir valeur d'enfermement. Il suggère le déclin de la liberté au fil d'une histoire humaine décadente, ne serait-ce que parce qu'en se déployant dans une temporalité linéaire – celle des deux *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes* à l'échelle collective, celle d'*Emile ou de l'éducation* à l'échelle individuelle – elle s'éloigne de la perfection de l'origine, c'est-à-dire de la naissance. C'est la signification de la phrase célèbre du livre I, au chapitre premier du *Contrat Social* : « l'homme est né libre et partout il est dans les fers ». Si l'homme jouit individuellement et anthropologiquement d'une liberté naturelle, il se rend en tant qu'être social, esclave des autres et de sa comparaison avec les autres.

Lorsque Rousseau dans le deuxième discours, évoque la corruption inhérente au pouvoir politique et à l'état social de manière générale, cette corruption – par opposition à la génération, si l'on réfère à Aristote – est d'abord de nature temporelle. Qu'il s'agisse de quitter l'enfance de l'homme ou « l'enfance heureuse de l'humanité », celle de l'état de nature, le voyage à travers les âges de la vie individuelle et collective prend le sens, religieux, d'une chute définitive. D'où s'origine la chute et quelle en est la nature ? Dans la conception chrétienne de Rousseau, l'origine coïncide avec le sommet de la création, qui est naissance du monde : l'enfance de la nature qui est aussi nature sublimée de l'enfance, sur laquelle nous reviendrons. La chute, c'est la dégradation irréversible d'une perfection.

Par voie de conséquence, si l'éducation naturelle de l'enfance consiste à maintenir à tout prix le nouveau venu loin du monde dégénéré des hommes, lui donner le temps de grandir à l'air

libre sans nulle précipitation, c'est pour ne pas en précipiter la chute. C'est pourquoi Rousseau veut soustraire l'enfant à l'infirmité des hommes pour le soumettre à l'infinité de Dieu, à l'harmonie d'une Nature (re)génératrice. Serait-ce parce que les hommes ont à l'époque moderne, cessé de vivre selon l'ordre même du *cosmos*, pour se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature, que les âges de la vie chez Rousseau se succèdent sous la forme d'une décadence, l'enfance illustrant l'âge d'or d'un paradis perdu duquel nous sommes à jamais chassés, alors que la philosophie grecque pense l'éducation comme ascension de l'homme vers une forme d'excellence, l'*arêtê* ?

La conception éducative et politique de Rousseau est l'envers de la *République* platonicienne : les deux illustrent la verticalité d'un voyage. Sa forme est ascendante chez Platon : la *paideia* se réalise dans la grande cité d'Athènes au milieu des hommes illustres où les contacts intellectuels et charnels sont des plus fréquents. Sur la demi-droite de l'existence humaine, il convient au contraire chez Rousseau de ne point s'éloigner trop vite de l'origine, de ralentir le tracé, isoler l'enfant de la désolation des hommes – ces anges déchus – pour conserver, à l'égard de leurs opinions, une indépendance absolue et « plus que l'air marin la douceur angevine », pour reprendre le dernier vers d'*Heureux qui comme Ulysse* de Joachim du Bellay.

Rousseau considère la *République* de Platon comme le plus grand traité d'éducation jamais écrit, il en admire la gaieté et la festivité, mais en occultant la dimension sociale inhérente à sa puissance dionysiaque. Les banquets, les jeux et l'art des muses – la musique – sont, en tant qu'occasions de réjouissances collectives, le contraire de la vie d'ermite reclus et solitaire qui n'a la nature que pour seule compagne, féminine à tout le moins.<sup>270</sup>

Revenons à la phrase introductive d'*Emile*. Dans l'expression initiale : « tout dégénère », le verbe « dégénérer » signifie perdre ses qualités naturelles, c'est une dénaturation qui est aussi déformation de l'enfance. Il s'oppose au verbe « générer » qui réfère à la genèse du monde par

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, page 149 : « Comment ! n'est-ce rien que d'être heureux ? n'est-ce rien que de sauter, jouer, courir toute la journée ? De sa vie il ne sera si occupé. Platon, dans sa République, qu'on croit si austère, n'élève les enfants qu'en fêtes, jeux, chansons, passe-temps ; on dirait qu'il a tout fait quand il leur a bien appris à se réjouir ; et Sénèque, parlant de l'ancienne jeunesse romaine : Elle était, dit-il, toujours debout, on ne lui enseignait rien qu'elle dût apprendre assise. En valait-elle moins, parvenue à l'âge viril ? Effrayez-vous donc peu de cette oisiveté prétendue. Que diriez-vous d'un homme qui, pour mettre toute la vie à profit, ne voudrait jamais dormir ? Vous diriez : Cet homme est insensé ; il ne jouit pas du temps, il se l'ôte ; pour fuir le sommeil, il court à la mort. Songez donc que c'est ici la même chose, et que l'enfance est le sommeil de la raison ».

le créateur divin. Alors que « tout est bien sortant des mains de l’Auteur des choses », l’homme fait dé-générer ce que Dieu engendre – enfante – dans sa pureté.

Cette corruption ontologique est aussi de nature morale, par contraste avec l’expression « tout est bien » qui marque le début du livre. Elle renvoie au mal, au péché et à la chute qui lui est associée. Que l’enfant contracte, non les vices et les habitudes mauvaises des hommes de son temps, pleins de suffisances et marqués de tant de rivalités, qui conduisent la nature humaine vers sa pente, mais les seules maladies de la nature, auxquelles Rousseau fait explicitement référence :

Je ne dispute donc pas que la médecine ne soit utile à quelques hommes, mais je dis qu’elle est funeste au genre humain.

Cet art mensonger, plus fait pour les maux de l’esprit que pour ceux du corps, n’est pas plus utile aux uns qu’aux autres : il nous guérit moins de nos maladies qu’il ne nous en imprime l’effroi ; il recule moins la mort qu’il ne la fait sentir d’avance ; il use la vie au lieu de la prolonger ; et, quand il la prolongerait, ce serait encore au préjudice de l’espèce, puisqu’il nous ôte à la société par les soins qu’il nous impose, et à nos devoirs par les frayeurs qu’il nous donne. C’est la connaissance des dangers qui nous les fait craindre : celui qui se croirait invulnérable n’aurait peur de rien. A force d’armer Achille contre le péril, le poète lui ôte le mérite de la valeur ; tout autre à sa place eût été un Achille au même prix.

Voulez-vous trouver des hommes d’un vrai courage, cherchez-les dans les lieux où il n’y a point de médecins, où l’on ignore les conséquences des maladies, et où l’on ne songe guère à la mort. Naturellement l’homme sait souffrir constamment et meurt en paix. Ce sont les médecins avec leurs ordonnances, les philosophes avec leurs préceptes, les prêtres avec leurs exhortations, qui l’avilissent de cœur et lui font désapprendre à mourir.

Faute de savoir se guérir, que l’enfant sache être malade : cet art supplée à l’autre, et souvent réussit beaucoup mieux ; c’est l’art de la nature.<sup>271</sup>

Opposant la subtilité de l’art à la prétention de la science, Rousseau met en contradiction les tartuferies des médecins de Molière, qui veulent conjurer la mort par une série d’ordonnances écrites en latin, c’est-à-dire l’art de la parure, face à « l’art de la nature », à la fois origine et remède aux maladies du corps – maladies provisoires, contrairement aux afflictions de l’âme. Provisoires, parce que soit elles se guérissent d’elles-mêmes, soit elles emportent le malade pour de bon. Et le voyage, en ce sens, est définitif.

L’éducation naturelle d’Emile apparaît comme une paradoxale philosophie du risque et de la liberté. D’un côté, Emile est invité à faire l’épreuve spontanée de ses propres forces, libre de

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, pages 72 et 73.



gambader comme bon lui semble dans les jardins, de crier sa joie à la face du monde sans être importuné par ces maîtres d'infortune pour qui le silence est d'or, associant le cri strident du gambade au rugissement de l'homme sauvage. Mais cette éducation en plein air n'est pas la réalisation de la liberté, sinon celle « qui garde l'apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même ».

Qu'il croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même. Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien, qui ne connaît rien, n'est-il pas à votre merci ? Ne disposez-vous pas, par rapport à lui, de tout ce qui l'environne ? N'êtes-vous pas le maître de l'affecter comme il vous plaît ? Ses travaux, ses jeux, ses plaisirs, ses peines, tout n'est-il pas dans vos mains sans qu'il le sache ? Sans doute il ne doit faire que ce qu'il veut ; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse ; il ne doit pas faire un pas que vous ne l'ayez prévu ; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu'il va dire.<sup>272</sup>

Qu'est-ce que la nature de l'enfance chez Rousseau, sinon le personnage d'Emile en permanence épié, gouverné, contrôlé ? Captivé en son double sens, à la fois passionné, charmé par la beauté touchante du monde et rendu captif, emprisonné dans cette prévisibilité totale par laquelle « il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu'il va dire ». L'enfant semble ravi d'arpenter les reliefs dans le théâtre de la nature parce qu'il ignore qu'il a lui-même été ravi du monde des hommes, totalement mis à l'écart. Cette éducation non-institutionnelle n'en reste pas moins panoptique, au sens de Bentham puis de Foucault, car elle exerce à son endroit une vigilance à toute épreuve et continue, qui nous semble résolument incompatible avec une philosophie du voyage comme gambadogénèse. Ce qu'exige Rousseau, c'est une parfaite coïncidence des volontés : « il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse ». Comment comprendre alors que le promeneur solitaire ordonne au gouverneur : « Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation »<sup>273</sup> ? Peut-être la volonté du gouverneur se règle-t-elle sur l'ordre de la nature tout entière, en cela il ne commande rien d'autre que ce que la nature ordonne elle-même, et il faudrait comprendre l'exhortation « il ne doit pas faire un pas que vous ne l'ayez prévu » de la manière suivante : Emile suit l'ordre de la nature, c'est-à-dire l'ordonnance de ses causes et de

<sup>272</sup> *Ibid.*, livre II, page 169.

<sup>273</sup> *Ibid.*, page 116. La formulation d'un tel paradoxe se retrouve dans les injonctions contradictoires de Rousseau à l'égard du gouverneur, comme à la page 166 : « Jeune instituteur, je vous prêche un art difficile, c'est de gouverner sans préceptes, et de tout faire en ne faisant rien. Cet art, j'en conviens, n'est pas de votre âge ; il n'est pas propre à faire briller d'abord vos talents, ni à vous faire valoir auprès des pères : mais c'est le seul propre à réussir. Vous ne parviendrez jamais à faire des sages si vous ne faites d'abord des polissons ; c'était l'éducation des Spartiates : au lieu de les coller sur des livres, on commençait par leur apprendre à voler leur dîner. ».

ses effets, or cette nécessité naturelle est parfaitement prévisible, au contraire des manifestations du caprice de l'homme. Mais cette hypothèse est fragile : le gouverneur, s'il « doit être jeune, et même aussi jeune que peut l'être un homme sage »<sup>274</sup>, ne vit pas selon la nature à l'instar d'Epicure ou de Sénèque, il est homme avant tout, dans les mains duquel « tout dégénère ». L'on s'interroge dès le début d'*Emile* sur l'utilité du gouverneur, qui incarne précisément une forme d'antinature. Pourquoi le rapport de l'enfant à la nature, que l'homme pervertit par ses artifices, ne relève-t-il pas d'une totale autarcie, à l'image de l'homme à l'état de nature, lequel vit dans une indépendance essentielle, qui consiste en ceci que ses désirs ne s'étendent pas plus loin que ses forces ? Quelle est la place du gouverneur humain dans cette harmonie primitive ? Pourquoi faire irruption, quelle est la valeur de cette interférence dans la relation entre le gambade agité et la nature turbulente ? Comment enfin l'enfant pourrait-il passer une partie de sa vie entre les mains d'un seul homme, fût-il jeune et enjoué, sans que cette éducation ne dégénère en une forme de dictature ?

Derrière une apparente libéralité, la vie à la campagne du jeune Emile est placée sous haute surveillance parce qu'elle reflète, non une éducation du risque où l'on se confronte vaillamment à de véritables épreuves de vie, où à chaque victoire l'on se sent grandi, mais une éducation de la catastrophe qui s'exprime par la redondance des mises en garde du gouverneur : « si jamais il remporte cet avantage et qu'il s'en aperçoive, adieu l'éducation, tout est fini dès ce moment » ; « un éclat de rire indiscret peut gâter le travail de six mois et faire un tort irréparable pour toute une vie » ; « un seul mensonge avéré du maître à l'élève ruinerait à jamais tout le fruit de l'éducation » ; « s'il a le malheur d'être élevé à Paris et d'être riche, il est perdu ». Emile reste captif en tant qu'il est constamment au bord de la perte et à cet égard, le risque véritable de l'éducation n'est autre que celui de la chute inexorable et irréversible qui est celle du genre humain, tombé dans le péché.

Faire voyager Emile, susciter en lui l'amour du prochain mais plus encore l'amour du lointain, reviendrait à le soumettre aux mille tentations de tomber irrévocablement dans le vice comme un val sans retour. Ce qui est surprenant, c'est cette impossibilité de faire marche arrière, la chute est un voyage à sens unique, le mal s'imprime dans le cœur de l'homme comme une écharde dans la chair, une empreinte indélébile. Inviter Emile au voyage consisterait à le sortir

<sup>274</sup> *Ibid.*, page 67. « Je voudrais qu'il fût lui-même enfant, s'il était possible, qu'il pût devenir le compagnon de son élève, et s'attirer sa confiance en partageant ses amusements », poursuit Rousseau.

des cercles concentriques d'une nature artificielle, avec ses terrains de jeu, ses parcs, serres et enclos délimités par des barrières. Ou l'île de Robinson Crusoé qui embrase l'imagination de Rousseau au livre III. Car si la « tendre et prévoyante mère » s'efforce de former « une enceinte autour de l'âme de ton enfant » pour « y poser la barrière » et ne pas s'approcher du précipice que représentent les péchés des hommes, le gouverneur maintient non plus seulement l'âme mais aussi le corps de l'enfant dans un espace fermé ou insulaire. On retrouve la métaphore cyclique dans les formules suivantes : « Nous voilà réduits à un bien petit cercle relativement à l'existence des choses ; mais que ce cercle forme encore une sphère immense pour la mesure de l'esprit d'un enfant ! »<sup>275</sup>. Emile est né libre et partout il est sinon dans les fers, du moins sous le regard panoptique du gouverneur vigilant. Mais il faut penser la surveillance à la fois comme continue et comme discrète, à laquelle il ne saurait se dérober – ou pour prendre une métaphore astronomique : s'éclipser. Etre gardé captif dans la prison des âges, au rythme des cinq livres qui se succèdent, ce n'est pas suivre « le progrès de l'enfance et la marche naturelle du cœur humain » mais l'enfermer au contraire dans une (dé)marche à suivre. Dans le livre V, Emile voyage autour de l'Europe mais en étant constamment rattaché, par les liens de l'amour, à Sophie sa promise. Les présentations ne sont pas encore faites que dès la fin du livre IV, Rousseau condamne Emile, par l'intermédiaire de son gouverneur, à devoir rechercher et à devoir aimer les qualités de « la maîtresse [qu'il] lui destine ».

En lui peignant la maîtresse que je lui destine, imaginez si je saurai m'en faire écouter, si je saurai lui rendre agréables et chères les qualités qu'il doit aimer, si je saurai disposer tous ses sentiments à ce qu'il doit rechercher ou fuir.<sup>276</sup>

Est-il seulement possible de faire dévier, le temps d'un périple, le temps d'une éclipse, le jeune Emile de cette vie de marionnette à laquelle il semble destiné ? Il y a un parallèle à proposer entre la conception de la femme et celle de l'enfant chez Rousseau, lesquelles conceptions présentent des caractéristiques communes, en premier lieu une nature qui les distingue de l'homme adulte. Qu'est-ce que la femme, qu'est-ce que l'enfant ?

<sup>275</sup> *Ibid.*, page 237.

<sup>276</sup> *Ibid.*, page 476. Voir la page suivante, qui dépeint ce nouveau personnage conceptuel prénommé Sophie : « Je voudrais aller jusqu'à le nommer ; je dirais en riant : Appelons Sophie votre future maîtresse : Sophie est un nom de bon augure : si celle que vous choisirez ne le porte pas, elle sera digne au moins de le porter ; nous pouvons lui en faire honneur d'avance ».

Sophie doit être femme comme Émile est homme, c'est-à-dire avoir tout ce qui convient à la constitution de son espèce et de son sexe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral. Commençons donc par examiner les conformités et les différences de son sexe et du nôtre.

Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible : il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu.

Ce principe établi, il s'ensuit que la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme. Si l'homme doit lui plaire à son tour, c'est d'une nécessité moins directe : son mérite est dans sa puissance ; il plaît par cela seul qu'il est fort. Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens ; mais c'est celle de la nature, antérieure à l'amour même.

Si la femme est faite pour plaire et pour être subjuguée, elle doit se rendre agréable à l'homme au lieu de le provoquer ; sa violence à elle est dans ses charmes ; c'est par eux qu'elle doit le contraindre à trouver sa force et à en user.<sup>277</sup>

Ce qui frappe dans ce texte est d'abord la récurrence des verbes « devoir » et « falloir » : « Sophie doit être femme comme Émile est homme » ; « il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu » ; « elle doit se rendre agréable ». Tout concourt à l'idée d'un rôle à jouer, d'une essence qui décrit ce qu'est toute femme et prescrit ce qu'il lui faut faire – le devoir-être – pour « remplir sa place dans l'ordre physique et moral ». Cette première récurrence se double d'une seconde qui renvoie à l'idée de cause finale chez Spinoza : « il s'ensuit que la femme est faite spécialement pour... », « la femme est faite pour plaire et pour... ». Même expression à la page 633 : « les femmes ne sont pas faites pour courir ; quand elles fuient, c'est pour être atteintes ». Domine l'idée, chez Rousseau, que les femmes dans leur généralité, autant que les enfants dans leur essence, doivent remplir un office et concourent à un genre de vie qui leur serait propre, à une commune finalité.

On connaît cette phrase célèbre de Rousseau qui ouvre sur une philosophie critique de l'enfance et contraste avec les pratiques pédagogiques des petites écoles de Port-Royal :

On ne connaît point l'enfance : sur les fausses idées qu'on en a, plus on va, plus on s'égare. Les plus sages s'attachent à ce qu'il importe aux hommes de savoir, sans considérer ce que les enfants sont en état d'apprendre. Ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme.<sup>278</sup>

<sup>277</sup> *Ibid.*, page 515.

<sup>278</sup> *Ibid.*, page 42.

Sa conception de l'éducation repose sur une distinction ontologique entre l'enfant et l'adulte, qui recoupe en un certain sens la distinction anthropologique entre l'homme à l'état de nature et l'homme à l'état civil. C'est au début du livre II, à la page 129, que Rousseau parle du « génie particulier de l'enfance », c'est-à-dire de l'ingéniosité propre à un état qui précède en acte celui de l'adulte. Cette différence de nature est à inscrire, comme la distinction femme/homme, au sein d'un grand ordre *a priori* du monde dans lequel chaque catégorie humaine devrait tenir sa place. Le père philosophique d'Emile opère, en effet, la segmentation d'une même espèce humaine : « L'humanité a sa place dans l'ordre des choses ; l'enfance a la sienne dans l'ordre de la vie humaine : il faut considérer l'homme dans l'homme, et l'enfant dans l'enfant » (page 107), à l'instar de ce qu'il écrit sur Sophie, qui doit « remplir sa place dans l'ordre physique et moral » (page 515). En présupposant l'unité d'un grand ordre voulu par Dieu, c'est-à-dire la permanence d'un agencement universel du monde, Rousseau divise cette totalité en espèces : « Sophie doit être femme comme Émile est homme, c'est-à-dire avoir tout ce qui convient à la constitution de son espèce » (*Ibid.*). La femme et l'enfant sont des espèces à protéger, qui doivent apprendre à se (re)tenir en famille parce qu'ils doivent leur place à la Nature tout entière. Voici le passage canonique qui explique cette volonté invisible que Rousseau prête à une nature fantasmée :

La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des fruits précoces, qui n'auront ni maturité ni saveur, et ne tarderont pas à se corrompre ; nous aurons de jeunes docteurs et de vieux enfants. L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres ; rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres ; et j'aimerais autant exiger qu'un enfant eût cinq pieds de haut, que du jugement à dix ans.<sup>279</sup>

Il est utile de remarquer que jamais Rousseau ne parle d'enfants réels, qui ont une histoire particulière, une subjectivation spécifique, des enfants en situation dans le monde de la vie, mais toujours de « l'enfance » et de cet enfant imaginaire qui l'incarne : Emile. Dans l'analyse qui ouvre notre chapitre V de la subjectivation des enfants des rues, nous travaillerons non pas sur une enfance naturelle mais sur des parcours de vie dans leurs rencontres et dans leurs différences. A la dualité rousseauiste (état de nature/état civil ; femme/homme ; enfant/adulte) il nous faudra substituer la multiplicité des récits de vie, dans leur métissage et leurs métamorphoses.

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, page 123.

La croyance fondamentale en l'enfance comme entité à part, qui aurait « des manières de voir, de penser, de sentir », cette foi en la nature rectrice qui donne à chacun sa place comme aux cellules leur fonction au sein d'un organisme, c'est ce que nous appelons chez Rousseau : son hypothèse radicale. C'est à partir de cette hypothèse, laquelle postule l'existence d'un ordre permanent, que l'auteur introduit deux verbes à l'infinitif, termes empruntés au vocabulaire du péché chrétien : le verbe pervertir dans l'expression « si nous voulons pervertir cet ordre » et le verbe corrompre qui a une tonalité platonicienne, dans le *Phédon*, Socrate étant accusé de corrompre la jeunesse. Ne pas respecter la place dévolue à l'enfant, à la femme, à l'homme, et voulue par la nature, c'est pervertir un ordre et corrompre les individus qui se situent hors de cet ordre, c'est-à-dire à la marge.<sup>280</sup>

L'on trouve chez Rousseau une première et profonde philosophie des âges, une segmentation du temps de l'existence, comme en témoigne la succession des expressions suivantes : « l'âge mûr » (page 67), « l'âge viril » (page 149), « le troisième état de l'enfance » (page 235), « dix à douze ans, sain, vigoureux, bien formé pour son âge » (page 227), « cet âge approche de l'adolescence, sans être encore celui de la puberté » (page 235), « la durée de ce premier âge » (*Ibid.*), « cette curiosité bien dirigée est le mobile de l'âge où nous voilà parvenus » (page 238) mais également pour le gouverneur, qui doit « tout faire en ne faisant rien » : « cet art, j'en conviens, n'est pas de votre âge » (page 166). A chaque période de la vie ses manières de voir, de sentir, se penser, d'agir selon sa nature ; Rousseau ne démontre pas que cet art n'appartient pas au domaine de tel ou tel âge, il « en convient ». Cette dimension non pas rationnelle mais conventionnelle qui attribue à chaque âge la spécificité d'une *technè*, on la retrouve au livre V dans la différence ontologique entre les sexes :

(...) la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme. Si l'homme doit lui plaire à son tour, c'est d'une nécessité moins directe : son mérite est dans sa puissance ; il plaît par cela seul qu'il est fort. Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens ; mais c'est celle de la nature, antérieure à l'amour même.

L'expression de Rousseau est identique à celle utilisée au livre II : « j'en conviens ». Elle réfère à une même loi qui prescrit les devoirs de l'homme et de la femme : la loi de la nature en tant qu'elle régit l'organisation des êtres et des choses. Or cette loi n'est pas de nature scientifique, elle relève plutôt chez Rousseau d'une forme d'intuition, voire de foi. La loi de la

<sup>280</sup> On peut faire l'hypothèse que la perversion chrétienne, qui naît du péché originel, prélude à la perversion psychanalytique et psychiatrique au XX<sup>ème</sup> siècle.

nature est l'expression de la volonté de Dieu. Mais la conception chrétienne de l'enfance tient sa complexité de l'opposition entre saint Augustin et Rousseau. Celle-ci repose sur la place du péché originel dont les enfants, chez Augustin, sont les héritiers, alors qu'ils en sont pour Rousseau absolument préservés, l'état d'enfance étant celui d'une origine et d'une essence antépécheresse.

L'on peut d'ailleurs formuler l'hypothèse que la critique rousseauiste de la culture comme théâtre des vices et sa haine pédagogique des livres (« Je hais les livres ; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas » écrit-il à la page 264) a pour but de préserver un état originnaire avant la chute d'Adam et Eve, la culture livresque serait l'arbre des fruits de la connaissance qui précipite l'homme dans sa chute, développe son orgueil et son amour-propre. Or pour saint Augustin, dans le septième chapitre du livre I des *Confessions*, l'enfant hérite du péché des premiers hommes et l'éducation a d'abord pour office de corriger, par une stricte discipline, cette nature courbe du petit être enclin à la curiosité et au plaisir pour apprendre, ensuite, à détourner son regard et observer la volonté de Dieu. L'éducation augustiniennne consiste à façonner l'âme enfantine à l'image de la cité de Dieu.

Ayez pitié, mon Dieu ! Malheur aux péchés des hommes ! Et c'est l'homme qui parle ainsi, et vous avez pitié de lui, parce que vous l'avez fait, et non le péché qui est en lui. Qui va me rappeler les péchés de mon enfance ? « Car personne n'est pur de péchés devant vous, pas même l'enfant dont la vie sur la terre est d'un jour (Job XXV, 4). » Qui va me les rappeler, si petit enfant que ce soit, en qui je vois de moi ce dont je n'ai pas souvenance ?

Quel était donc mon péché d'alors ? Était-ce de pleurer avidement après la mamelle ? Or, si je convoitais aujourd'hui avec cette même avidité la nourriture de mon âge, ne serais-je pas ridicule et répréhensible ? Je l'étais donc alors. Mais comme je ne pouvais comprendre la réprimande, ni l'usage, ni la raison ne permettaient de me reprendre. Vice réel toutefois que ces premières inclinations, car en croissant nous les déracinons, et rejetons loin de nous, et je n'ai jamais vu homme de sens, pour retrancher le mauvais, jeter le bon. Était-il donc bien, vu l'âge si tendre, de demander en pleurant ce qui ne se pouvait impunément donner ; de s'emporter avec violence contre ceux sur qui l'on n'a aucun droit, personnes libres, âgées, père, mère, gens sages, ne se prêtant pas au premier désir ; de les frapper, en tâchant de leur faire tout le mal possible, pour avoir refusé une pernicieuse obéissance ?<sup>281</sup>

Faire violence à l'enfant, le frapper à la moindre désobéissance, c'est faire violence à ce vice réel inhérent aux « premières inclinations ». Les enfants sont malins, fredonne la coutume : les corriger durement, c'est redresser une nature intrinsèquement pécheresse, les libérer de l'emprise de ce mal qui se transmet de génération en génération. Le malin (qui prend la forme

<sup>281</sup> Augustin, *Les Confessions*, Chapitre VII, 11, traduction de Louis Moreau, 1864.

chez Descartes du malin génie), c'est dans une certaine tradition chrétienne la figure même du diable qui excite les passions, la concupiscence par laquelle « je convoitais aujourd'hui avec cette même avidité la nourriture de mon âge ». Si la femme incarne la figure charnelle de la tentation, coupable de soumettre les hommes au feu ardent de leur désir – ce feu qui est aussi l'élément constitutif de l'enfer des catholiques – l'enfant n'est pas quant à lui figure de tentation, il est l'être tenté par excellence, qui aspire à satisfaire sans limites la contingence de ses caprices.

Toute la philosophie chrétienne de l'enfance est à mi-chemin, et même à la confluence entre ces deux courants antagoniques : celui qui conçoit l'enfant à l'image de la perfection divine à travers la figure de l'enfant Jésus et qui pense l'état d'enfance comme une pure nature à préserver ; et celui qui comprend cet enfant comme l'enfant du péché et qui soutient que l'état d'enfance est un état dont il devrait s'affranchir, par une éducation stricte où la discipline a toute sa place, pour se rapprocher de Dieu. Cet antagonisme se trouve déjà, dans l'histoire du christianisme, dans le contraste entre l'Ancien Testament auquel se réfère ici saint Augustin et la conception de l'enfance dans le Nouveau Testament. Chez Rousseau en effet, la figure de l'enfance se rapproche de la douceur de Jésus, de son innocence et de sa pureté. Il s'agit moins d'une période de la vie que d'un état d'extrême simplicité de l'âme : « Jésus dit : “Laissez les petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi ; car le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent” » (Mattieu 19:14 et Luc 18:16). Humble et affable, l'enfant se distingue des hommes de lettres et des païens cultivés qui ignorent la vraie connaissance des choses – celle de la révélation divine. Dans les *Béatitudes*, l'enfant est associé aux simples d'esprit (« Heureux ceux qui ont l'esprit simple et innocent ») à qui Dieu promet l'accès au Paradis.

Saint Augustin au contraire s'appuie sur l'Ancien Testament : « personne n'est pur de péchés devant vous, pas même l'enfant dont la vie sur la terre est d'un jour (Job XXV, 4) » parce que le péché originel se transmet par l'acte de pénétration charnelle qui reste le seul moyen de perpétuer l'espèce, à l'époque tout du moins. Il en résulte cette insistance sur la transmission, l'héritage, la continuité ontologique entre celui qui engendre et celui qui est engendré. Chez Rousseau, le vice vient à l'enfant lorsque celui-ci se pique aux épines de l'homme vain, épris de lui-même parce qu'il se compare à la situation des autres – y compris dans le sentiment de pitié. L'enfant doit être amplement protégé à la mesure du danger non pas interne mais externe qui le guette, susceptible de le corrompre ou de le pervertir, pour reprendre les verbes de la page



123 d'*Emile ou de l'éducation*. Par suite, c'est l'adolescent qui devra être protégé de lui-même, de ses passions nouvelles qui le portent vers les vices inhérents aux inclinations de son âge.

En cela, Rousseau condamne le voyage au cours de l'enfance et de l'adolescence, dès lors que le voyage facilite les rencontres avec les hommes mais aussi avec leurs péchés, sans avoir le recul nécessaire pour y faire face. Aussi, le voyage apparaît-il comme un péril moral plus d'ailleurs que comme un danger physique. Il s'agit d'éviter la contagion du vice. Le départ originel et infiniment regrettable de l'humanité, le premier et unique voyage, c'est lorsque Dieu chassa Adam et Eve du paradis en conséquence du péché commis par la tentation d'une femme – *la femme*. Ces ancêtres bibliques incarnent les premiers voyageurs qui, en désobéissant à Dieu, sont condamnés à l'errance loin du Père et de la patrie céleste, leur première et unique famille. Ainsi notre condition charnelle est-elle en même temps notre condition d'étranger : à quoi bon partir une seconde fois pour gambader de pays en pays s'il convient de prémunir le naturel des dangers, en évitant les mélanges ? Chez Rousseau ce n'est pas l'enfant, mais le voyage qui est conçu dans le péché, il précipite l'être pur dans sa chute et le soumet à sa pente. Voyage est exil de l'innocence.

Augustin condamne lui aussi l'éducation par le voyage mais pour une raison bien différente. Comme analysé au chapitre premier de ce travail de recherche, le danger moral du voyage réside dans le fait que cet appel de l'aventure attise la vaine curiosité de l'enfant. Le risque est moins celui de contracter les mauvaises habitudes des hommes que de prendre plaisir à courir le monde, sans comprendre qu'il n'y a de voyage véritable que vers la Cité de Dieu, et non dans la contingente horizontalité du mouvement vers des sociétés humaines, qui n'offrent à voir que la diversité accablante des figures du péché. L'objet de l'éducation augustiniennne relève bien d'un déracinement (parlant des vices réels dans le passage cité, Augustin indique que « nous les déracinons, et rejetons loin de nous »). Mais ce sont les racines du mal qu'il faut couper, arracher même, et non les racines familiales et sociétales ; il en résulte la surveillance et l'obéissance sans faille qui sont effectives tout au long de l'éducation. L'on retrouve cet aspect aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècle dans les pédagogies « anti-voyage » comme celle des petites écoles de Port-Royal. Saint-Cyran écrivait que, voyager, c'est aller voir le diable déguisé en espagnol, en allemand, mais c'est toujours le diable. Il s'ensuit que les pratiques d'enfermement et de clôture dans les institutions de Port-Royal, aux règles fortement contraignantes, sont

indispensables pour éviter que les enfants ne puissent s'échapper – loin du contrôle des passions ardentes et des mauvaises actions.

La gambadogénèse comme philosophie de l'enfance et de l'éducation par le voyage offre une troisième voie, par-delà l'antagonisme entre Rousseau et Augustin. Mais c'est aussi une redéfinition du temps qui se joue à travers cette éducation émancipatrice, qui ouvre une brèche dans la temporalité linéaire et spatialisée, celle de la chute chrétienne ou du progrès capitaliste. Le temps de l'enfance est-il le temps du voyage, celui de l'instant du départ ?

#### 4) Le temps de l'enfance et le temps du voyage

Par la division des *topoi* spécifiques à chaque âge, ligne de démarcation et fragmentation des corps, il existe, traversant cette démarcation elle-même, une distinction paradigmatique posée entre deux temporalités hétérogènes : celle de l'adulte, celle de l'enfant. *Chronos* désigne le temps social, celui des calendriers et des emplois du temps, dont le présent succède au non-être du passé et s'estompe dans celui du futur. C'est le temps mesuré de l'adulte. *Aion* au contraire n'est pas chronologique, il personnifie le temps de l'enfant qui joue, celui de l'éternel instant qui est création originale de soi, des mondes réels et imaginaires.<sup>282</sup> Temps de l'éternel retour du même – celui de l'enfant-créateur et de la grande roue de l'être dont parle Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.<sup>283</sup> Le temps mathématique *Chronos* contraint à considérer l'enfance et l'adulte dont il est l'étranger, comme des âges de la vie saisis dans un rapport de

<sup>282</sup> Héraclite, fragment 52 : « *Aion* est un enfant qui joue aux dames ; souveraineté d'un enfant ».

<sup>283</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, p. 309 : « « Ô Zarathoustra, dirent alors les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, toutes les choses dansent elles-mêmes : cela vient et se tend la main, et rit, et s'enfuit — et revient.

Tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, éternellement coulent les saisons de l'existence.

Tout se brise, tout se reconstruit ; éternellement se bâtit la même maison de l'existence. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; l'anneau de l'existence se reste éternellement fidèle à lui-même.

À chaque moment commence l'existence ; autour de chaque ici tourne la boule là-bas. Le centre est partout. Le sentier de l'éternité est tortueux. »

succession, là où *Aion* regarde cette enfance, non comme un moment dialectique qui doit être dépassé mais comme une condition : celle d'abord du jeu cultivé dans la présence de l'instant, folie de l'imagination qui trouble la temporalité close de *Chronos*, celle surtout du commencement qui est nouveau départ et création : « dans l'expérience *aionique*, l'âge, le genre, la condition sociale, l'ethnie, ne sont pas des points de séparation entre les participants, mais seulement des différences, des caractéristiques des gens, qui conversent et échangent des idées, des émotions, dans la condition d'enfance ». <sup>284</sup>

Le paradigme des formes successives, qui conçoit la vie humaine comme une traversée chronologique d'étapes de développement, repose paradoxalement sur une préconception du temps *Chronos* qu'il associe en même temps à l'une de ces étapes, axiologiquement la plus haute : l'être-adulte. <sup>285</sup>

Pourtant lorsqu'en voyage, l'on accepte de vivre quelques années avec une population indigène au Guatemala, les mayas *Quiché*, avec les affinités électives qui découlent de cette vie en partage, nous sommes comme tirés hors du temps capitaliste, celui du progrès et des crises qui en marquent les étapes, pour se vivre cycliquement. L'on vit l'altération du temps cyclique, celle de l'existence collective, ravivée *sub specie aeternitatis* par les rites célébrés sur la montagne (*cerro*) de la petite ville de Chichicastenango ou du village de Panajxit, aux côtés des ancêtres du cimetière aux couleurs vives.

Certes hommes et femmes vivent une existence séparée qui s'exprime jusque dans les habits : *Sombrero*, *Camisa* et pantalon masculin ; *huipiles* et cortès aux mille couleurs pour les femmes. Vêtements différents et lieux de vie distincts : pour l'homme, le dehors du travail en mouvement – la chasse, la conduite des bus, les *mandados* à effectuer en ville – s'oppose à l'existence féminine plus statique du dedans. En revanche cette démarcation est beaucoup moins prononcée pour les âges de la vie, entre lesquels il n'y a pas de progression linéaire, mais l'unité d'un même cycle (comme être et fragment du *cosmos*) qui se perpétue, tel un héritage, de génération en génération.

La seule importance portée à l'âge concerne les quinze ans de la jeune fille qui correspondent traditionnellement à celui de la puberté (laquelle advient désormais plus précocement).

<sup>284</sup> Alain Kerlan, Laurence Loeffel, *Repenser l'enfance ?*, op. cit., Paris, éditions Hermann, 2012.

<sup>285</sup> Voir pour cet aspect l'article de Jean Perrot, « Entre nostalgie du sacré et jeu du Gai Savoir, l'enfant qui joue avec le Temps », dans *Devenir adulte et rester enfant ? Relire les productions pour la jeunesse*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2008.

La *señorita* défile vêtue des habits traditionnels en compagnie de son père au cours d'une cérémonie qui rappelle paradoxalement celle du mariage. Les amis de la famille sont invités à l'Eglise catholique puis à danser le samedi soir la *marimba*, la *quinceañera* danse avec son père puis avec les amis. La finalité sociale de la cérémonie consiste à présenter la fille aux hommes du village mais aussi à tisser ou renforcer le lien avec la famille : la jeune femme aux yeux de la communauté devient *señorita*, c'est-à-dire fertile (comme la nature tout entière est fertile) et apte à l'union par le mariage.

La petite fille porte d'ailleurs les prénoms de son *abuela* comme s'il s'agissait ontologiquement du même être dans son retour éternel ; elle se pare des *huipiles* et *cortes* de sa mère, en petit format. Au contraire, le monde capitaliste produit pléthore de vêtements pour bébés, de teeshirts pour enfants, de polos de marque commerciale propres à montrer l'appartenance adolescente à son groupe de pairs.

L'on retrouve dans les communautés traditionnelles qui peuplent l'*Altiplano* guatémaltèque la mixité des âges des siècles passés en Europe, relevée par Philippe Ariès au chapitre premier intitulé « Les âges de la vie » de son livre célèbre, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*.

Au Moyen Age, au début des temps modernes, longtemps encore dans les classes populaires, les enfants étaient confondus avec les adultes, dès qu'on les estimait capables de se passer de l'aide des mères ou des nourrices, peu d'années après un tardif sevrage, à partir de sept ans environ ; dès ce moment, ils entraient d'emblée dans la grande communauté des hommes.<sup>286</sup>

L'approche iconographique d'Ariès appelle certes une certaine prudence épistémologique : la faible représentation de l'enfance dans l'art médiéval contraste avec sa présence diffuse, en tant que période propice à l'éducation de l'homme, dans nombre d'écrits pédagogiques de la Renaissance humaniste. L'on pense à : *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, d'Erasmus de Rotterdam.

### De la confusion à la police des âges

<sup>286</sup> Cf. « L'art médiéval, jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle environ ne connaissait pas l'enfance ou ne tentait pas de la représenter ; on a peine à croire que cette absence était due à la gauchement ou à l'insuffisance. On pensera plutôt qu'il n'y avait pas de place pour l'enfance dans ce monde » (Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Points, 2014, page 28).

Le second phénomène, simultané à cette obsession occidentale des âges de la vie, est marqué par le bouleversement et la confusion des âges -II-. Dans cette optique, les chercheurs Éric Deschavanne et Pierre-Henri Tavoillot dégagent, dans leur *Philosophie des âges de la vie* (Grasset, 2007), les symptômes de cette confusion, qui se traduit principalement par une crise de l'âge adulte, entendu dans la vie sociale comme âge de référence. Cette crise comporte deux aspects : elle est crise d'abord d'une certaine maturité, le sujet cherchant, d'une part, à retarder sans cesse et parfois volontairement l'entrée dans l'âge adulte, pour demeurer jeune et ne pas se laisser enclorre dans sa routine. Crise d'autre part de la conception normative de l'être-mature lui-même, dont on ne sait exactement ce qu'il recoupe : où situer à cet égard la frontière entre immaturité et maturité intellectuelle, mais aussi entre immaturité et maturité émotionnelle ? Deuxième aspect constitutif de cette crise : celui du lien intergénérationnel, dont l'âge adulte forme le pivot, en tant qu'interface entre deux moments, la jeunesse et la vieillesse ; l'adulte en constitue l'espace d'articulation. A mi-chemin, il fait figure de conjonction entre la natalité chez Hannah Arendt et l'être-pour-la-mort heideggérien.

Une mise en perspective historique permet d'en comprendre la genèse : « l'âge des anciens » d'abord, pour reprendre l'expression des auteurs, organise le parcours d'une vie selon des scansion spirituelles et hiérarchisées (rites et sacrements) à partir d'une mythologie, puis d'une cosmologie et d'une théologie. Mais c'est avec l'humanisme des modernes (dont le paradigme s'exprime dans sa plus haute expression dans l'*Emile* de Rousseau) que le régime des âges s'institue en tant que territoires porteurs d'une normativité nouvelle. Voici l'analyse centrale de Roger Monjo, dans son article « Philosophie et politique des âges de la vie » :

*La police des âges* (organisée par l'Etat, qui met en place une véritable bureaucratie des âges grâce à l'état civil) constituera le volet politique de cette nouvelle configuration en se substituant aux anciens rites, exercices et sacrements. Cette institutionnalisation se mettra définitivement en place avec l'instauration, d'une part, de la scolarité obligatoire et, d'autre part, du droit à la retraite : deux exclusions symétriques du monde du travail qui dessinent en creux l'âge adulte dans sa spécificité.<sup>287</sup>

C'est bien cette mise en quarantaine de l'enfance vis-à-vis du monde de la vie qui rend le voyage impossible, sinon sur le mode de la fugue. Mis au ban de l'expérimentation professionnelle,

<sup>287</sup> Roger Monjo, « Philosophie et politique des âges de la vie », dans Alain Kerlan (dir.), Laurence Loeffel (dir.), *Repenser l'enfance ?*, Paris, éditions Hermann, 2012.

partant, de la possibilité d'un revenu économique, il n'a guère les moyens de partir<sup>288</sup> ; adolescent égaré dans sa subjectivation métamorphique, il ne concevrait pas non plus les fins du voyage : il n'aurait effectivement nulle part où aller. Il lui faudrait acquérir, au sens hégélien, l'expérience entendue moins comme l'habitude acquise d'une pratique spécifique (ce serait là l'expérience « de » l'avocat, celle « de » la gestion de groupe ou « de » la politique, mais non l'expérience en général), que comme réconciliation avec le monde, après sa contestation juvénile.

### Le préjugé finaliste de l'enfance

Derrière le préjugé de l'enfance se dissimule un préjugé plus généralement finaliste : dans l'Appendice à l'*Ethique*, Spinoza exprime en ces mots la nature et les conséquences des préjugés humains, en insistant d'abord sur leur caractère économique ainsi que sur leur stabilité intrinsèque : « [le] préjugé se tourna en superstition et poussa de profondes racines dans les âmes : ce qui fut pour tous un motif de s'appliquer de tout leur effort à la connaissance et à l'explication des causes finales ». <sup>289</sup>

Rapporté aux objets d'analyse qui sont nôtres, la généalogie de l'enfance et de l'adolescence, le texte de Spinoza peut être interprété comme suit : l'enfance n'est pas seulement croyance, le préjugé opère la genèse d'une idolâtrie qui comprend une dimension pratique. L'homme grégaire en effet se comporte en fétichiste de l'enfance, le gamin devient totem et la populace lui prête la crédulité qu'elle refuse de voir en elle-même. Il y a de la superstition à considérer l'enfant intrinsèquement superstitieux. Le problème du préjugé, qui est déficit de connaissance, réside dans son enracinement dans l'âme humaine qu'il contamine de ses racines solides et venimeuses, comme le suggère la métaphore végétale : « poussa de profondes racines dans les âmes ». Partant, il devient plus difficile à désagréger qu'un atome (*dixit* Einstein). Permanence du préjugé, mais aussi contagion : il se propage à l'échelle d'une civilisation tout entière en se traduisant par « l'explication des causes finales » : les yeux sont faits pour voir, les enfants sont faits pour être socialisés en famille ou à l'école mais n'ont pas vocation à voyager, l'enfance

<sup>288</sup> Cf. Shulamith Firestone, *La dialectique du sexe*, *op. cit.*. Comprendre la généalogie de la mise en quarantaine de l'enfance et de l'adolescence, c'est déjà lutter contre l'assujettissement de ce que l'on pourrait appeler, le sexe mineur – le troisième sexe.

<sup>289</sup> Baruch Spinoza, *Ethique*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965, pages 62-63.

existe comme propédeutique, afin de se préparer à la vie véritable. Autant d'expressions du finalisme qui présuppose que toute chose existe en vertu d'une fin. La fin (finalité, *telos*) de l'enfance, c'est de s'abolir elle-même : c'est-à-dire signer sa propre fin (mettre un terme). C'est le double sens du concept d'achèvement : l'état adulte, ou l'Etat peuplé d'adultes, veut l'achèvement de l'état d'enfance, qu'il considère comme inachevé en général, c'est-à-dire dans sa nature : l'achever, c'est terminer son processus de maturation ; mais par-là même, il achève l'enfant individuel au sens où il en détruit la singularité, entendue comme aventure de vie, irréductible à toute schématisation.

Or, c'est former là une idée inadéquate de l'enfance, sa généralité même relève d'une abstraction : c'est l'oubli du processus de genèse qui fait de chaque être singulier un exemplaire unique en tant que mode de la Nature tout entière. Position nominaliste contre l'abstraction des universaux. La hiérarchie des âges s'origine dans une projection imaginaire de l'illusion finaliste. Pourtant la Nature n'agit jamais selon une fin, « ce qu'on appelle cause finale n'est d'ailleurs rien que l'appétit humain en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primitive d'une chose ».<sup>290</sup>

Ce que l'on nomme enfance doit sa genèse à l'appétit humain, dont la forme consciente s'appelle désir, qui se fait principe, commandement et commencement de l'idée d'enfance. Quel appétit conscient ou non conscient l'homme transfère-t-il sur cette idée ?

L'homme y projette non la puissance de l'entendement, d'où proviennent les idées adéquates, claires et distinctes, mais la faiblesse de son imagination, exaltée chez l'enfant, et image des affects passifs. La genèse de la nature enfantine, facilement affectée par les passions, vient de l'impuissance (ou servitude) humaine : l'enfant s'avère à la fois imaginé, inventé par des idées inadéquates venant des affects du corps, et imaginaire, produisant lui-même les idées inadéquates. De sorte que l'impuissance qu'on lui prête, son état de sujétion infantile s'origine dans la nature servile de l'homme, qui projette ses affects passifs – passions – sur la généralité d'un âge : celui de la passivité même.

L'enfant est être d'imagination, c'est-à-dire être passionnel, parce qu'il est d'abord le fruit de l'imagination et des passions humaines.

<sup>290</sup> *Ibid.*, IV, « De la servitude humaine », page 218.

Sortir de l'enfance comme cause finale, c'est s'affranchir de la spécificité d'une nature pour s'identifier en tant qu'être indivisible, partant singulier, à l'ordre universel de la Nature.

### 5) L'enfant à l'âge démocratique

Il existe néanmoins une porte de sortie contemporaine qui précisément sème le trouble dans la hiérarchie traditionnelle des âges (d'où la confusion qui en résulte) : ce n'est pas tant la fin de l'enfance qui vaudrait comme dissolution de son espace de dépendance, que l'égalisation des droits et des conditions entre enfants et adultes, examinée par Alain Renaut dans *La Libération des enfants* – dont l'analyse se prolonge dans *La Fin de l'Autorité*. Qu'est-ce que l'enfant à l'âge démocratique, celui de la désacralisation de l'autorité et de l'individuation des parcours de vie ? Est-ce là une ouverture éventuelle vers l'enfance et l'adolescence en voyage ; ou au contraire l'instauration de normes nouvelles qui les asservissent plus qu'elles ne les libèrent effectivement ? D'un côté, les libertés accordées aux enfants sont à la fois encadrées et définies par le droit (notamment la *Convention internationale des droits de l'enfant* rédigée en 1989) et elles se conjuguent, d'un autre côté, avec les droits-protection qui lui assurent, du moins sur un plan juridique, la sécurité renforcée dont il aurait spécifiquement besoin. Ainsi faut-il entrevoir la schizophrénie et le double visage, *janus bifront*, de cet enfant du néolibéralisme : à la fois participant comme acteur à cette liberté individuelle : il peut donner son avis, exprimer son refus et ne s'en prive guère, aller courir les jardins publics pour en chevaucher les balançoires ; et à la fois protégé, plus qu'il ne l'a jamais été, de la violence sauvage du néolibéralisme et plus généralement d'un monde adulte en compétition, dont l'enfant devrait être électivement préservé.<sup>291</sup>

Mais cette ambivalence doit être elle-même nuancée, à un double niveau d'analyse : d'abord la libre expression spontanée de l'enfant-individu n'est-t-elle que de façade, elle se veut le reflet de son milieu social d'appartenance, entre autres par l'exigence d'une conformité de ce qu'il dit, de ce qu'il fait, de ce qu'il est, avec des normes collectives, celles du groupe-classe, celles de la famille ou de l'école ou de la tyrannie des pairs. Le risque d'exprimer explicitement la

<sup>291</sup> L'enfant en ce sens n'est pas encore une personne. Voir sur ce point : Jean-Claude Quentel, « Penser la différence de l'enfant », dans *Le débat*, n° 132, 2004, pp. 5-26.



force d'une voix dissonante à l'endroit des codes de conduite grégaire, c'est celui de l'exclusion. Il n'y a pas d'impératif catégorique qui lui interdise de penser ce qu'il veut en coïncidence avec son être-au-monde, mais un impératif hypothétique qui énonce que s'il veut être protégé, il lui faut être collectivement intégré et par conséquent masquer une part de soi qui peut relever de l'inquiétante étrangeté ou d'une certaine vulnérabilité. Ainsi convient-il de penser l'enfant du néolibéralisme comme une paradoxale individuation à la confluence des normes, dont il doit s'accommoder, et lorsqu'elles proviennent de milieux hétérogènes, qu'il lui faut accorder.<sup>292</sup> La seconde nuance porte sur la violence sauvage de ce néolibéralisme qui crée le besoin d'être protégé de ses excès, en établissant un monde à part, un arrière-monde, qui soit le parc rassurant au sein duquel l'enfant a le temps d'être éduqué : c'est la lenteur du temps consacré à l'apprentissage, celui de la concentration active sur un devoir de quatre heures, dans des lieux où, sauf dans les hautes sphères du Rectorat, il n'est point question d'argent.

Sur ce point, la standardisation institutionnelle des vies infantiles ou adolescentes contraste avec la dérégulation d'un marché économique, décentralisée du pouvoir étatique. Insistons sur ce point : le caractère imprévisible et concurrentiel du monde économique contemporain institue paradoxalement, un monde enfantin/adolescent à son image inversée, parce qu'il suscite le besoin accru d'une protection elle-même plus grande des enfants, proportionnelle à la (dé)mesure des dangers qui les guettent.

La nuance porte sur l'aspect suivant : bien qu'institutionnellement tenus à l'écart, toujours en cette forme d'état d'urgence sociale qui produit une enfance éternellement en danger ou une adolescence au bord du précipice, à protéger d'elle-même<sup>293</sup>, il existe une certaine porosité entre le macrocosme néolibéral et le microcosme enfantin/adolescent. Celle-ci s'exprime par l'exigence de plus en plus précoce d'obtenir des résultats quantitativement ou qualitativement mesurables (telle l'évaluation par compétence), c'est-à-dire en somme d'être performant, dans une compétition qui au-delà de sa dimension strictement scolaire, consiste à se rendre plus désirable que les autres filles/garçons, à tout le moins plus populaire, à donner ainsi quelque image de soi qui soit en adéquation avec celle des stars de la société du spectacle.

<sup>292</sup> Voir Patrick Rayou, « L'enfant au centre, un lieu commun pédagogiquement correct », dans *L'école dans plusieurs mondes*, Bruxelles, De Boeck, 2000.

<sup>293</sup> Dans *l'Emile ou de l'éducation*, cette éducation de la catastrophe s'exprime par les mises en garde du gouverneur : « si jamais il remporte cet avantage et qu'il s'en aperçoive, adieu l'éducation, tout est fini dès ce moment » ; « un éclat de rire indiscret peut gâter le travail de six mois et faire un tort irréparable pour toute une vie » ; « un seul mensonge avéré du maître à l'élève ruinerait à jamais tout le fruit de l'éducation » ; « s'il a le malheur d'être élevé à Paris et d'être riche, il est perdu ». Emile constamment au bord de la perte.

Assistons-nous dès lors à une reconfiguration contemporaine des âges de la vie qui soit elle-même l'occasion d'une remise en cause du monopole, par l'adulte, de la possibilité de voyager sans tutelle ? L'éducation par le voyage constitue-t-elle une réponse à l'hyperkinésie des adolescents, qui ne tiennent pas en place, offre-t-elle la possibilité d'une conduite à risque utile, avec la mise en danger de soi qu'elle sous-tend ; ou bien est-elle par nature inadéquate à ce qu'il convient *a priori* à leur âge ? L'immaturation qu'on leur prête peut-elle progressivement se conjurer au cours du voyage, ou le rend-elle au contraire infécond, voire physiquement et moralement dangereux ?

Il reste bien périlleux de déterminer *a priori* les besoins de l'adolescent en général, tant les subjectivités sont multiples et le risque d'adultocentrisme important : soit l'on considère (I) que face à l'expression de la crise identitaire dont il semble traversé, il lui faut une structure rigide qui en cadre et en limite les excès. Les voyages hors d'une telle structure l'exposeraient à un double écueil : celui de faire toutes les bêtises dont il est capable et donc de se perdre encore davantage, celui d'être en danger de mort face à un monde incertain qui exige, pour s'y confronter utilement, stabilité et maturité psychologiques. Soit l'on soutient (II) que cette quête de soi et le désir de s'affranchir des figures tutélaires, trouveraient justement son expression la plus féconde dans le voyage ; que les révoltes furibondes face à ce monde insupportable, gagneraient à ouvrir une brèche fugitive pour s'en échapper et leur permettre d'aller voir ailleurs.

## 6) Critique de la construction du sujet chez Freud, Piaget et Vygotski

Cette problématique considère, telle l'essence qui précède l'existence, l'acceptation d'une nature *a priori* de l'enfance et de l'adolescence, avec ses caractéristiques propres, son modèle de développement supposé universellement valable. Cette antériorité d'un en-soi essentialiste sur le pour-soi de l'existence subjective, appelle à un double examen : d'abord par l'analyse de la théorie psychologique et du paradigme développementaliste des formes successives qu'il sous-tend. S'il s'agit de mettre en lumière les prémisses de la conception psychanalytique de Freud et des conceptions psychologiques de Jean Piaget et Lev Vygotski, c'est pour y dégager la systématique d'une mise en ordre descriptive et normative à laquelle tout enfant serait tenu de répondre.

Nous confronterons ensuite ce paradigme à la vie des enfants des rues au Guatemala, dont l'étude significative a été réalisée par Gérard Lutte, auteur de *Supprimer l'adolescence ? Jeunes travailleurs des cinq continents* et de *Libérer l'adolescence*.<sup>294</sup> Les enfants des rues dépeignent ces figures, représentées par l'UNICEF comme misérables, d'une enfance elle-même différente, voyageuse, dont le voyage est souvent mais non exclusivement contraint. Cette enfance alternative se dérobe à « l'embryogenèse générale »<sup>295</sup> de l'être humain qu'esquissent Freud, Piaget et Vygotski, pour lesquels « l'enfant explique l'homme » et y marque tel un destin, son empreinte indélébile. Commençons par l'analyse de la psychanalyse freudienne.

### Freud : le voyage à travers stades et complexes

A la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, Freud s'interroge sur la récurrence de certains symptômes comme l'hystérie et surtout les névroses. Tout le travail psychanalytique relève d'une psychologie des profondeurs qui, pour remonter à l'origine première d'un phénomène, remonte jusqu'aux complexes vécus dans l'enfance. Aller au loin dans l'explication causale, c'est voyager dans le temps pour retrouver la situation affective et conflictuelle qui en est à la base.

Ce que la psychanalyse découvre par l'étude des phénomènes de transfert chez les névrotiques se retrouve également dans la vie de personnes non névrotiques. Certaines personnes donnent, en effet, l'impression d'être poursuivies par le sort, on dirait qu'il y a quelque chose de démoniaque dans tout ce qui leur arrive, et la psychanalyse a depuis longtemps formulé l'opinion qu'une pareille destinée s'établissait indépendamment des événements extérieurs et se laissait ramener à des influences subies par les sujets au cours de la première enfance. L'obsession qui se manifeste en cette occasion ne diffère guère de celle qui pousse le névrotique à reproduire les événements et la situation affective de son enfance.<sup>296</sup>

Le champ lexical utilisé par Freud est d'abord celui de la sorcellerie ; certains patients paraissent être victimes de sortilège ou de maléfice, comme l'atteste l'affirmation suivante : « certaines personnes donnent, en effet, l'impression d'être poursuivies par le sort, on dirait

<sup>294</sup> Nous travaillerons à partir du livre suivant : Gérard Lutte, *Enfants de la rue au Guatemala, princesses et rêveurs*, Paris, éditions L'Harmattan, 1997.

<sup>295</sup> Jean Piaget, Bärbel Inhelder, *La Psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 1966, page 8.

<sup>296</sup> Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, III, « Principe de plaisir et transfert affectif », Traduction de l'Allemand par Serge Jankélévitch en 1920, Paris, Éditions Payot, 1968.

qu'il y a quelque chose de démoniaque dans tout ce qui leur arrive ». Mais l'examen minutieux de la psychanalyse montre que ces événements sont des conséquences, et même des reproductions des expériences affectives vécues dans l'enfance. Freud conjugue, dans sa conception de la vie humaine, deux formes de temporalité qui se mêlent et se métissent : d'abord une configuration linéaire de l'existence (**I**) où les stades oral, anal, sadique-anal, phallique, puis les complexes de castration, l'Œdipe et d'Electre se succèdent comme autant d'étapes constitutives de la construction du sujet.

La notion de stade, du latin *stadium* et du grec ancien *στάδιον*, traduit étymologiquement une mesure de longueur valant à peu près 180 mètres, puis par extension, une enceinte mesurant cette longueur, où les Grecs s'affrontent à la course de chars. Espace clos qui est aussi lieu d'affrontement, le stade chez Freud qualifie, par analogie, un moment obligé de la vie humaine qui décrit un palier, un degré de son développement. L'enfant grandit physiquement – ce qui fait écho à la mesure de longueur chez les Grecs – mais aussi psychologiquement, en parcourant une série d'enceintes, traversées de conflits affectifs, internes, par exemple, dans la deuxième topique, entre le ça et le surmoi. Dans l'intimité de ces enceintes se jouent certains complexes de sa vie sexuelle, comme le complexe d'Electre chez la petite fille et le complexe d'Œdipe chez le garçon. Cette succession de stades à partir desquels s'évalue la normalité ou au contraire la déviance de certains comportements, reprend dans sa structure la succession des états d'enfance chez Rousseau, celle des âges de la vie jusqu'à la condition d'homme. La vulnérabilité morale d'Emile devient chez Freud une vulnérabilité psychologique, ce n'est plus le vice mais le traumatisme qui est susceptible de marquer telle une empreinte la vie du sujet. Ce n'est plus du péché mais des complexes pathogènes qu'il convient de protéger et de préserver l'enfance.

En effet, le névrosé et l'hystérique, mais aussi le pervers et le psychotique, ne sont pas poursuivis par un mauvais sort, d'origine démoniaque, mais par une enfance qui ressurgit, d'origine affective, à la faveur d'événements de la vie, et où certains complexes non résolus par le sujet refont inéluctablement surface. C'est la notion freudienne de « retour du refoulé ». L'on retrouve cet aspect dans la quatrième des *Cinq leçons de psychanalyse* publiées en 1904.

Le travail analytique nécessaire pour expliquer et supprimer une maladie ne s'arrête jamais aux événements de l'époque où elle se produisit, mais remonte toujours jusqu'à la puberté et à la première enfance du malade ; là, elle rencontre les événements et les impressions qui ont déterminé la maladie ultérieure. Ce n'est qu'en découvrant ces événements de l'enfance que l'on peut expliquer la sensibilité à

l'égard des traumatismes ultérieurs, et c'est en rendant conscients ces souvenirs généralement oubliés que nous en arrivons à pouvoir supprimer les symptômes. Nous parvenons ici aux mêmes résultats que dans l'étude des rêves, à savoir que ce sont les désirs inéluctables et refoulés de l'enfance qui ont prêté leur puissance à la formation de symptômes sans lesquels la réaction aux traumatismes ultérieurs aurait pris un cours normal. Ces puissants désirs de l'enfant, je les considère, d'une manière générale, comme sexuels.<sup>297</sup>

Trois remarques sur ce passage déterminant. D'une part, ce sont bien les « événements et les impressions [de l'enfance] qui ont *déterminé* la maladie ultérieure » (nous soulignons). Le sujet, s'il n'entreprend pas le voyage analytique de la cure jusque dans les arcanes de l'inconscient, demeure tel Ixion, attaché sur une roue qui ne cesse de tourner : celle des événements de la première enfance, dont il ne sort jamais indemne. Aussi, rien ne sert de courir le monde s'il importe d'abord de se parcourir soi-même, par une psychanalyse émancipatrice permettant de rendre « conscients ces souvenirs généralement oubliés ».

Le psychisme de l'enfant, perméable aux événements traumatiques qui en affectent le psychisme, rend la vie humaine extrêmement vulnérable, soumise à cette puissance de détermination interne que représentent les impressions – c'est-à-dire littéralement ce qui imprime – vécues jadis. La subjectivation qualifie alors cette « formation de symptômes sans lesquels la réaction aux traumatismes ultérieurs aurait pris un cours normal ». Que signifie, dans cette perspective, prendre un cours normal ? A quelles normes Sigmund Freud fait-il précisément référence ? Devons-nous entendre le normal par opposition au pathologique ?

Dans sa nature, fondamentalement conflictuelle, la vie humaine selon Freud s'apparente à une course de chars au cours de laquelle l'enfant subit des accidents de parcours dont il garde à jamais la blessure. C'est une arène de combat où le conflit – intrafamilial, psychique, pulsionnel – fait partie intégrante de l'existence humaine.

Qu'est ce qui joue le rôle de l'aurige dans le psychisme humain ? Quel est le moteur qui opère la poussée du char en tant qu'il cabriole vers la ligne d'arrivée ? C'est la pulsion (*Trieb*, qui vient du mot « pousser »), notion métapsychologique pour ordonner et comprendre l'expérience. Pour reprendre les mots utilisés par Freud lui-même, il s'agit d'un concept « conventionnel », une « fiction », un « mythe ». La pulsion est une excitation pour le psychisme,

---

<sup>297</sup> Sigmund Freud, *Cinq leçons de psychanalyse*, Quatrième leçon, « Les complexes pathogènes. Les symptômes morbides sont liés à la sexualité. La sexualité infantile. L'auto-érotisme. La libido et son évolution. Perversion sexuelle. Le complexe d'Œdipe », Traduction de l'Allemand par Yves Le Lay, Paris, Éditions Payot, 1965, page 32.

excitation d'un genre particulier puisqu'elle ne provient pas du monde extérieur (comme la lumière qui vient frapper l'œil, qui excite également le psychisme), mais de l'intérieur de l'organisme. Cette caractéristique implique deux conséquences : la pulsion n'agit pas comme une « force d'impact momentanée » (*Métapsychologie*, 1915) à la manière d'une excitation externe comme la lumière, mais comme « une force constante ». Sujets traversés de pulsions, nous ne pouvons pas nous soustraire à cette excitation interne par la fuite – car il est impossible de fuir son propre corps – comme nous pouvons le faire pour une excitation externe. La pulsion renvoie au double principe, de constance et plaisir ; c'est pourquoi le moi élabore une hypostasie physiologique entre des forces opposées.

L'inconscient freudien est une réalité dynamique qui se transforme au cours de la vie, à partir d'une même poussée constante. On peut s'interroger sur son lien avec la notion bergsonienne d'élan vital et avec le concept de *conatus* chez Spinoza. Car si les effets de la pulsion se manifestent dans le temps, cette force de vie, en tant qu'elle s'exerce indéfiniment, échappe à cette même temporalité. Aveugle et pure, elle s'origine dans le corps mais elle n'a ni commencement, ni fin, ni histoire, ni projet.

Partant, cette linéarité de l'existence chez Freud se double d'une temporalité cyclique, qui est le temps de l'éternel retour (II). La référence à Nietzsche, qui est le premier avec Fichte à élaborer cette notion de *Trieb*, fait sens dans cette pensée conflictuelle du sujet. En psychanalyse, la permanence du retour – du refoulé – se traduit par la tendance « à reproduire les événements et la situation affective de son enfance ». Derrière la contingente facticité des rencontres et des événements qui rythment l'existence, ce sont toujours les mêmes complexes qui reviennent sans cesse. En voyage, l'on emporte ses traumatismes avec soi. Freud appelle ce phénomène de retour la « compulsion de répétition » (*Au-delà du principe de plaisir, op. cit.*) chez le sujet qui, réitérant les expériences anciennes avec la vive impression qu'il s'agit d'un événement pleinement motivé dans l'actuel, rejouent éternellement les mêmes scènes de vie. Pour reprendre les mots évocateurs de Freud dans son *Analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans* (Le petit Hans) : « Ce qui est demeuré incompris fait retour ; telle une âme en peine, il n'a pas de repos jusqu'à ce que soient trouvées résolution et délivrance ».<sup>298</sup> S'il ne s'agit pas de trouver un remède à un sortilège, le sujet en cure s'efforce néanmoins de sortir d'un cycle qui l'enferme dans un passé, ainsi que le manifestent les rêves « dans lesquels on trouve le

<sup>298</sup> Sigmund Freud, *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, G.W., VII, 355 ; S.E., X, 122, 1909, page 180.

souvenir des traumatismes psychiques de l'enfance ». <sup>299</sup> L'adulte reste le descendant d'une enfance dont il doit (sup)porter le pénible héritage. Contrairement à son élaboration nietzschéenne, le retour freudien se comprend par la fonction conservatrice de la répétition.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* au contraire, le prophète de l'éternel retour annonce la puissance créatrice de ce retour, c'est l'enfant qui joue dans l'éternité de l'instant.

Mais dites-moi, mes frères, que peut faire l'enfant que le lion n'ait pas pu faire ? Pourquoi, faut-il que le lion sauvage devienne enfant ?

L'enfant est innocence et oubli, un renouveau et un jeu, une roue qui se déroule d'elle-même, un premier mouvement, une sainte affirmation.

Oui, pour le jeu de la création, mes frères, il faut une sainte affirmation : l'esprit veut maintenant sa propre volonté, celui qui a perdu le monde, veut gagner son propre monde. <sup>300</sup>

Le gambade nietzschéen est l'envers de l'enfant freudien : voyageur ou voyajoueur emporté dans le non-sens et la joie, il épouse les neiges éternelles de l'instant, ivre de cette innocence du devenir qui est tout le contraire d'une détermination causale. Par le vide créateur de l'oubli, le *soi* nietzschéen s'affranchit d'un passé trop pesant qui fait illusion, celui même du chameau accablé qui porte en ses deux bosses, les fardeaux de la tradition et les blessures de la vie. Fils de Dionysos, le gambade est le premier mouvement d'une roue qui, éternel recommencement, danse à l'aurore. L'enfant-Zarathoustra ne croit pas en Dieu. L'idée lui est odieuse. Comment pourrait-il seulement supporter de ne pas être Dieu lui-même ?

Artiste, créateur, l'enfant nietzschéen se réapproprie la *Genèse* parce qu'il refuse d'incarner une créature, d'obéir à la volonté d'un Créateur extérieur à lui-même : au contraire l'enfant-Dieu affirme-t-il « sa propre volonté », pour cela il lui faut créer et « gagner son propre monde ». L'enfant est enfantement, accoucheur de mondes, reflet du soleil levant. C'est là sa « sainte affirmation ».

<sup>299</sup> *Id.*, *Au-delà du principe de plaisir*, *op. cit.*, IV, « Les mécanismes de défense contre les excitations extérieures et leur échec. La tendance à la répétition », Traduction de l'Allemand par le Serge Jankélévitch en 1920, Paris, Éditions Payot, 1968.

<sup>300</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Les discours de Zarathoustra. Les trois transformations », Paris, Société du Mercure de France, page 29.

Devenir soi-même original pour ne plus avoir à subir une origine, relancer les dés, indéfiniment, c'est accepter de ne plus languir sous le poids d'une existence faible, mais crever l'abcès.

Jouer la vie, c'est d'abord éclater les deux bosses du chameau, que nous pouvons interpréter comme la conscience religieuse et l'inconscient freudien – ces liens de servitude qui nous attachent à une névrose collective et à une histoire personnelle.

Dans *Humain trop humain*, I, § 265, Nietzsche montre que le bonheur des enfants relève d'une mythologie. Certains adultes en sont à l'origine, notamment les vieux d'esprit, l'homme du ressentiment, l'homme sans-joie, pour qui le bonheur paraît une terre si lointaine, qu'il se logerait dans cette contrée qu'ils ont abandonnée de longue date, et presque oubliée.

Ce qu'il nous faut briser avec Nietzsche, c'est l'enfance en tant qu'idole. Chez Freud, tout voyage est contingent parce que derrière l'apparente traversée des lieux, se joue sous des formes différentes, cette permanence du retour du refoulé qui s'exprime par la tendance « à reproduire les événements et la situation affective de son enfance ». Le voyage véritable, c'est celui qui se répète en soi-même, les traumatismes psychiques de l'enfance qui font souvenirs.

### Piaget et le constructivisme

Nous allons retrouver cette structure fortement déterministe dans l'embryogenèse générale de Jean Piaget puis dans une certaine mesure, chez Lev Vygotski. Derrière la psychologie de l'enfant, il nous faut apercevoir l'ombre inspiratrice de Rousseau, de sa conception de l'enfance et d'une nature *a priori* de l'enfance – y compris, dans une psychologie qui est désignée scientifiquement comme constructiviste.

Selon Piaget, au cours d'une temporalité linéaire où « chaque période du développement [vient] rendre compte des suivantes » (*Ibid.*), l'enfant traverse une première phase sensori-motrice, antérieure au langage et en absence de fonction symbolique de représentation des personnes et choses absentes. Dans *La Psychologie de l'enfant*, l'on relève que « l'enfant élabore à ce niveau l'ensemble des substructures cognitives qui serviront de point de départ à ses constructions perceptives et intellectuelles ultérieures, ainsi qu'un certain nombre de réactions affectives élémentaires qui détermineront en partie son affectivité subséquente. » Par substructures



cognitives, il faut entendre un ensemble non pas de catégories *a priori* intrinsèques au sujet (l'entendement de la *Critique de la raison pure* de Kant) mais de schèmes construits qui permettent l'activité organisatrice du sujet<sup>301</sup>, selon deux mécanismes : l'association vise, dans la constitution de ce schématisme à « additionner par voie cumulative les conditionnements aux reflexes » selon le schéma stimulus-réponse du béhaviorisme, « sous une forme unilatérale S → R » ; l'assimilation quant à elle rend possible toute liaison nouvelle, en tant qu'intégrée à un schéma préexistant.

Deux remarques s'imposent à ce préambule : d'abord l'absence de fonction du langage s'avère présumée plus qu'elle n'est effectivement démontrée (comment démontrer une absence ?) or si le jeune enfant ne parle pas encore comme son père, est-ce indubitablement en raison de l'inexistence d'une fonction langagière ou par l'application insuffisante de cette fonction au contexte langagier de son milieu d'appartenance ? L'on répondrait, à partir des positions innéistes comme celle de la grammaire universelle de Noam Chomsky, que l'enfant possède une fonction du langage spécifique à l'espèce humaine, qu'il actualise de par ses interactions avec autrui. Même logique positionnelle quant à l'intelligence supposée de l'enfant : « tout le monde est d'accord pour admettre l'existence d'une intelligence avant le langage » (page 8). Piaget pose comme existant ou inexistant ce qui est utile à l'élaboration de sa théorie, sans s'interroger d'ailleurs sur la question de savoir si l'intelligence n'est pas intrinsèquement liée à ce langage dont il nie l'existence. Cette superstition est caractéristique du paradigme des formes successives : considérer sans démonstration aucune, l'existence ou l'inexistence de telle ou telle fonction chez l'enfant, à raison de son âge ; poser comme point de départ la carence de capacités latentes dont le psychologue n'observe pas encore l'expression manifeste : l'enfant ne parle pas (ou pas comme l'adulte) donc il ne posséderait pas de fonction langagière.

D'une part s'agit-il d'un raisonnement erroné, qui consiste à déduire, de l'absence manifeste de symptômes, une incapacité sous-jacente intrinsèque ; or, si absence il y a, « faute de langage et de fonction symbolique » (page 12) chez l'enfant, l'on ne comprend pas de quel tour de magie *ex nihilo* pourrait surgir un jour la tour de Babel du langage humain. Ce problème, celui de la causalité (l'effet ne peut être que de même nature que la cause dont il procède) se double d'une conception *a priori* de l'enfance comme essentialisation des manques à combler au cours du chemin de la vie – chemin au singulier – et qui serait, partant, la marque de cette primitivité de

---

<sup>301</sup> « Un schème est la structure ou l'organisation des actions telles qu'elles se transfèrent ou se généralisent lors de la répétition de cette action en des circonstances semblables ou analogues » (*La Psychologie de l'enfant*, op. cit., page 11).

l'âge liminaire de l'existence humaine. L'éducation qui en résulte consisterait non en une libre métamorphose du sujet mais en une conformation à une série de conversions successives, à des catégories posées d'avance qui définissent ce qu'est un « enfant normal ». Or considérons ce point : c'est en raison d'une absence présumée de fonction structurelle, celle par exemple que suppose la résolution d'opérations abstraites comme les mathématiques, que Piaget établit un âge propice, favorable à l'exercice de l'arithmétique **(a.)** par exemple, qui supposerait la « construction du nombre » examinée à la page 99 de *Psychologie de l'enfant*. Il y aurait aussi un âge propice à l'exercice de la morale **(b.)** : « à 7-8 ans déjà et de plus en plus ensuite la justice l'emporte sur l'obéissance elle-même et devient une norme centrale » (le « déjà » piagétien exprimerait-il un étonnement face à l'expression d'une telle précocité ?). Par extension, il y aurait un âge propice convenant à la pratique scientifique, à l'expérimentation sexuelle, à l'expérience du voyage **(c.)**.

Ce qu'il y a lieu d'interroger, c'est d'une part cette uniformisation du développement infantile qui (et c'est là le moindre des paradoxes) bien que dépendant de la construction progressive de schèmes qui structurent son expérience, semble s'appliquer à tout enfant nonobstant l'éducation qu'il reçoit ; pourtant, la structuration de tels schèmes ne suppose-t-elle pas un certain type stimulant d'éducation, par exemple un travail actif sur les quantités dans la construction du concept de nombre ? Qu'en est-il de l'enfant sauvage de Truffaut, si le développement précède l'apprentissage, atteindra-t-il lui aussi le stade des opérations formelles à douze ans sans aucune pratique stimulatrice ?

D'autre part convient-il de questionner la portée normative d'une telle axiomatique : s'il existe l'absence de telle fonction à tel âge de la vie, s'il existe un âge propice à telle ou telle activité (les opérations abstraites à partir de douze ans chez Piaget), faisant précisément usage de cette fonction, l'on considère par contraposée qu'il existe, partant, **(1.)** un ensemble circonscrit d'activités qui, intrinsèquement, ne sont pas de son âge, inadéquates en elles-mêmes car n'étant pas au niveau de son développement présumé, **(2.)** des enfants précoces et d'autres en retard, **(3.)** des perturbations de son développement ou des risques potentiels si l'enfant se lance témérairement dans les activités ne relevant pas de son âge, **(4.)** l'injonction selon laquelle il ne doit pas les pratiquer s'il ne veut devenir un adolescent déviant, prélude à l'adulte anormal. Modèle théorique qui oublie la spécificité de chaque enfant réel pour le modeler selon une moyenne ou une médiane observée chez un ensemble d'individu recevant une éducation

occidentale à une époque donnée. Carence épistémologique, l'observation elle-même fait l'objet d'une surdétermination théorique et d'un horizon d'attente.

Mais soyons attentif au glissement qui s'opère entre la dimension descriptive et prescriptive de la théorie piagétienne : si l'enfant n'est pas fait pour le voyage, s'il en demeure constitutivement la figure étrangère, alors son éducation par le voyage se révèle ni possible, ni souhaitable mais surtout, à son développement, potentiellement nuisible.

La seconde remarque porte sur le modèle constructiviste lui-même : d'abord présuppose-t-il le concept de structure (comme l'atteste l'expression « substructures cognitives ») qui qualifie un principe durable d'organisation du réel selon un ensemble de schèmes, lesquels ne sont pas déjà-là mais progressivement construits au contact du monde. Quelle est la généalogie de cette métaphore charpentière du développement infantile ?

Le structuralisme piagétien, autant que la notion de développement, par opposition à celle de métamorphose, et l'idée de construction qui en est le moteur, s'originent dans les théories de l'évolution, celle de Darwin notamment, lesquelles conjecturent une progression des espèces selon un degré croissant de complexité. Le modèle piagétien relève d'un transfert, sur la vie humaine individuelle de l'enfant à l'adulte, d'un ensemble de théories formulées à l'échelle globale des espèces. Le problème chez Piaget réside dans le déterminisme de ces structures, qui possèdent une dimension prédictive : elles servent de « point de départ à ses constructions perceptives et intellectuelles ultérieures, ainsi qu'un certain nombre de réactions affectives élémentaires qui *détermineront* (nous soulignons) en partie son affectivité subséquente. »

Le rapport de l'adulte à l'enfant n'est pas seulement celui d'une succession temporelle mais celui d'une causalité structurelle, « l'enfant explique en partie l'adulte » (page 11) comme l'édifice construit repose sur des fondations qui ont valeur de socle. Comprendre le résultat final, c'est saisir l'enfant dont il procède structurellement. Comprendre plus spécifiquement l'adulte considéré comme déviant, c'est saisir l'enfant anormalement construit qui en forme la base. La structure modèle un espace dont le centre illustre la normalité et la périphérie la pathologie. Si les concepts d'accommodation et d'assimilation attestent du dynamisme inhérent à ces structures, le constructivisme piagétien ne possède aucun moment à proprement parler destructeur : ce qui est construit détermine – en partie – le futur de l'enfant, de sorte que le paradigme des formes successives dessine en creux cette destinée humaine qui enrôle tous les enfants du monde sur le même chemin de traverse. Une anomalie dans l'enfance marque le futur adulte de manière indélébile.

Puisque le développement précède l'apprentissage chez Piaget, il faut considérer cette antériorité du devenir-voyageur sur l'être-en-voyage lui-même, c'est-à-dire un certain état psychologique (qui répond à l'existence d'une fonction) sur l'activité même du voyager. Les questions qui en découlent sont les suivantes : au cours de cette maturation structurelle, quelle est la force motrice qui permet d'acquérir cet état psychologique ? A quel âge le petit homme est-il suffisamment mûr pour commencer à voyager ?

### La forme motrice de maturation chez Vygotski

Si Vygotski culmine dans la même croyance au « développement » de l'enfant, il se distingue de Piaget par le moteur qu'il attribue à ce processus de développement, en ce qu'il renverse son antériorité sur l'apprentissage :

La force motrice qui déclenche le processus, qui met en mouvement un mécanisme de comportement de voie de maturation et le pousse à se développer plus avant, est située non pas au-dedans de l'adolescent mais au-dehors et en ce sens les tâches que le milieu social propose à l'adolescent en développement et qui sont liées à son insertion dans la vie culturelle, professionnelle et sociale des adultes sont véritablement un élément fonctionnel d'une extrême importance.<sup>302</sup>

Le moteur du processus interne de maturation adolescente trouve ses racines, non pas dans une construction *a priori* qui ne tiendrait que peu compte du monde de la vie, mais dans les activités propres au milieu social d'appartenance, parce qu'elles stimulent du dehors les fonctions psychiques supérieures, qui s'exercent au cours de ces activités. L'on suit toujours une inéluctable « voie de maturation » qui renvoie à cette conception germinative de l'enfant et de l'adolescent, êtres d'incomplétude, mais elle repose désormais sur les tâches définies par la société et dans lesquelles il s'investit sous divers aspects et, ce faisant, se construit socialement.

C'est la conclusion bien connue des travaux psychologiques de Vygotski : « il s'avère en outre que pour l'essentiel l'apprentissage devance le développement » (page 348). Rapportée à la

---

<sup>302</sup> Lev Vygotski, *Pensée et langage*, Paris, La dispute, 1997, page 208.

question des voyages et de leur portée potentiellement formatrice, c'est dire que l'activité du voyage précède, au sens d'une antériorité à la fois logique et chronologique, l'aptitude au voyage lui-même : comme dans l'empirisme d'un Montaigne ou d'un John Locke, c'est par l'apprentissage en voyageant que s'acquiert le degré de développement qui correspond à celui du voyageur mûr. La conception selon laquelle : voyager ce n'est pas de son âge, perd ainsi son sens normatif ; en devenant force motrice de maturation, l'activité provoque et sollicite l'utilisation intensive des fonctions psychiques et ouvre ce que Vygotski appelle « la zone prochaine de développement » (page 351). L'activité impulse la mise en voyage du sujet jusqu'aux falaises de sa prochaine étape. Agir, voyager, apprendre, c'est aller ainsi au-devant de soi.

D'ailleurs, dans l'expression « se développer plus avant » rencontrée page 208, se retrouve l'idée processuelle d'une avancée à la fois spatiale (en avant de) et temporelle (l'avant par rapport à un après). Voici l'ambiguïté fondamentale de l'analyse de Vygotski : d'un côté le petit humain s'émancipe d'un schéma psychologique et ontologique tracé d'avance, parce que son développement trouve son impulsion par la mise en activité de ses fonctions psychiques ; dépendant des « tâches que le milieu social propose à l'adolescent », il perd alors son caractère d'unicité. Autant de modèles de développement que de formes d'apprentissage possibles.

D'un autre côté, la récurrence d'expressions telles que « les enfants résolvent des problèmes *destinés* (nous soulignons) aux âges suivants » (page 351) et même « des problèmes *correspondant* (nous soulignons) à l'âge de douze ans » montre qu'en définitive, à chaque âge ses problématiques propres. Peut-être que dans ce monde-ci, notamment occidental, dans la culture dominante, au cours de l'éducation ordinairement observée, les enfants d'âge homologue possèdent des similitudes incontestables : mais si l'éducation en venait à être radicalement autre (telle l'éducation émancipatrice par le voyage), la forme de développement infantile serait-elle parallèlement toute autre ou resterait-elle territorialisée sur une intangible frontière des âges, qui impose un style de vie et définit les problèmes qui lui sont spécifiquement « destinés » ?

Constructivisme nomme ce paradigme édifiant qui décrit, moins la construction de l'espace par l'enfant que la construction de l'enfant enfermé dans un ensemble d'espaces successifs, supposés convenir à son âge, à partir d'une projection non seulement biologique, la germination

des plantes et l'évolution des espèces, mais aussi anthropologique : l'histoire de la vie de l'enfant comme l'individuation de l'Histoire de la Vie, avec ses bouleversements et ses ères successives.

Penser l'éducation par le voyage revient non à inventer de nouveaux dispositifs institutionnels propres à faire voyager les enfants mais à libérer dans toute leur amplitude les virtualités humaines de la prison des âges, qui sont autant de destinations ou de destins obligés, pour esquisser un autre voyage de la vie qui se dérobe aux escales et aux augures.

## Cinquième chapitre

### V. L'avènement des gambades

*« Pour les vagabonds de l'écriture, voyager, c'est retrouver par déracinement, disponibilité, risques, dénuement, l'accès à ces lieux privilégiés où les choses les plus humbles retrouvent leur existence plénière et souveraine. »*

Nicolas Bouvier

## 1) Modèle philosophique du gambade des rues

Les enfants des rues, au Guatemala ou ailleurs, princesses et rêveurs d'une enfance différente, font mentir le processus homogène du développement par paliers d'un Piaget ou d'un Vygotski. Expériences de la faim, mais aussi du froid, des maladies, des humiliations, de la mort, de la soif, de la haine, certes ; cependant, les présenter seulement comme les victimes des inégalités sociales ne permet pas d'entendre ce qu'est leur vie à la fois intime et ordinaire : « l'essentiel dans la rue, c'est ce qui ne se voit pas, la vie intérieure, les sentiments, les désirs, les rêves ». <sup>303</sup> Ces enfants subsistent tels des voyageurs improvisés sous un double mobile, d'abord en vertu de ce qu'ils fuient, la morosité familiale et les violences qui y retentissent. L'un d'eux relate cet épisode de sa propre enfance : « l'envie de m'éloigner du lieu où j'étais m'a poussé, déjà à l'âge de dix ans, à sortir du pays. J'ai connu le Nicaragua, le Costa Rica, le Salvador, le Guatemala, le Mexique et les Etats Unis. A dix ans, j'ai été avec un ami au Nicaragua et je suis resté quatre mois à Managua ». <sup>304</sup> Les destinations se décident à travers des amitiés, parfois simplement des contacts. Tout se passe ici comme si l'enfant voulait d'abord trouver refuge au Costa Rica, pays le plus riche d'Amérique centrale, avant d'amorcer sa remontée migratoire jusqu'aux Etats Unis qui, accessibles par voie terrestre, apparaissent comme un Éden qui soit en même temps promesse d'une vie nouvelle.

Cette expérience de la rue naît aussi de l'éclat de l'amour adolescent, par désir pour elle ou pour lui :

J'allais avoir douze ans, je commençais à aller aux fêtes avec ma mère et je suis tombée amoureuse d'un garçon. Une fille qui travaillait dans le salon de beauté de ma mère faisait partie d'une bande et nous inventions des mensonges, que nous allions à l'église ou au parc, pour sortir et voir ce garçon. Ma mère le découvrit et licencia cette fille. Mais je connaissais déjà plusieurs jeunes de la bande et il m'était facile d'inventer des mensonges pour sortir seule car j'aimais être avec eux. <sup>305</sup>

La rue désigne un *topos* : un lieu qui se trouve à la confluence du réel et du désir. Espace des petites bandes et des petites hordes, pour reprendre deux séristères de Charles Fourier, où naissent le libre compagnonnage et la complicité de survie. Interstice également, entre le libertinage et la répression, policière mais plus globalement sociale, un monde entre soi où le

<sup>303</sup> Gérard Lutte, *Enfants de la rue au Guatemala, princesses et rêveurs*, Paris, L'Harmattan, 1997, page 7.

<sup>304</sup> *Ibid.*, page 138.

<sup>305</sup> *Ibid.*, page 44.



passant, celui qui marche dans la rue, socialement intégré, désigne toujours un étranger, parfois une proie – potentiellement un ennemi. « Il y en a d'autres [poursuit la fille qui va sur ses douze ans] qui aiment le libertinage, qui ne veulent pas être sous le commandement d'autres, qui préfèrent la vie libre dans les rues. Ils n'aiment pas subir des pressions ni qu'on leur dise ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire pour leur bien » (page 47). Echapper à l'hétéronomie malheureuse pour se sentir artiste de sa vie, c'est courir les rues dans leur indétermination comme des chemins qui ne mènent nulle part – mais qui ramènent à soi.

C'est là le théâtre d'exaltation des émotions humaines, de la passion éprise à l'animosité destructrice. Difficile confrontation à un milieu, à soi, aux autres, où l'on vit non par procuration mais où se joue la fierté orgueilleuse d'une liberté conquise : « j'aime vivre dans les rues, même en souffrant, même si on n'y trouve pas les avantages qu'on a dans un foyer où on t'aide... je suis fière d'être une fille des rues » (page 65).

### Gambadologie et rébellion : l'enfance sans âge

La qualité première dans la lutte pour la survie consiste en cette débrouillardise impromptue qui est un apprentissage, au sens aristotélicien du terme, de la *phronesis* de l'homme sage : s'acquiert un discernement pratique consistant à jauger chaque situation particulière et apprécier la contingence des rencontres, pour se débattre de la dureté impitoyable d'un monde. L'enfant des rues fait figure d'être non-institutionnel : il est à lui-même sa propre assistance, même s'il compte sur des amis qui dans la galère, ne peuvent être que véritables – ou bien ce sont des traîtres. Il y aurait une thèse à écrire sur la rue comme genèse de l'amitié sincère, par l'épreuve qui nous échoit, entendue comme ce que l'on doit surmonter ensemble (l'épreuve comme défi) en même temps que ce que l'on éprouve en soi-même (l'épreuve d'un sentiment). C'est peu dire que l'enfant des rues se situe hors de l'institution, plutôt se définit-il contre elle, comme en image inversée, parce que l'institutionnel désigne l'ogre patriarcal à qui l'on sacrifie sa liberté : « je ne veux pas entrer dans une institution, nooon ! Ça ne me plaît pas d'être enfermée ! » (page 77) s'écrie cette fille partie de chez elle à treize ans, fugitive. Le voyage précaire, suprêmement précaire, impose une solidarité à toute épreuve doublée d'une attention stratégique à l'affût des dangers face au monopole de la violence légitime – celle de

l'homme institutionnel par excellence : le fonctionnaire de police. Il y a fraternité à la hauteur de la dangerosité de cet ennemi. Se former par ce qui fait sanction du réel.

De quel style d'éducation le voyage des enfants de la rue est-il l'apprentissage ? L'embarras récurrent fait appel à l'ingéniosité des jeunes, lesquels apprennent à être malins pour s'en sortir (sortir de, *educere*, métaphore du départ) ; se joue dans la rue une intersubjectivation en réponse à la violence ordinaire, qu'exprime ce gamin en fugue depuis l'âge de huit ans :

On m'a dit que dans la rue on n'apprend que des choses mauvaises, mais on y apprend aussi de bonnes choses, on apprend à partager, à se donner de la chaleur l'un à l'autre... et aussi à se respecter l'un l'autre parce que, sans respect, le plus vif tue l'autre. Mais il y a aussi de la violence, c'est la loi de la rue : si ce n'est pas un de ta bande, c'est la police qui nous tue.<sup>306</sup>

La socialisation fraternelle devient nécessité de survie, mais il y a plus encore : la rue rapproche les corps que l'école sépare en plans de classe. Elle est promiscuité charnelle faisant face au froid des nuits hivernales – espace de libertinage autant que de méfiance vitale. La rue matérialise enfin le lieu du subreptice, à l'ombre des statistiques officielles, elle suppose la convergence de territoires, l'espace social où les gens passent, l'espace de réunion des gangs, l'espace des petits commerces et éventuellement des résidences, en reconfiguration permanente.

Mais cette socialisation excède le seul rapport au sein du groupe, car l'enfant des rues, sans vouloir l'essentialiser et le figer en une catégorie générale, ne vit que rarement en repli communautaire : il vole, il vend au tout venant, quémande parfois, écoute les problèmes des autres et acquiert par-là, une connaissance singulière de l'humain : « en travaillant dans la rue, j'ai appris à y vivre, j'ai connu des coutumes différentes, j'ai connu quelque chose de la vie des autres et eux de la mienne, tout le déroulement de ma vie. J'ai expérimenté des choses différentes, *comment se forme le sentiment de chaque personne* ». <sup>307</sup> Sentiment de pitié, d'animosité parfois, de rejet souvent, l'enfant des rues expérimente l'école du risque dans son contact quotidien avec les gens, il vit en miroir les sentiments qu'il leur inspire et s'instruit, par la récurrence des échanges de paroles de vie, dans la rencontre des passions humaines et de la vie elliptique d'autrui. L'expression magnifique : « comment se forme le sentiment de chaque personne » montre l'appréciation d'une genèse, comment surgit un sentiment de bienveillance

<sup>306</sup> *Ibid.*, page 147.

<sup>307</sup> *Ibid.*, page 157. (Nous soulignons).

ou au contraire quelle attitude engendre le sentiment d'hostilité dont l'enfant peut alors se prémunir. Cette subjectivation fraternelle se saisit enfin par la narration de soi : apprendre à se raconter, à livrer comme un secret « tout le déroulement de ma vie ». C'est l'entrelacs de biographies qui se métissent, mais avec la sensation soi-même d'être important, de réussir à se débrouiller seul, protagoniste de son existence.

L'école de la rue est l'envers de l'école-territoire, la première vivant au rythme, non du temps-*Chronos* ni du temps-*Aiôn*, mais bien celui du *καιρός* de l'instant fugace.

Vivre au jour le jour, c'est aussi profiter du présent, de l'instant qui fuit, vivre avec intensité la liberté et les joies possibles maintenant, vu que le lendemain est incertain et menaçant, que la réinsertion dans la société signifie inévitablement subordination et exploitation. Vivre au présent, c'est la sagesse des pauvres, qui savent que la vie ne leur fera pas de cadeau, et que l'éphémère est la substance de notre vie.<sup>308</sup>

Fugitifs de leur propre passé et orphelins de l'avenir, le présent-présence devient pour les enfants des rues la dimension pratique et ontologique privilégiée ; celui-ci n'a pas néanmoins valeur d'oubli, oubli d'où ils viennent, ni d'espoir quant à ce qu'ils deviendront. L'éducation de la rue prend moins la forme d'une sédimentation d'expériences vécues que (a) d'une distanciation face à ce qui à un moment donné a fait rupture dans leur vie et (b) d'une hyperprésence au monde dans ses lieux de traverse où se joue, de par son foisonnement même, la comédie ordinaire des passions humaines.

La (longue) conclusion empirique de cette éducation radicalement alternative aboutit à l'idée suivante : la rue brouille le *continuum* des âges. L'étude insiste sur le degré de maturité des voyageurs de rue comparativement aux enfants dits scolarisés :

Ceux qu'on appelle les « enfants des rues » sont souvent des adultes du point de vue psychologique (I) parce qu'ils sont autonomes, parce qu'ils ne dépendent pas d'autres personnes pour subvenir à leurs besoins, parce qu'ils vont où ils veulent, parce qu'ils ont souvent une vie de couple et des enfants. Ce sont des rebelles qui ne se résignent pas à leur condition et veulent vivre comme ils l'entendent. En comparaison, nos enfants et adolescents occidentaux sont retardés, sous-développés, handicapés, infantilisés, déresponsabilisés, étouffés par trop d'amour, de soin, de nourriture, de protection, de bien-être (II). Les garçons et les filles des rues de dix, douze, quinze ans, remettent radicalement nos théories pédagogiques et psychologiques, tellement utiles pour protéger l'organisation sociale et le pouvoir des

<sup>308</sup> *Ibid.*, page 229.

adultes **(III)**. J'ai parfois entendu dire que les jeunes des rues sont malins, comme si on voulait dévaluer leur intelligence « théorique » ou « formelle ». (...) Or dans leur vie quotidienne ils raisonnent de façon abstraite, non pas dans des exercices scolaires mais dans la vie réelle. (...) Leur vie dépend de leur capacité à considérer toutes les hypothèses ou scénarios possibles, quand ils vont voler par exemple, et à choisir celui qui assure le succès de leur entreprise et leur sécurité personnelle.

Ils ont aussi développé l'intelligence sociale **(IV)** qui leur permet de comprendre, sur la base de quelques indices, qui leur est ami ou ennemi, et cela également est important pour leur survie. Beaucoup font montre d'une remarquable capacité d'observation et d'analyse de la réalité. (...) Ils ont atteint un degré de maturité humaine, très rare sinon inconnue chez les jeunes du même âge qui vivent avec leurs parents pour les pays occidentaux. Cette maturité se manifeste, entre autres, dans leur capacité de saisir les contradictions en eux-mêmes et chez les autres, de comprendre et d'avoir de la compassion pour ceux qui leur ont fait du mal.

Gérard Lutte met synthétiquement en lumière **(I)** le décalage entre l'âge administratif et l'âge psychologique, qui correspond à l'ensemble des comportements attendus à titre normal pour un âge donné : les enfants des rues ont cette précarité et cette précocité qui font d'eux des adultes susceptibles d'assumer leur propre responsabilité face au monde ; les filles par ailleurs sillonnent l'espace social, envahissent un lieu typiquement masculin car public, au dehors du lieu privé de la maison où elles ont traditionnellement leur place. Elles, tout particulièrement, se dérobent aux institutions oppressives que sont la famille et l'Etat, refusant de se soumettre au pouvoir de leurs représentants. Impossible à fixer, à assigner donc, l'enfant des rues se soustrait – pour ne pas dire escamote – les catégories d'âge et de genre, même s'il reste du machisme dans la rue et une hiérarchie des grands sur les petits. Il gambade et franchit les espaces limitrophes voire frontaliers, démissionnant de son métier d'enfant et de ce statut d'adulte productiviste dont il refuse, résolument, d'être le jouet de polichinelle.

**(II)** Ces « enfants » déjà « adultes » contrastent du tout au tout avec les « scolaires », que l'excès de protection inhibitrice vient paradoxalement carencer. La synthèse de Gérard Lutte s'inscrit dans le paradigme développementaliste tout en insistant sur l'immaturité des enfants scolarisés, « retardés, sous-développés, handicapés, infantilisés », dont l'initiative est toujours déléguée à plus grands qu'eux, mis à l'abri du risque dont ils gagneraient à se mesurer. Loin de revêtir un caractère vital, les situations-problèmes qui sollicitent leurs ressources physiques et psychiques ont l'artifice d'être scolairement prévues pour eux, pendant que les enfants des rues se trouvent d'emblée en transe, confrontés à des situations qui mettent leur survie en péril : la totalité de leur être se trouve investie et suspendue aux décisions qu'ils conduisent, dans lesquelles s'engage, irrémédiablement et à son *extremum*, leur énergie vitale. Impossible de scinder leur agir quotidien en domaines de compétences, c'est leur être total et indivisible qui

surmonte les obstacles dans la résistance desquels se jouent la valeur de la vie et le courage qui s'y mobilise.

(III) Inversant la causalité traditionnelle des théories développementalistes, que l'enfant des rues fait mentir, Gérard Lutte ose formuler la thèse suivante : ce n'est point l'âge de la vie qui appelle *a priori* de lui-même un certain degré de dépendance qui trouve son apogée *a posteriori* à l'école maternelle, mais au contraire la sujétion à laquelle l'on soumet petits hommes et petites filles qui fait d'eux des « enfants ». Renversement causal : ce n'est pas l'être puéril qui par nature aurait besoin de tutelle ; c'est cet assujettissement même qui culturellement produit « l'infantile ».

### Prolégomènes à une enfance émancipée : philosophie de la migration

Il est un même processus de subjectivation que l'on retrouve dans deux expériences : celle de la migration clandestine dont Letitia Trifanescu (2017) a étudié la triple spécificité, celle des adolescents fugueurs en Angleterre notamment, qui ne supportent plus la contingence que la société attend d'eux. Les racines de la fugue et de la migration trouvent leur source dans l'enfance, marquée par des formes d'injustice et de violence, qui comme pour les enfants des rues, précipitent un départ ou en préparent psychologiquement le terrain. Sont évoqués les rapports familiaux dans le logis ou la société d'origine, comme en témoigne Adjaratou : « c'est mon père avec la famille, ils m'ont obligée à me marier avec un homme de plus de quarante-six ans de plus que moi ». <sup>309</sup> La fugue est une manière d'exiger le divorce en coupant ce cordon ombilical qui enchaîne à l'enclos familial ou à l'enfer conjugal.

Second aspect, la nécessité pour le gambade fugueur ou le migrant clandestin de demeurer introuvable, invisible, subreptice, échappant aux dispositifs de recherche comme le système d'alerte *Alba-Keneth* au Guatemala, qui exige des « *menores* » qu'ils soient au plus vite « *de regreso a casa* ». Pour son action stratégique, le gambade compte ce faisant sur un réseau d'amis et plus généralement d'entraide, voire d'intermédiaires ou de passeurs. Ces réseaux se tissent par la capillarité des contacts de proche en proche ou bien par les rhizomes virtuels que

<sup>309</sup> Cité dans l'article suivant : Letitia Trifanescu, « Migration clandestine, subjectivation et formation de soi », dans *L'éducation permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017, page 99.

sont les réseaux sociaux : cette connexion permettant, du moins partiellement, de planifier sa fuite en sachant vers qui aller. Philippe De Leener (2009) compare la migration à une traversée, physique et dangereuse mais aussi symbolique.<sup>310</sup> Le migrant syrien ou mexicain ne franchit pas seulement la mer méditerranée ou un désert :

Il franchit aussi celle qui marque le passage d'un univers où l'on existe le plus souvent comme partie prenante d'un grand « Nous » à un monde où l'on est avant tout identifié comme un individu destiné à penser et à parler d'un point de vue propre à soi, c'est-à-dire un monde constitué par des instances assimilables à des « Moi, je ». Cette découverte à laquelle aucun immigrant ne peut échapper – et qui le prend régulièrement au dépourvu – bouleverse les fondements de sa subjectivité.

Il se passe (au sens de passeur et de passage) chez le sujet une forme de réappropriation de sa propre individualité, non plus en tant que fragment d'un grand « Nous », cessant alors progressivement de se référer à une communauté à laquelle il appartient de par ses origines. Ou plutôt, si l'on pense aux communautés *latinas* à Miami en Floride, le migrant se situe à mi-chemin entre sa communauté affective d'attachement et le nouveau milieu dans lequel il doit trouver sa place. Il y a confrontation entre une configuration holiste de la subjectivité, en référence au grand Tout auquel on est culturellement attaché, et une dimension individualiste qui insiste sur le caractère fondamentalement indivisible et irréductible de l'individu-atome. Par cette tension, « il s'agit de devenir autrement soi-même, mais en phase avec un univers radicalement autre où le rapport aux règles et à l'action exige une refonte brutale de son univers mental. » (*Ibid.*), celui de l'intériorisation des normes et des codes de sa nouvelle société.

Troisième aspect, l'enfant des rues (autant que le migrant) est à l'interface entre deux mondes ; celui qu'il quitte, avec détermination mais parfois non sans nostalgie, et celui, d'abord imaginaire, vers lequel il va. Dans cet entre-deux, sa parole cesse d'être muette pour devenir performative : elle opère une série d'action dénonciatrice, un affranchissement, une hybridation, pour se positionner comme sujet de sa propre vie, par conséquent changer de place

---

<sup>310</sup> Philippe De Leener, « Chapitre 4. L'expérience du migrant : l'apprentissage comme rupture subjective », dans Gilles Brougère et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, « Apprendre », 2009, pp. 55-65.

– à la fois géographique, sociale, ontologique.<sup>311</sup> C'est la possibilité nouvelle de pouvoir dire les choses, exprimer librement un ressenti hors de la menace et de la violence.

Ces trois aspects font écho à une seconde expérience : en Angleterre fleurissent des alternatives itinérantes à l'école-territoire. Les fagueurs qui partent en autostop font figures de pionniers de cet art qui consiste à vivre en bohèmes. Enfants et d'adultes squattent de vieux bus impériaux à travers le pays et vivent en communauté de manière chaleureuse. Guère d'études significatives sur la question, les électrons libres sont difficiles à identifier, à approcher, rétifs et méfiants : c'est la part obscure de toute clandestinité.

Prenons dès lors cette précaution conceptuelle : voyager n'est pas migrer. Ou peut-être s'agit-il d'un certain mode, contraint ou volontaire, de voyage. Maria Passeggi témoigne étant petite de son expérience, à partir de la puissante affirmation attribuée à Montaigne :

« Les voyages forment la jeunesse ! » Ce célèbre proverbe me parlait d'un monde lointain et inaccessible. Pour moi, les voyages se faisaient dans des bateaux vers des pays lointains, d'où les voyageurs revenaient pleins d'expériences, souvent formés dans les grandes universités, et devenaient écrivains, médecins, avocats (seuls les garçons partaient en voyage). En effet, voyager n'était pas synonyme de migrer, de marcher sans destin, sans retour.<sup>312</sup>

Un prestige, expression d'une reconnaissance sociale, est attaché historiquement au voyage, placé sous le signe du courage, alors que la migration n'a rien d'illustre : hors de tous les tableaux d'honneur, elle engage une fuite sans retour. C'est l'évasion, par la mise en route de soi, d'un lieu marqué par la déroute : le migrant clandestin et l'enfant des rues sont perçus comme dégoûtants et déroutants, dangers potentiels qui n'apportent que la misère et la crasse. Nous sommes d'apparence bien loin de l'auréole gratifiante du voyageur intrépide. Au Brésil, parmi les gens du *Sertão*, les Hautes Terres du *Nordeste*, l'on distingue les migrants, faibles et frustrés, de la figure emblématique du *sertanejo*<sup>313</sup> : lui est avant tout un fort, il impose sa volonté comme s'affirme la figure nietzschéenne du Lion, au début d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, il résiste à une vie prédestinée à la migration, au banditisme, au fanatisme. Le

<sup>311</sup> L'on note aussi un engagement à long terme, parfois une reconnaissance sociale, dans le lieu même où l'on migre : c'est le cas des universitaires latino-américains travaillant aux Etats-Unis. Cf. José Gonzales-Montegudo, « Migration et mobilité académique aux Etats-Unis. Récit d'un enseignant-chercheur mexicain », dans *L'éducation permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017.

<sup>312</sup> Maria Passeggi, *op. cit.*, 2017, page 122.

<sup>313</sup> Cf. Lucien Marchal, *Le mage du sertão*, Paris, Marabout, 1959.

contraire des enfants des rues. L'on peut d'ailleurs se demander : en quoi les « rues » du gambade fugueur sont-ils des espaces de voyage ?

Contre tout paradoxe, la migration contrainte et subie, autant que volontaire et motivée, relève bien d'un art subreptice de voyager, pour trois raisons au moins : migrer, fuguer, consistent à voyager, d'une part, hors d'un soi (violenté) que l'on quitte pour de bon, mais aussi en soi-même comme perspective d'une subjectivité (indépendante) à conquérir ; voyager d'autre part, hors de l'état infantile d'un monde que l'on subit vers la création d'un monde adulte que l'on invente ; voyager enfin hors d'une chape de plomb sociale que l'on délaisse pour vivre mieux, c'est-à-dire vivre (provisoirement) caché.

Le processus de migration consiste non en une désintégration psychique mais en une série de transformations du sujet (Charles Westin, 1997) à mi-chemin entre ce que l'on quitte, le désir et le rêve, enfin la destination, provisoire ou définitive, vers laquelle on s'achemine. C'est suivre une direction pleine d'espoir qui permette, ainsi, de prendre la direction de sa propre vie. C'est l'équivocité de l'expression « se diriger », à la fois se diriger vers et se diriger soi-même.

### L'art de la fugue

Le gambade des rues est le miroir de l'adolescent en fugue, seul ou à plusieurs, cet adolescent en fougue qui suscite l'inquiétude générale parce qu'il ne donne plus signe de vie. Et que l'on cherche des jours durant, espérant qu'il ne soit rien arrivé – alors que l'essentiel a déjà eu lieu. La notion de fugue vient du latin *fugere* qui signifie « fuir » ; or la figure spirituelle de la fugue n'est pas celle de l'anarchiste du XIX<sup>ème</sup> siècle, en marge de l'autorité qu'il rejette, mais celle de la douceur rebelle de Jésus Christ. L'*Évangile selon saint Luc* (Lc 2, 41-52) relate le célèbre épisode que voici, la fugue de Jésus :

Chaque année, les parents de Jésus allaient à Jérusalem pour la fête de la Pâque. Quand il eut douze ans, ils firent le pèlerinage suivant la coutume.

Comme ils s'en retournaient à la fin de la semaine, le jeune Jésus resta à Jérusalem sans que ses parents s'en aperçoivent. Pensant qu'il était avec leurs compagnons de route, ils firent une journée de chemin avant de le chercher parmi leurs parents et connaissances. Ne le trouvant pas, ils revinrent à Jérusalem en continuant à le chercher.



C'est au bout de trois jours qu'ils le trouvèrent dans le Temple, assis au milieu des docteurs de la Loi : il les écoutait et leur posait des questions, et tous ceux qui l'entendaient s'extasiaient sur son intelligence et sur ses réponses.

En le voyant, ses parents furent stupéfaits, et sa mère lui dit : « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois comme nous avons souffert en te cherchant, ton père et moi ! »

Il leur dit : « Comment se fait-il que vous m'ayez cherché ? Ne le saviez-vous pas ? C'est chez mon Père que je dois être. » Mais ils ne comprirent pas ce qu'il leur disait.

Il descendit avec eux pour rentrer à Nazareth, et il leur était soumis. Sa mère gardait dans son cœur tous ces événements. Quant à Jésus, il grandissait en sagesse, en taille et en grâce, sous le regard de Dieu et des hommes.

Si la fugue inquiète les parents, la société et ses éducateurs, c'est qu'elle aboutit à une double ignorance : celle où le fugueur se trouve, ce qui donne lieu à investigation géographique « ils firent une journée de chemin avant de le chercher parmi leurs parents et connaissances », mais aussi l'ignorance des raisons qui président à la fugue. Si les parents recherchent l'enfant, ils cherchent aussi à comprendre. Pourquoi tout d'un coup « s'éclipser », pour employer une expression lunaire ? « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois comme nous avons souffert en te cherchant, ton père et moi ! » La fugue met en branle les certitudes en provoquant le trouble, elle endeuille les proches par les hypothèses qu'elle fait naître. Peut-être s'est-il perdu chemin faisant, peut-être est-il déjà mort, peut-être a-t-il été ravi ? Fugitive, la fugue fait planer l'ombre du crime. Pour Jésus, la fugue est un passage – *transitio* – du matériel au spirituel, pour être à sa place véritable, non plus près de sa mère et son père charnels mais près de son Père céleste, ce qui suscite, c'est le propre de toute fugue, incompréhension et questionnement. « « Comment se fait-il que vous m'ayez cherché ? Ne le saviez-vous pas ? C'est chez mon Père que je dois être. » Mais ils ne comprirent pas ce qu'il leur disait ».

Tout comme la philosophie, elle suppose étonnement, recherche, malaise, elle est d'abord fugue de toutes ces évidences capricieuses que le fugueur met à distance. Le passage le plus important se situe à la fin du texte : de quoi la fugue est-elle véritablement transition ? « Sa mère gardait dans son cœur tous ces événements. Quant à Jésus, il grandissait en sagesse, en taille et en grâce, sous le regard de Dieu et des hommes ». Revendication d'indépendance, la fugue métaphorise la transition de l'enfance docile à l'adolescence autonome, cet être qui grandit « en sagesse, en taille et en grâce » car prenant conscience, avec un certain détachement, de la valeur véritable des choses : pour l'enfant Jésus, son origine et sa destination spirituelles, pour les enfants de rue, la famille et la société violentes dont ils se biffent.

Si la fugue peut apparaître comme une vengeance, c'est que le gambade-fugueur s'affranchit des attentes sociales qui pèsent sur lui en même temps qu'il décrédibilise l'environnement dont il s'exclut (se sentant lui-même depuis longtemps exclu) : c'est la révélation au grand jour d'une étrangeté latente, précisément la sienne. Gambadolescent qui prend sa revanche souveraine sur le monde. Fuguer, c'est en même temps montrer, pointer du doigt : non ce qu'une société a d'insupportable, car ce serait encore la critiquer du dedans, mais montrer qu'elle est odieuse dans sa globalité totalisante : on se barre drastiquement d'un espace devenu irrespirable. Dans la fugue, qui est la forme atténuée du suicide, c'est la crise radicale qui fait critique. Portée par une atmosphère presque bohème, elle dénonce un état de fait : la contingence sauvage de ce que l'on cherche à fuir, partant, à révoquer ; la contingence aussi de toute destination, car dans cette aventure astrale, qu'importe où aller.

La fugue révèle l'absolue nécessité du départ soudain face à la double contingence de ce que l'on quitte et de ce que l'on cherche. C'est un des-astre.

La haine mais aussi l'amour peut pousser à la fugue, comme la *fughetta* du jeune homme épris qui s'en va le cœur battant, vers le féminin impénétrable ou ce qui revient au même, en route « pour une exotique nature » (Stéphane Mallarmé).

La chair est triste, hélas ! et j'ai lu tous les livres.  
 Fuir ! là-bas fuir ! Je sens que des oiseaux sont ivres  
 D'être parmi l'écume inconnue et les cieux !  
 Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux  
 Ne retiendra ce cœur qui dans la mer se trempe  
 Ô nuits ! ni la clarté déserte de ma lampe  
 Sur le vide papier que la blancheur défend  
 Et ni la jeune femme allaitant son enfant.  
 Je partirai ! Steamer balançant ta mâture,  
 Lève l'ancre pour une exotique nature !

Un Ennui, désolé par les cruels espoirs,  
 Croit encore à l'adieu suprême des mouchoirs !

Et, peut-être, les mâts, invitant les orages,  
 Sont-ils de ceux qu'un vent penche sur les naufrages  
 Perdus, sans mâts, sans mâts, ni fertiles îlots ...  
 Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots !

**Stéphane Mallarmé, *Brise marine***

Il est dans la fugue une dimension romantique que la musique du XIX<sup>ème</sup> siècle exprime à ravir. Les grands compositeurs-voyageurs allemands, tels Brahms (*Requiem allemand*), Wagner ou encore Gustav Mahler, pratiquent le contrepoint comme expression romantique de la liberté d'écriture mêlée à la maîtrise du contrepoint.<sup>314</sup> C'est le voyage de toutes les intensités : celle de la révolte prométhéenne dans laquelle chaque voix semble en autonomie et c'est par la superposition de toutes ces voix que le monde sonore se dilate et se construit en atteignant des sommets d'intensité.

C'est l'autre toujours que l'on emporte avec soi.

## 2) Le voyage à la volée ou le charme du ravissement

Le rapt en tant que voyage « à l'extrême » ne désigne pas seulement une fugue à deux, ou à plusieurs, mais bien l'exil radical de celui qui, par un autre, est arraché à lui-même : « *Kyz ala kachuu* », en Kirgыз : « *кыз ала качуу* », enlever une jeune fille et s'enfuir. Le rapt de séduction est un art de conquérir. L'on songe aux tribus nomades du Kirghizstan qui galopent impérieusement dans les steppes d'Asie Mineure. Force captivante du mouvement, paysages gargantuesques où les peuplades à chaque génération épousent les horizons infinis. Contemplant les libertés désirées. Ravissent de villages en villages les jeunes filles en fleurs. Le ravissement procède d'un style ouvertement nomade, une mise en errance ; ravir c'est agiter,

<sup>314</sup> « Bach m'apprend tous les jours quelque chose de nouveau [...] Si seulement j'avais le temps de me plonger dans cet enseignement, le plus élevé de tous » dit un jour Gustav Mahler, selon Henry-Louis de la Grange (Paris, Fayard, 2007).

animer, secouer le confort des sédentarités monotones, exploser foyers et familles, abolir coutumes et accoutumances.

Le ravissement aussi se fait altération des repères, au plus loin des destinations rassurantes et des valeurs courtoises, il dépeint cette « étrange affiliation nomade » dont parle Victor Hugo, à propos du rapt des *comprachicos*. Le ravisseur à l'affût est comme le pianiste de génie, celui qui se libère des lignes de la partition et s'adonne aux improvisations fulgurantes : rythmes endiablés comme le galop des nomades. La jeune fille élue s'anime alors d'un nouvel élan : être ravi c'est rentrer dans l'inconnu de l'autre, galoper à dos de cheval à la faveur d'une seconde naissance. Se joue par l'irruption du rapt, la métamorphose agressive de la fille innocente en jeune femme ravissante. *Ala Kachuu, ала качуу*, prendre et s'enfuir, une fugue à deux qui oblige – on ne peut plus violemment – à passer d'une existence certaine et constante à une itinérance soudaine et intrépide.

### L'opium des peuples

Le rapt comme voyage à l'extrême, trouve écho dans l'esprit du peuple mongol, le grand Gengis Khan et sa cavalerie furibonde. Yesügeï, le père de Gengis Khan, ravit sa bien-aimée Hö'elün, à un guerrier merkit ; et son fils lui-même, se fait enlever son épouse, la ravissante Börte, par d'autres merkits ; les batailles orgueilleuses font rage. En polarités occidentales, l'enlèvement des filles a également été suivi de grands malheurs et a même souvent occasionné des guerres sanglantes ; tel fut l'enlèvement de Dina, fille de Jacob, qui porta ses frères à massacrer les Sichimites ; tel fut encore l'enlèvement de la précieuse Hélène qui devint cause de la destruction de Troie. Dans la subversion même du rapt s'originent les plus grands désordres, l'opium des peuples et la mort prophétique des cités. Et la proximité des mots fait sens : enlever une petite fille, telle Lolita chez Vladimir Nabokov, signifie l'élever, c'est l'obliger à grandir ; la soulever pour l'emmener plus loin, au-delà des sollicitations sociales dont elle fait l'objet ; la soustraire, *in fine*, au contrôle continu des familles et de l'Etat.

### Métaphysique du rapt

Pourtant, ravir un gosse, comme le Ganymède de Jupiter (ou Zeus chez les grecs), ce n'est pas le dérober, car le vol suppose un rapport d'appartenance et de propriété, registre de l'avoir et de la possession. Ravissement n'est pas non plus kidnapping, qui veut que l'enfant soit utilisé comme monnaie d'échange pour une fin externe – l'enrichissement économique – ; le rapt est moins séquestration que déterritorialisation, une déterritorialisation précipitée qui est l'expression la plus radicale du désir. Jupiter désire Ganymède, Humbert Humbert désire Lolita et Pâris s'éprend de la ravissante Hélène : ravir, c'est l'enlever de son monde originaire pour la ramener à l'univers déséquilibré, hallucinogène du ravisseur.

Le voyage forcé est équivoque : géographique d'abord, en zigzag, à l'image du voyage sans fin de Humbert Humbert et Dolores Haze qui parcourent l'Amérique, propulsés de rencontre en rencontre et d'hôtel en hôtel. C'est aussi le voyage dans une double intimité, reflet d'appétits mêlés de craintes, et qui culmine dans le projet explicite ou implicite d'un mariage par capture.<sup>315</sup> On en retrouve la coutume jusque dans la chine archaïque, ainsi que dans la culture traditionnelle des mayas *Quiché* au Guatemala ; en témoigne la danse populaire du *rpto de la novia*. Le rapt comme arrachement à soi, c'est l'impulsivité d'un voyage à coupe vent et de manifestations pulsionnelles qui, comme le suggère l'étymologie latine *raptus*, s'imposent par effraction à la fois comme ravissement et viol (*rape in english*).

Se manifeste, à travers l'obsession du kidnappeur à l'égard de sa juvénile victime, une forme d'inversion entre le ravisseur et le ravi : il en va par exemple, chez Humbert Humbert, d'une absolue dépendance émotionnelle à l'égard de Lolita, or on se demande si dans sa captivité même, ce n'est finalement pas elle qui finit par lui faire tourner la tête, le mener en bateau jusqu'au naufrage compulsif de son impossible voyage. Ce rapt là, c'est le parcours en binôme dans les arcanes d'une subjectivation tantôt perverse, tantôt psychotique ; sur fond des baisers drogués entre Humbert et Lolita, c'est le voyage psychologique qui se déroule comme mise en abîme du voyage physique, celui d'un narrateur désarticulé dans un monde sans architecture :

---

<sup>315</sup> Cf. Sylvie Joye, *La femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, collection Haut moyen-âge, Brepols, 1<sup>er</sup> mars 2012. « Le rapt est un ressort romanesque très apprécié au XIX<sup>ème</sup> siècle, qu'il s'agisse d'évoquer un passé aventureux de capes et d'épées ou un présent plus bourgeois, où la réputation des jeunes filles tient un rôle essentiel. On se rappellera en particulier *La Dame de Monsoreau* d'Alexandre Dumas (1846), *Pride and Prejudice* de Jane Austen (1813) avec son personnage opportuniste de Wickham, ou l'Anatole Kouraguine de *Guerre et Paix* de Léon Tolstoï (1865-69). Au XX<sup>ème</sup> siècle, sous la plume de P. G. Wodehouse, le rapt est devenu un rebondissement comique visant à stigmatiser les extravagances et le ridicule des rejetons de la haute société anglaise, dans *Aunts aren't Gentlemen* par exemple (chap. 10) ». Voir aussi Georges Dumezil, *Mariages indo-européens*, Paris, Payot, 1 février 1979.

« *we who are in the know, we lone voyagers, we nympholepts* » pour reprendre les mots de Vladimir Nabokov au chapitre cinq de la I<sup>ère</sup> partie de *Lolita*.

Le voyage se fait retour : Humbert n'aspire qu'à retrouver, sous les traits mesquins de sa petite otage (celle justement dont on ôte l'âge), son amour de jeunesse passionné et inassouvi pour Annabel Leigh, en vacances sur la *Riviera* ensoleillée près « des cottages en pierre sous les immenses arbres chateaubriandesques » (*Ibid.*, I<sup>ère</sup> partie), là où s'exaltent les joies partagées du premier voyage amoureux, avant qu'Annabel brutalement ne trépasse.

Sur les trottoirs le long des rues ou dans les parcs parsemés de toboggans, gamines et gamins jouent à chat, courent, tombent, se relèvent et se cachent. Il est dans les jeux d'enfant comme une mise en scène, une subtile dramatisation du ravissement qui consiste à toucher et attraper sans se faire prendre soi-même, chacun incarne alternativement le ravisseur et le ravi, le chat et la souris, le prédateur et la proie. Que d'histoires puérides, que de princesses enlevées et de charmants chevaliers parvenus, au péril de leur vie, à les délivrer et à se rendre dignes de leur amour. Le ravissement embrase la flamme de l'imaginaire enfantin, telle la quête du plombier de Nintendo (Mario) prêt à tout pour arracher sa blonde princesse (Peach) aux griffes de Bowser, figure comique de la méchanceté risible, ce Goliath sans jugeote et toujours vaincu. Le rapt nomme l'immédiateté d'un départ vers l'indétermination d'un désir, qui est despotisme du désir de l'autre. C'est l'élément souvent perturbateur, l'appel d'une aventure captivante, comme le montrent René Schérer et Guy Hocquenghem au chapitre premier, intitulé « Du rapt », de leur œuvre commune et culottée : *Co-ire* ; livre dont le titre signifie : aller ensemble, cheminer à deux, et d'où procède le mot *coït*, qui est réversibilité d'un voyage de soi, en l'autre.<sup>316</sup>

Fugue, exil, rapt, autant de voyages migrants où se met en scène l'arrachement à une condition (le lieu d'origine, un mode de vie, une manière d'être au monde) en route vers quelque chose

---

<sup>316</sup> René Schérer, Guy Hocquenghem, *Co-ire, album systématique de l'enfance*, dans « Recherche » n° 22, Mai 1976. Cf. René Schérer, *Emile perversi : ou des rapports en l'éducation et la sexualité*, éditions Désordres, 2006, pp. 135-136 : « Aussi est-ce en faisant un rapprochement entre des cultures aussi différentes que celle des Australiens et celle des Grecs, que, après K. Abraham, Röheim rappelle la signification sexuelle de ce départ et de cette errance : « Dans les langues les plus diverses, l'acte sexuel est désigné par une expression qui signifie marche en commun de deux personnes (par exemple, le *coïre* – coit – latin : co-ire). » La marche, retournement ou extraversion du geste enfantin d'agripper, devrait être, en ce sens, interprétée comme une formation réactionnelle et répétitive, une activité de transition scandant la séparation avec le premier objet du désir enfantin (la mère), un investissement sur de nouvelles activités, rendant ultérieurement possible le choix de nouveaux objets. La marche en brousse australienne, ou le rapt dorien accepté auraient pour correspondants dans les sociétés industrielles actuelles, dépourvues d'institutions équivalentes, la fugue ou le vagabondage, eux-mêmes fortement sexualisés ».

d'indéterminé dont je dois me débattre pour survivre. Cet arrachement soudain apparaît comme un événement initiatique, une mise en danger subite de soi, projeté au devant de ce que je méconnaissais en acte ; en tout voyage migrateur il y a un monstre à combattre, une résistance à endurer, une liberté à conquérir. Pour prendre une intonation hégélienne : c'est en tant qu'elle s'oppose que ma conscience se pose ; autrement dit, la voyagénèse migratoire consiste à s'affranchir « de » pour franchir un cap et devenir soi-même. En chemin vers l'autarcie adulte.

L'éducation par le voyage migrateur dessine, par ses expériences limites, une double voie de sortie. Une échappée belle d'un Etat-territoire qui a sa chapelle et ses figures tutélaires, mais encore et plus fondamentalement : la sortie d'un état de minorité humaine.<sup>317</sup>

### 3) L'enfance voyageuse au revers de l'âge

Muriel Cerf, dans son *Antivoyage*, évoque à la page 132 « cette petite fille sans âge » mais non sans vis-âge, qui est forme d'*infante* en soi, laquelle se défie et se défile des représentations sociales ordinairement associées à un âge ; elle est l'image inversée du gosse que l'on utilise pour aller mander de l'argent aux touristes. Car il n'est pas de nature enfantine, pas plus qu'il n'est une nature féminine ou masculine, mais seulement une mise en fonction culturelle de l'infantile, du féminin, du masculin, qui modèle une psychologie et donne lieu à des relations de pouvoir : celles de l'adulte, celles de l'homme. La crise de la quarantaine et la crise de l'adolescence sont des protestations contre un mode de vie en société et non les manifestations d'un corps programmé à rentrer en situation de crise, à un moment déterminé, en raison d'une composante quantitative, l'âge, qui serait comme l'écho d'une destinée. Ces crises sont sociales, occidentales même, l'on n'en trouvera guère le signe dans le monde indigène nord-colombien ni dans les hautes montagnes péruviennes.

Certes, il n'est pas possible de démontrer l'absence d'une nature (enfantine, féminine) comme il est impossible de démontrer l'inexistence de Dieu : la question de la nature enfantine ou féminine n'a d'intérêt que par l'utilisation qui en est faite, faisant croire à une nécessité naturelle de sujétion (de l'enfant à l'adulte, de la femme à l'homme), à mesure d'une faiblesse anthropologique. L'enfance, le féminin, pénétrés de rapports de pouvoir, sont les lieux

<sup>317</sup> Cf. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, éditions Flammarion, 1990.

métaphoriques de l'infériorité que le voyage qu'on leur refuse pourrait mettre en branle, mettre à distance. On ne naît pas naturellement enfant, on le devient par le jeu d'une culture qui est aussi jeu de langage.

L'individualité humaine est « trans » car en perpétuelle transition : elle se distingue des autres animaux par cette métamorphose même, alors que le jaguar est à cinq ans ce qu'il sera toute sa vie ; de même que le quetzal au plumage arc-en-ciel est à la naissance ce qu'il sera son existence durant. Dire que l'individualité humaine est perfectible, comme Rousseau le montrait de l'espèce, dans le premier *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, c'est avoir déjà quelque idée de la perfection vers laquelle il se destine ; même si chez le rêveur solitaire, l'homme en tant qu'espèce se perfectionne – le langage par exemple se complexifie à mesure qu'il en fait usage – mais ne progresse guère. La liberté naturelle est bien plutôt le propre de l'homme pacifique et indépendant qui peuple l'état de nature que celui de l'homme moderne qui se croit libre alors qu'il est constamment enfermé dans des obligations. Le préfixe « trans » que l'on retrouve dans les termes « transit ou « transitionnel », permet d'insister sur le caractère métastable de l'individualité humaine, mutante et flue, dans le sillage des *Transformations silencieuses* de François Jullien, au pays des changements insensibles.<sup>318</sup>

La carte d'identité, identité sociale, devrait permettre la mention d'un âge neutre au même titre que le sexe neutre, pour éviter les discriminations dans la vie en société : en France, un étudiant de vingt-neuf ans achète son titre de voyage en train plus cher que le même étudiant à vingt-quatre ans, indépendamment de toute considération de richesse. Nombreuses sont les aides sociales – l'on pense au Revenu de Solidarité Active, à toutes les aides étudiantes – qui reposent sur un critère d'âge plus que de pauvreté effective, parce qu'elle associe cet âge social à un certain mode de vie : étudiant, apprenti avant vingt-cinq ans ; producteur et rémunérateur après vingt-cinq ans. Êtres d'intervalles, les gambades peuplent les petites bandes d'une humanité trans-âge, brouillant les frontières temporelles et spatiales car en traversée, en cavale dans l'indétermination des durées et des cultures.

### Politique du gambade

<sup>318</sup> François Jullien, *Les Transformations silencieuses*, Le livre de Poche, 2010.



Trois figures de l'enfant et de l'adolescent voyageur que tout oppose : rêveur et précaire, le gambade che guévarien qui rencontre les travailleurs chiliens, dans sa volonté de changer le monde, contraste avec le gambade lockien qui, en *gentleman* de bonne famille, voyage dans la cour des grands de ce même monde. S'exprime chez Locke une verticalité aristocratique, à l'œuvre dans la relation pédagogique et en un sens pédérastique entre l'homme d'expérience, lequel initie l'enfant au grand livre du monde, et le gambade qui s'y confronte. En revanche, la subjectivation horizontale du gambade des rues ainsi que du *mochilero* che guévarien possède un caractère plus directement démocratique : elle suppose cette nécessaire égalité des conditions entre les compagnons de route, tous dans la même galère, dans leur co-expérimentation désordonnée du monde. Si, chez John Locke, le gambade entreprend un voyage d'intégration, faire partie d'un monde, celui des gens illustres et puissants dans le panthéon duquel il doit trouver sa place, c'est aussi le voyage en lui-même qui acquiert une dimension aristocratique, car le peuple lui, ne voyage pas, enraciné dans son terroir, au seuil de la terre et méfiant des étrangers.

Le gambade lockien, propre et de bonne tenue, toujours psychologiquement à l'abri, le tuteur jouant son rôle de gardien, n'a certes pas l'insouciance de l'enfant des rues, dont le regard se porte moins sur l'extraordinaire beauté du monde que sur les dangers qu'il comporte. Mais qu'il s'agisse d'Ernesto ou d'Alberto, de l'apprenti lockien ou des chérubins en sueur et en crasse qui rêvent sous les ponts des grandes villes, leur parcours se croise chemin faisant : l'éducation par le voyage autour du monde vise à s'acclimater à une série d'espaces-temps. D'abord étranger, le gambade fait figure d'un petit nouveau qui n'est pas encore en phase et devant ainsi faire ses preuves, c'est-à-dire faire l'épreuve de ses forces pour espérer être à la hauteur. Cette éducation est jalonnée de rites initiatiques de passage (Van Gennep, 1981), elle vise à introduire le gambade dans la dissemblance étrange d'un ailleurs. Le voyage du gambade, quel qu'il soit, est d'abord voyage initiatique.

S'acclimater (1.), ce n'est pas tant dompter ou apprivoiser un espace qu'accorder, au sens musical du terme, sa propre humeur au climat ou à l'atmosphère sociale d'un lieu. Le gambade reste en ce sens un être des lointains, qui apprend l'art libéral de la bonne distance. Mais ce ne saurait être un art de l'intégration réussie, comme dans la notion « d'immersion-intégration » (Fernandez, 2002) que le voyage ne permet que jusqu'à certains paliers : Ernesto Guevara reste toujours un être à part, que ce soit dans sa rencontre avec les prolétaires chiliens ou lors de son discours révolutionnaire près d'*Iquitos* au Pérou, il fait fond sur un *topoi* mais toujours comme personnalité à l'écart, à l'instar du gambade lockien qui, dans son amitié naissante avec les

hommes illustres – ceux qui lui font découvrir l'excellence d'un monde – ne se pose jamais précisément comme l'un des leurs, mais en décalage, un intervalle où se maintient une forme de non-coïncidence. Ou pour introduire au concept-clé de la philosophie de l'éducation de Léon Tolstoï : une non-immixtion. Toujours en relief, l'éducation par le voyage s'initie par l'expérience de déphasage qui est double mouvement de proximation autant que de distancement.

Les trois figures de gambade paradoxalement se recourent : dans leur hétérogénéité, elles présentent toutes une mise en relief dans un horizon géographiquement déterminé, social, qui est d'abord horizon d'attente. L'on prend ses distances, spatiales et psychologiques, vis-à-vis de l'enclos familial violent ou indigeste, du centre d'étude ou de l'Université de Médecine, et l'on s'en va vers, avec ce que cela comporte de mise en intrigue de soi, qu'il s'agisse de l'indétermination des rues ou des hautes sphères de Venise ou de Paris. Le lieu où voyage le gambade dessine un espace transitionnel, pour utiliser l'expression de Winnicott dans *Jeu et réalité*, et dans lequel le sujet se trouve en transit. Ce qui se donne à vivre déroge à l'attendu, en tous les cas à l'habitude, il invoque l'ailleurs et son imaginaire tout en questionnant les structures de pertinence du monde quotidien. Ne serait-ce que partiellement, il perd la connivence avec le connu – les cercles concentriques de familiarité – et permet de quitter le chez-soi comme épicycle pour le rendre intelligible, visible, lisible : mais comme épicycle seulement, car que ce soit par l'inhospitalité des rues sombres de Guatemala ou par l'hospitalité des amis du gouverneur lockien, l'on réinvestit une forme de chez soi sur les lieux de traverse, tels les quartiers de la Roosevelt au Guatemala par les enfants des rues ou chez les hommes de prestige parmi les affinités électives du gouverneur.

Il est dans tout voyage un rapport à la sédentarité des autres, chambres d'hôte, maisons d'amis, les marchés extravagants de Chichicastenango, le jeudi et le dimanche : les escales en voyage constituent des espaces de sédentarisation, à l'exception peut-être des terres désertées de tout homme. De sorte qu'il n'y guère d'opposition définitive entre le caractère nomade du voyage et les espaces sédentarisés qui dessinent autant d'escales que de possibilités de rencontres, pour le voyageur qui s'y engage. L'enfant-gambade paradoxalement territorialise : telle rue il la fait sienne, telle montagne il la possède en la marquant du sceau de sa subjectivité et de son effort.

Le voyageur initiatique a rapport à la destination comme une puissance éminemment évocatrice (2.) en dégagant quel type d'imaginaire y est associé. Les lieux ont une histoire, un « relief biographique » avec les formes d'imaginaire que cette histoire suscite (Belorgey,

2000).<sup>319</sup> L'apprenti lockien qui, escorté, se rend à Florence, y projette quelque attente, ne serait-ce que par l'évocation féminine de son nom, Florence, telle une jeune fille en fleur, attente dont on pressent, d'emblée, qu'elle pourra être sinon déçue, du moins trompée.

C'est que l'expérience du gambade se structure autour de plusieurs niveaux d'immersion (3.), lesquels, à différents degrés, mettent en rupture un mode de participation au monde. Loin du carcan familial, se forment chez les enfants des rues de simples agrégations d'intérêts communs qui convergent vers une complicité ponctuelle, lorsqu'il s'agit d'aller dérober à la *maxi dispensa* de quoi se nourrir, selon la technique du *saqueo*. Une douzaine d'enfants s'en va voler les aliments et objets de valeur du magasin, de manière disparate et sans concertation apparente, puis les infiltrés sortent toutes et tous au même moment pour courir précipitamment dans des directions opposées. Si deux ou trois gambades se font attraper par le personnel de sécurité, les autres ont le temps de prendre la fuite, se sauvant séance tenante.

Renforcées par les encouragements de leurs réussites successives, ces agrégations deviennent par la suite de véritables associations coopératives (au sens non légal ni institutionnel du terme) qui impliquent en leur fonctionnement même un principe d'organisation durable. Il y a immersion dès lors qu'une inscription dans un milieu hétérogène constitue sinon l'objet du voyage, à tout le moins un passage obligé : s'intégrer dans une association d'enfants des rues commence par la réussite à une série d'épreuves – le vol discret, l'agression d'un policier, la résistance au bizutage – qui démontre non seulement une participation active à la force de coopération entre les enfants, mais aussi une forme d'honneur, sinon d'allégeance à la communauté dont la confiance mutuelle devient la clé de voûte.

L'élève du gouverneur lockien doit tout autant faire ses preuves dans le monde des Grands (grandeur sociale, morale, adulte) en masquant ses excès de niaiserie et ses expressions de puérilité, c'est-à-dire en faisant acte à la fois de respectueuse modestie et de hauteur d'esprit propre à le rendre estimable. Dosage et manière d'être, l'immersion désigne un *ethos* apte à susciter une acceptation réciproque qui ne suppose, ni une simple adaptation, avec le décodage des règles du jeu qu'elle requiert et le règlement de sa conduite à ces règles ; ni un renoncement à soi. Parce que l'acceptation demande quelque aptitude créatrice susceptible d'apporter

---

<sup>319</sup> Jean-Michel Belorgey, *Transfuges. Voyages, ruptures et métamorphoses : des Occidentaux en quête d'autres mondes*, Paris, Autrement, 2000. Claudia, une enfant des rues, nous contait un jour son projet d'aller au Honduras, à la frontière au sud du Guatemala, car les policiers y seraient plus cléments ; ses amis et elle-même pourraient s'y sentir plus libres. Elle s'en est allée puis est revenue du Honduras, y ayant subi des violences similaires à ce qu'elle éprouve dans sa phénoménologie du quotidien guatémaltèque.

justement quelque chose d'autre. A Iquitos, Ernesto Che Guevara ne devient pas péruvien, il est apprécié en tant qu'il donne aux autres une part de lui-même. C'est faire œuvre d'un art d'équilibriste entre deux postures antagoniques : rester résolument soi-même sans donner le sentiment d'imposer sa force d'être à autrui. Et s'éloigner d'une trop grande fidélité à soi pour tendre vers ce que l'on peut appeler : l'esprit de communauté, ou plus précisément, l'esprit d'une communauté. A savoir, chez les affinités électives du gouverneur lockien, le raffinement intellectuel et un certain sens de la mesure, *mediete* ; ou bien la débrouillardise et le merde-à-l'institution des petits malins des ruelles sombres. Il ne s'agit pas artificiellement de faire l'adulte, de s'inventer la passion des arts et des belles lettres, de mimer Horace ou de briller dans la parure de l'éloquence, ni de se plaindre des flics ou de singer la rébellion, mais de partager un esprit à partir duquel s'apprécie justement l'individualité constructrice d'un gambade.

Or il est une immersion écologique (4.), plus globale encore, qui se situe au-delà du registre simplement communautaire : celle qui consiste à s'avoir s'orienter dans un milieu, urbain, marin, bourgeois, prolétaire. L'immersion n'engage ni la seule dimension de réceptivité du sujet ni sa domination agressive sur une terre qu'il méconnaît : plutôt s'agirait-il de composer avec le milieu, au sens là encore musical du terme, de se situer à la confluence des courants qui le traversent : non de s'y laisser submerger mais de s'accorder avec eux, avec le diapason du cœur et de la raison, pour les comprendre non seulement intellectuellement mais aussi intuitivement. En tout milieu, par exemple la jungle bolivienne du dernier voyage de Che Guevara, il faut, pour reprendre l'expression fameuse de Ian Hacking, se constituer sa niche écologique.

Enfin, le degré ultime d'immersion ne se situe pas dans un espace déterminé nommé milieu, qui alors aurait ses codes, ses manières de faire et ses horizons ; cet ultime degré est résolument transcontinental, conquête d'un monde qui est associé à la liberté la plus haute. Quel est donc cet espace transitionnel ?

Risquons-nous à une définition du concept, qui est aussi percept de gambade : est gambade celui qui voyage en délaissant le monde puéril de l'enfance, c'est-à-dire l'univers clos de l'infantile comme modèle totalisant qui structure la vie sociale, le sentiment de soi-même, son mode d'être-au-monde. Que ce soit par sa place en famille à laquelle l'enfant des rues se soustrait, car il n'est pas pris au sérieux et qu'il ne sait se tenir ; ou par le désir même de se démarquer (ligne de démarcation entre soi et soi, mais aussi se démarquer d'un rôle que l'on se refuse à jouer, se démarquer enfin des autres qui jamais ne s'adressent à lui avec gravité), le

voyage comme éducation vise une certaine manière d'être adulte, dont on trouve l'idée dans le texte célèbre de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, § 175 :

La nécessité d'être élevé existe chez les enfants comme le sentiment qui leur est propre de ne pas être satisfaits d'être ce qu'ils sont. C'est la tendance à appartenir au monde des grandes personnes qu'ils devinent supérieur, le désir de devenir grands. La pédagogie du jeu traite l'élément puéril comme quelque chose de valable en soi, le présente aux enfants comme tel, et rabaisse pour eux ce qui est sérieux, et elle-même à une forme puérule peu considérée par les enfants. En les représentant comme achevés dans l'état d'inachèvement où ils se sentent, en s'efforçant ainsi de les rendre contents, elle trouble et elle altère leur vrai besoin spontané qui est bien meilleur. Elle a pour effet le détachement des réalités substantielles, du monde spirituel et d'abord le mépris des hommes, qui se sont présentés eux-mêmes comme puérils et méprisables aux enfants, et enfin, la vanité et la confiance des enfants pleins du sentiment de leur distinction propre.<sup>320</sup>

L'expression introductive « la nécessité d'être élevé » révèle une première ambiguïté : il s'agit autant d'une nécessité biologique que spirituelle. De toutes les manières, l'enfant s'élève au sens de grandir, il va croître et devenir une grande personne, de par sa taille et de par son statut social. Cette dimension ne saurait être autrement, c'est-à-dire : elle a trait non à la contingence mais à la nécessité. Ce qui peut ne pas advenir, faute d'un travail suffisant, c'est l'exigence d'être élevé intellectuellement et spirituellement, ce qui suppose effort et application, en cela la destination naturelle de l'enfant, qui est certaine, se distingue de son dessein spirituel qui est à réaliser par la régularité d'un exercice. Hegel fonde cette nécessité non sur la seule observation du monde mais sur l'épreuve d'un « sentiment qui leur est propre » lequel leur figure, dans un rapport d'immédiateté à soi, leur état d'inachèvement, leur état de relative petitesse qui les place sur un chemin à parcourir, qui va de l'enfance à l'adulte. Il faut entendre ce que ce sentiment a de paradoxal : l'enfant éprouve, en acte, la possibilité de son propre dépassement, c'est-à-dire, qu'il sent comme un appel à devenir l'adulte qu'il est en puissance. Ce sentiment fait naître un écart temporellement défini entre son monde et ce que l'auteur nomme « le monde des grandes personnes » où se loge un désir d'omnipotence que l'enfant par projection lui attribue. L'objet même de ce sentiment repose, pour les petits, sur la dimension d'incomplétude « de ne pas être satisfaits d'être ce qu'ils sont », frustrés de ne pouvoir se saisir des objets qu'ils convoitent, se sentant en situation quasi-permanente de dépendance matérielle et affective. Les pleurs

<sup>320</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 11 octobre 1989.

infantiles, appels au secours ou expressions d'un besoin, sont les prières de l'enfant qui veut être rassuré.

Hegel précise alors la nature de cette nécessité : « c'est la tendance à appartenir au monde des grandes personnes qu'ils devinent supérieur, le désir de devenir grands » ; quelle est donc l'objet privilégié de ce désir ? Devenir grand, c'est acquérir la maîtrise de son environnement, par-là, une puissance d'agir sur le monde qui se passe de tout intermédiaire. A travers l'école, les jardins d'enfants, la pédagogie du jeu, le petit homme sent que l'on s'adresse à lui en tant qu'il est précisément immature (en tant qu'être-enfant), toute situation ou activité y est artificiellement scolaire, rien n'y est fondamentalement sérieux, la pédagogie le maintient dans les cercles concentriques de son immaturité au lieu, franchement, de le tirer de là.

Néanmoins, appartenir au monde des grandes personnes ne consiste pas non plus à imiter leurs bassesses et leurs excès, encore moins à s'éprendre d'une certaine lassitude de vivre, mais à s'enquérir d'une vie résolument libre au cours de laquelle l'on devient vraiment quelqu'un : devenir des grands, peut-être est-ce là une volonté de découvrir, pour les enfants, tout ce qu'on leur cache, mais c'est d'abord un désir de reconnaissance.

*A contrario*, la pédagogie du jeu suppose une mise à leur portée, qui est souvent une mise à leur niveau, d'un objet d'étude dont l'enfant pressent l'importance, mais loin de considérer l'enfance en tant que moment dialectique amené à son propre dépassement, elle « traite l'élément puéril comme quelque chose de valable en soi, le présente aux enfants comme tel, et rabaisse pour eux ce qui est sérieux ». Or le voyage du gambade, par la dimension du risque qui lui est inhérente, se passe de toute futilité : face à la situation ludique dans laquelle, en une chambre ou près du feu, les personnages en plastique partent à l'aventure, situation dont l'enfant, en maître, tire toutes les ficelles, le gambade quant à lui, vit en vrai et de lui-même cette aventure, il ne fait plus jouer énergiquement ses poupées ou ses protagonistes, mais investit cette énergie dans un périple dont il devient lui-même protagoniste. Car le voyage véritable ne se prête à aucune transposition didactique : accompagné du gouverneur lockien, l'apprenti laisse au logis les « éléments puérils » pour éprouver, sous la rigueur des bourrasques autant que sous celle de son compagnon de route, que l'on n'est pas là pour faire semblant. Rencontrer la nature dans sa nudité et les grands de ce monde, c'est d'abord se confronter à l'exigence personnelle que cette rencontre précisément requiert et savoir que l'on a été désigné comme digne de la rendre profitable.

Voyager en gambade, c'est partir en délogeant de soi ces enfantillages benêts, laissés là-bas, loin derrière, passer d'un monde où ce que l'on sent comme important est délégué à d'autres, au monde des grandes personnes où sa propre puissance d'agir est fièrement sollicitée. Non pas dans des exercices simulés, comme à l'école-territoire, sous le masque de la pédagogie, mais au cours des péripéties où quelque chose d'essentiel se trame. La destination dernière du gambade lockien : atteindre la gravité sublime du gouverneur capable de faire face avec droiture, en des terres parfois inconnues où l'assurance se perd, à ce qui lui échoit. Tout se passe comme si l'enfant ordinaire percevait confusément toute la facticité qui se trouve attachée au rôle qu'on lui fait jouer, il s'ennuie à l'école non parce que le maître ne sait mettre en haleine son attention mais parce qu'il saisit l'insoutenable contingence de ce qu'on lui fait faire, dans un arrière-monde conçu pour lui, la salle de classe ou le centre de loisir, mis à l'écart du monde vrai. Le gambade est celui qui fait un pas de côté, refusant de se tenir en marge : son voyage rend la destination géographique contingente, ce qui compte c'est le billet simple pour ce monde en grand/des grands auquel il est ontologiquement appelé.

Premier dépassement du microcosme puéril par la mise en voyage du sujet, vers des situations de rencontres et d'épreuves qui sont le revers du monde infantile : passer graduellement du monde clos à l'univers infini. Second dépassement du voyage accompli comme une série de moments où se joue la pleine métamorphose de soi, vers la stabilité d'un état : l'être-adulte, s'il est toujours en devenir, endosse une posture de « responsabilité du monde » pour autrui, selon l'expression empruntée à Hannah Arendt dans *La Crise de l'éducation*.<sup>321</sup> Par-là, il ne faut pas entendre la justification de l'existant, être responsable de ce qui se passe factuellement dans le monde, mais bien connaître – et incorporer en soi-même – sa genèse historique et ses mosaïques géographiques pour y introduire les nouveaux venus : les futurs gambades ou le peuple enfant. Son voyage est un appel à la dignité de l'enfant, que l'on prend enfin au sérieux, contre la Convention Internationale des droits de l'enfant de 1989 qui en fait une espèce à protéger. L'éducation par le voyage invite davantage à sauver l'enfant des barreaux de l'enfance frivole qu'à conserver l'enfance dans l'enfant ; ou plutôt allie-t-elle l'autarcie de l'adulte responsable à la folie tumultueuse de l'esprit d'enfance.

Même logique chez le gambade des rues chez qui le voyage s'appuie sur un double écueil : s'affranchir de l'inframonde familial où l'intimité n'existe pas, car l'enfant y est objet de violence ; rester en même temps à l'écart du monde social adulte dans ce qu'il a de pitoyable,

---

<sup>321</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, « La crise de l'autorité », Paris, éditions Gallimard, 1972.

de toxique, de non-désirable. L'objet de mépris, c'est la petitesse des adultes qui peuplent familles, entreprises et institutions judiciaires, du bourgeois gentilhomme au gardien d'hôtel qui s'ennuie tout le jour durant ; pour le gambade, combien sont-ils croquignolesques, frivoles objets de moquerie.

S'il est un lieu d'élection pour les gambades, du moins les gambades au masculin, ce serait sans nul doute *L'Île Atlantique* de Tony Duvert : à l'image de ce qui se trame dans certains phalanstères fouriéristes, le romancier raconte l'épisode suivant :

Alain Viaud tendit le bras gauche et montra à Marie-Antoine Péréfixe un cercle de garçons assis dans l'herbe, à quelques mètres. La bande n'avait pas été si nombreuse depuis les vacances de Pâques. Certains manquaient, il y avait des nouveaux, on remarquait un groupe d'inconnus qui n'avaient pas le genre habituel. Ceux-là discutaient avec les âgés. Les garçons s'associaient à leur fantaisie.<sup>322</sup>

Pourquoi s'associer selon leur fantaisie ? Pour faire toutes les bêtises du monde à l'encontre des adultes-simulacres, qui constituent eux-mêmes le macrocosme de la bêtise, une bêtise doublée d'hypocrisie. La communauté d'enfants prend de la graine par l'expérimentation du vol et du sexe, elle crée collectivement un espace indépendant, se tenant hors de la détermination sociale de l'enfance muselée et hors du monde grotesque de l'adulte espiègle :

– Et t'as piqué ça sur la table ? dit Hervé, sensationné. – Oui. – On resiffla : il était doué Lescot, pour son âge. Mais le client, alors ? Il était là ? Joachim répondit, grisé, d'une voix trop rapide et criarde : – Là non juste il s'est levé... moi j'ai vu le stylo, alors j'ai regardé si on me voyait et puis après flop ! Eh il avait même laissé son porte-monnaie ! – Non il aurait gueulé t'as bien fait, dit Hervé Pellisson. Sa main droite avait rejoint l'entrecuisse de Joachim et lui tatouillait machinalement les génitoires.<sup>323</sup>

<sup>322</sup> Tony Duvert, *L'Île atlantique*, Paris, éditions de Minuit, 1979. Ce sont les premières lignes du chapitre III.

<sup>323</sup> *Ibid.*, chapitre II. Dans *Paysage de fantaisie* (éditions de Minuit, Paris, 1973, pages 52-53), récompensé par le prix Médicis en 1973, cette expérimentation collective prend aussi la force du viol. S'effondre toute unité de temps, tout point de référence, puisqu'il n'est même plus de ponctuation :

« après qu'ils ont atteint l'île et débarqué à leur tour ils amènent leur navire au rivage et en font lever un quatrième occupant qu'ils y cachaient il est attaché et bâillonné c'est une fillette aux longs cheveux noirs et à la peau brune ses hardes et sa maigreur vivace sont celles d'une romanichelle sa jupe lui a été arrachée elle n'est vêtue que d'un chandail verdâtre et d'une culotte jaunie ou beige mal mise et dont le bord de dentelle simplifiée se découd en guirlande sur sa cuisse le groupe se met en marche et la végétation se referme sur lui ils détachèrent la fillette en la maintenant car elle se débattait ils lui ôtèrent son slip il y avait la carcasse d'une barque à fond plat échoué sur la rive ils l'avaient retournée et tirée à l'abri des buissons ils y ligotèrent la gamine sur le dos jambes écartées exhibant une vulve plate et fine et plus bas l'ombre incurvée de l'anus d'abord moi c'est les bateaux qui m'intéressent



Emportée par ses passions tristes, Simone Roquin s'insurge face à Julien. Avec acharnement, elle met en scène toute sa névrose obsessionnelle, miroir d'une société malade et insulaire qui essaie de se maintenir comme symptôme ; et dont l'enfant, en retrait, devient lieu de défouloir.

Le petit salaud ! hurlait-elle. Salopiot ! Salopiot ! Ah tu l'as pas volée celle-là ! Ah tu l'as pas volée au moins celle-là ! Mais qu'est-ce qu'il a foutu cette nuit ? Qu'est-ce qu'il a foutu ? ... Il me tuera ! Il me tuera ! Gémit-elle en allant boire un peu d'eau à la cuisine. Jean Roquin [le mari] cessa en même temps de le frapper : il avait senti que la haine retombait à vide. Il aperçut par terre, devant ses pieds, une chose rouge, molle, mouillée, sans forme explicable. Roquin contempla son fils.<sup>324</sup>

L'enfant, que ce soit Julien Roquin – le rouquin avisé – ou Hervé Pellisson – le polisson caractériel – est jouet de polichinelle à la confluence des crises sociales et familiales.

Les gambades de *L'Île Atlantique*, impatientes de s'affranchir de la dictature émotionnelle des adultes, ne les volent pas exclusivement pour assurer leur propre survie, mais aussi pour mettre à mal leur prétention, se sentir plus malins qu'eux, subjectivation par une certaine défiance à leur endroit (défiance : se méfier mais aussi mettre en défi). Délinquer revient à faire front pour se dégauchir soi-même, en se cognant à l'autre tel un prédateur lacérant l'adulte minable, devenu cible de choix. L'art du gambade, c'est le stratagème sans la fourberie, la ruse sans hypocrisie, sa voyagenèse est renversement du rapport hiérarchique traditionnel entre enfant et adulte. Subtil, le gambade s'approprie la violence d'un milieu pour l'user à son avantage, faisant supplier ses victimes apeurées comme des gamins subitement incapables de se défendre, il s'empare de ce dont il a besoin pour créer l'œuvre politique de la voyagenèse : une coopérative d'amis qui fonctionne en autarcie, migrante d'un lieu à l'autre pour en assurer la pérennité.

Une contre-administration conviviale du désordre.

---

bon tant pis rhabille-toi on s'en va  
c'est vrai on s'en va ? t'en va pas  
réfléchis bien mes bagnoles les quatre le circuit et je te file tous les patins que tu veux  
t'as qu'à les garder tes voitures c'est quoi des patins ?  
quand on s'embrasse avec la langue dans la bouche  
la langue à quoi ?  
les deux si t'as envie  
c'est dégueulasse on essaiera juste

ils ajoutèrent un foulard à son bâillon l'un des trois s'approcha et tripota la vulve de la gamine en s'énervant mais un autre le retint et dit Non c'est René qui la dépucelle c'est lui qui l'a trouvée le garçon qui s'appelait René défait son pantalon et se laissa tomber sur le ventre de la fillette qui s'agita beaucoup ».

<sup>324</sup> *L'Île atlantique, op. cit.*, chapitre II, lignes finales.

Dire que le gambade a déserté la frivolité de l'enfance est à nuancer franchement, il y a du jeu dans sa volonté de destituer l'adulte en qui il voit la source même de ses souffrances, adulte qu'il dérobe pour en acquérir les biens (dimension de l'avoir) et à la médiocrité de laquelle il se dérobe lui-même (dimension ontologique). Le gambade des rues fait de l'adulte un ennemi au sens politique du terme, il l'agresse avec une férocité vengeresse, jouant d'ailleurs sur son apparence enfantine pour attiser la clémence et la pitié, filer des mains policières en profitant de son immunité infantile, face à une institution judiciaire qui le considère, en victime, comme un mineur à protéger, incapable de discernement.

Le jeu assassin du gambade n'a rien d'une pédagogie pudiquement ou ludiquement conçue pour lui ; au sens de Winnicott, il s'agit plutôt « du jeu réciproque entre l'originalité et l'acceptation d'une tradition, en tant qu'il constitue la base de la capacité d'inventer ».<sup>325</sup> Cette tradition marginale n'est autre que la genèse d'une histoire collective de la coopérative gambade, marquée par les récits de réussites qui la maintiennent en haleine : l'on badine de ces mille ruses employées contre des fonctionnaires risibles, puis des temps de galères et de suspense, des nouveaux venus et des déserteurs impromptus. Inventer, c'est partir de ces histoires de vie pour en jouer à sa manière, ingénieusement, dans des situations propices.

Il y a une politique intrinsèque à la coopérative d'amis, en proie aux rivalités certes, mais aussi à l'entraide et au partage des richesses humaines et matérielles, mais cette politique-là est dénuée de projet qui en porterait le sens, sa constitution collectiviste relève de la force des choses, la nécessité d'une alliance passée entre les enfants d'une même galère pour survivre. Car ce communisme non-institutionnel naît, contre la solitude de l'individu isolé et faible, de la communion des forces qui, en bloc, permet de faire face. Débrouillardise des « petites bandes » et des « petites hordes », pour brandir le nom de deux des séristères de Charles Fourier, contre la conception néolibérale de la réussite individuelle : c'est en cette aptitude que consiste leur voyage comme transition vers l'adulte, mettre de côté toute tutelle dont ils ne seraient parties prenantes ; vers l'adulte certes, mais pas l'adulte misérable dont l'existence se structure d'un aller-retour quotidien vers l'espace professionnel, où les tâches s'enchaînent sous le joug d'un patron qui se substitue au père. Non, pas cet adulte-là qui est un éternel enfant se conformant aux consignes d'un supérieur, mais transition vers un adulte affranchi de ceux qui prétendent conduire sa vie à sa place. C'est l'adulte comme figure révolutionnaire de l'*hombre nuevo*, qu'Ernesto Che Guevara dépeint comme personnage conceptuel, acteur du communisme

<sup>325</sup> Donald Winnicott, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris, éditions Gallimard, Folio Essais, 1971, page 184.

des peuples, capable de s'entendre (au sens le plus fort de l'entente) avec ses camarades, appréhender pour chacun « tout le déroulement d'[une] vie » pour y sécréter un futur à construire collectivement, filles et fils de la rue.

Pour conclure dans les termes de Serge Tisseron : « Quel est l'enjeu essentiel de l'adolescence ? Quitter l'enfance pour faire son entrée dans le monde des adultes. Et le voyage ne va jamais de soi parce qu'il suppose de renoncer à des choses qu'on connaît, et d'en affronter d'autres qu'on ignore ». <sup>326</sup>

Le gambade personnifie l'être-en-cavale qui, de par le voyage, fuit à voile déployée l'élément infantile dont il procède culturellement ; sa voyagenèse ouvre une brèche à la création métamorphique de lui-même comme être-adulte, indocile parce qu'autarcique, dans un monde lui-même métastable.

### Le voyage amical

La théorie – qui est aussi *praxis* – du gambade ouvre sur une voyagenèse de l'amitié véritable, qu'il s'agisse du rapport entre le gouverneur et l'apprenti ou du compagnonnage entre les gambades des rues. Et surtout de la relation forte et réciproque d'Ernesto Guevara à l'endroit d'Alberto Granado, que la promiscuité induite par le voyage en grande itinérance soude à tout jamais, telles les inébranlables connexions de fer que forge le Dieu Héphaïstos dans le *Banquet* de Platon (le discours d'Agathon ayant *Êros* pour objet). L'amitié vient à éclore et à croître au cours des galères mutuelles : « peut-être est-ce une des plus belles découvertes de mon voyage, ce sentiment auquel je ne peux pas donner de nom, aussi ambigu et aussi fort que celui qui me lie à Coulino, inceste, complicité, chaleur, indulgence réciproque ». <sup>327</sup>

Le voyage est apprentissage d'un savoir-vivre avec l'autre, non pas ponctuellement, une soirée ou quelques fins de semaines hivernales, mais pour longtemps : apprendre à s'aider, se porter plus loin et plus haut, certes, mais apprendre aussi à se supporter sans faire constamment porter le chapeau à l'autre quand les choses tournent mal, que l'on se perd au détour d'un virage : le voyager-ensemble enseigne à maîtriser ses émotions et son ressentiment à l'égard d'autrui

<sup>326</sup> Serge Tisseron, *Qui a peur des jeux vidéos ?*, éditions Albin Michel, 2008, page 37.

<sup>327</sup> Muriel Cerf, *L'Antivoyage*, Actes Sud, 2008, page 212.

autant que de soi-même. Ne pas trop s'en vouloir ni se culpabiliser les uns les autres, c'est mettre en avant la liberté existentielle que chacun éprouve devant le caractère infini des possibilités offertes par le voyage, et en un même temps, mettre en parenthèse les effets d'un hypothétique libre arbitre entendu comme pouvoir de choisir.

Certes, décider à deux (ou davantage) consiste à prendre des décisions capitales qui nous engagent pour des jours ou des semaines ; mais il convient d'abord de se laisser collectivement porter par les aléas – c'est la sagesse des enfants des rues – sans accorder grande valeur à la contingence des choix individuels ou coopératifs : l'important en voyage relève de ce que l'imprévisible nous dévoile.

Le périple confère un caractère hyperbolique aux frustrations vécues, au risque que la colère entre ses participants n'éclate : la fatigue encense l'expression des émotions humaines. A cet égard, être-à-bout-de-souffle, c'est perdre dans l'épuisement le contrôle de soi ainsi que sa force de résistance ; l'imprévisibilité du voyage nous mène à bout (au double sens : à bout des chemins et à bout de soi), elle constitue par voie de conséquence l'épreuve intersubjective par excellence. Lorsque l'on s'égare, on se perd ensemble ou l'on se perd les uns les autres, ce qui suppose de garder son sang-froid, une humeur tout égale qui ne fléchit devant aucune tourmente, pour ne se point laisser avoir par la conflictualité naissante, le remord ou la rancune qu'exprime l'expression : « tu vois, je te l'avais bien dit... ». Pour toutes ces raisons, il n'est guère meilleure école que le voyage en commun pour apprendre à vivre avec l'autre, vecteur de socialisation, avec toute la force évocatrice du mot « vivre », dans ce que celui-ci peut exprimer d'intense et de durable.

Le voyage est formateur, dans le temps, de ces liens privilégiés qui transcendent la simple relation d'intérêt ou la camaraderie scolaire, parce qu'en constante promiscuité ; cela même qui se donne à vivre concerne tous les aspects de l'existence. L'on mange ensemble, on dort en commun, on marche ensemble, on décide collectivement, on se décourage ensemble, révélant aux autres, en cette permanence même, ce que nous sommes vraiment. Le voyage fait tomber les masques, ce n'est pas le garçon de café qui marche à nos côtés, mais une personnalité dont se découvrent les contours et les nuances. Il n'est pas rare que durant les randonnées intenses ou au cours des soirées réconfortantes qui les suivent, s'exposent des secrets jusque-là restés dissimulés. La confiance mutuelle qui s'éprouve alors peut en rendre raison, mais le voyage comportant une dimension existentielle, il est surtout cette mise en scène de l'intime où s'exalte ce que l'on est au plus profond de soi. Voyager avec plusieurs compagnons, ou voyager en

couple, c'est s'engager avec l'autre ; et en amour, ce galop d'essai détermine si l'amant peut, avec sa compagne, s'engager pour la vie.

Dans cette communauté de voyage, le périple est école de ténacité face aux souffrances qui le cadencent ; Diderot insiste sur le caractère d'infortune de Bougainville qui, avec son équipage, personnifie à l'extrême cette tourmente qui est comparée, au début du *Supplément au voyage de Bougainville*, à une pénitence :

B. Tout navigateur s'expose, et consent de s'exposer aux périls de l'air, du feu, de la terre et de l'eau : mais qu'après avoir erré des mois entiers entre la mer et le ciel, entre la mort et la vie ; après avoir été battu des tempêtes, menacé de périr par naufrage, par maladie, par disette d'eau et de pain, un infortuné vienne, son bâtiment fracassé, tomber, expirant de fatigue et de misère, aux pieds d'un monstre d'airain qui lui refuse ou lui fait attendre impitoyablement les secours les plus urgents, c'est une dureté !...

A. Un crime digne de châtement.<sup>328</sup>

Le texte pose d'abord cette donnée générale, comme l'atteste le quantificateur universel « tout » : le consentement du voyageur aux incidents auxquels il s'expose, et qui est comme l'*amor fati* nietzschéen, le grand oui face à l'innocence du devenir. L'aventurier ne sait d'avance ce qui va précisément advenir, n'ayant qu'une idée abstraite des obstacles fortuits auxquels il sera confronté, mais il sait que (*quod*, sans savoir *quid*) cela va advenir et s'y prépare résolument. Diderot hyperbolise l'errance du voyageur sous un triple rapport : temporel, dans l'expression « erré des mois entiers » ; spatial, à mi-chemin « entre ciel et mer » et existentiel, le voyageur faisant face au danger se situe quelque part « entre la mort et la vie ». Le voyageur chez Diderot, c'est l'être des intermédiaires. Cette emphase s'exprime ensuite par la gradation entre les épreuves traversées : « après avoir erré », « après avoir été battu » ; c'est la voie passive qui prédomine alors, le voyageur a « été battu des tempêtes, menacé de périr par naufrage, par maladie, par disette d'eau et de pain » comme s'il n'était pas le véritable capitaine à bord, mais tributaire de ce qui le menace avec obstination. L'hyperbole enfin trouve son expression finale dans l'adverbe « impitoyablement » qui rencontre l'exagération « les secours les plus urgents » : l'auteur métaphorise le voyage comme une aventure qui tend vers un *extremum*, c'est l'acheminement vers son propre excès. Tout s'accumule et l'hyperbole culmine dans la conclusion : « c'est d'une dureté », laquelle cristallise le vécu mais aussi le tempérament du voyageur, qui pour s'en sortir, manifeste une force de caractère – faire preuve

<sup>328</sup> Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, op. cit., Paris, Folio, 2002.

soi-même de dureté. Ecole de ténacité et de témérité, donc, qui présuppose même un certain entêtement.

Vivre en communauté de voyage, c'est se sentir responsable à la fois des autres et de soi-même : la notion d'équipage implique une co-responsabilisation à partir de laquelle on va au secours de l'ami au péril de son existence qui, suspendue à un moment de courage, ne tient plus qu'à un fil, à une intuition, à un réflexe. En situation de détresse, chaque geste acquiert une valeur d'engagement. Et l'on comprend que voyager vraiment, c'est dépasser le narcissisme, renoncer à la toute-maîtrise pour se vivre en modestie, sur fond d'immensité dont nous ne sommes, en coordonnées spinozistes, que simples fragments. Car ce n'est point le monde qui tourne autour de nous mais nous-même qui nous noyons en son immensité. Certes, l'on peut dire en un sens que « l'immensité est en nous » (Bachelard, 1957) et cette immensité fait monde, elle est fuite contemplée. La voyagenèse interne vibre du voyage lui-même, l'être-en-voyage est engagement d'un mode d'être au monde où l'immensité est d'abord celle de la virtualité des possibles.

Ayant considéré les situations où, avec les compagnons, nous avons la détresse en partage, il convient d'insister corrélativement sur l'unicité des moments d'exploit et de bonheur qui en miroir, s'éprouvent aux termes d'efforts et d'obstacles surmontés. L'arrivée à Tahiti de Bougainville, après un mois d'expédition, en est un exemple : les regards d'exaltation se croisent et les corps enivrés s'entrelacent avec allégresse telle une communion où s'atteste l'unicité d'un même corps. Nous fêtons ainsi les moments de résolution qui soudent encore davantage l'amitié mutuelle : par les émotions qui se vivent en fratrie, les liens s'y renforcent. Ou bien la gambaderie est *praxis* de fraternité. Ou bien l'amitié échoue comme une vieille épave et l'on se sépare pour de bon. Dans tous les cas se dessine en voyage une histoire collective : la voyagenèse invente une manière originale d'être en commun, où l'émotion partagée et les rationalités en conflit se croisent et s'échangent sans cesse en chemin.

Partant, il est en cette voyagenèse une intersubjectivation collective, ouverte sur un monde en partage, mais aussi une subjectivation inhérente aux modes de déplacement – la marche, le vélo, la navigation, l'autostop – qui imposent attente inspiratrice et rythme créateur. Les modes de déplacement sont autant d'interfaces entre le voyageur et le monde. Rapport à la vitesse et à la lenteur, relation sensorielle à la *phusis*, rencontre poétique avec soi-même.

#### 4) Voyagènese des modes de déplacement : philosophie de la marche

« Les meilleurs voyageurs, et ceux qui font le moins de bruit, ce sont les Allemands, excellents piétons, fumeurs intrépides et tous un peu musiciens ou botanistes. Ils voient lentement, sagement, et se consolent de tous les ennuis de l'auberge avec le cigare, le flageolet ou l'herbier ».

(George Sand, *Lettre d'un voyageur*)

Le gambade en marche reproduit la forme la plus archaïque de déplacement humain, la plus silencieuse aussi. Celle-ci est rendue possible par la bipédie, qui donne lieu à une forme particulière d'expérimentation du monde : cette expérience des pieds qui des heures durant foulent le sol sans nulle médiation technique, en son contact direct, revient à faire l'épreuve de la perpendicularité du corps humain – la tête à son sommet, les yeux au poste d'observation – en tant qu'elle coupe la ligne horizontale du sentier, lui-même interface entre les profondeurs matérielles de la Terre et le ciel qui s'ouvre tel un horizon au randonneur endurent. Mais que signifie pour le sujet : marcher sur les chemins noirs (Sylvain Tesson) de France et plus globalement du monde contemporain, considéré à l'échelle de la planète et non plus seulement de la tribu, de la communauté dite primitive ? L'innovation technique a rétréci le monde, l'avion relie les destinations éloignées à pas de géant : les distances abolies, le temps s'accélère au rythme des kilomètres-heure qui défilent. De quelle voyagènese la marche est-elle désormais le nom ?

La première de ses dimensions : c'est l'irruption du corps dans son ambivalence même (a.).

L'expérience de la marche comporte en effet, à l'inverse de l'avion ou du train à grande vitesse, une part significative d'inconfort : la fatigue pour gravir les crêtes, mais aussi réconfort du sujet qui prend le temps de contempler, s'enivrer des odeurs, observer dans la nuit étoilée ce que Jules Verne appelle « le soleil de minuit »<sup>329</sup>, vivre au réveil d'une nuit en tente la symphonie de la fraîcheur matinale. Hédonisme de la réjouissance. S'ouvre une dimension de gratitude :

<sup>329</sup> Jules Verne, *Voyage au centre de la Terre*, op. cit., page 125.

la lenteur de la marche fait éclore, en cette forte présence au monde, l'appréhension des mille nuances, des multiples variations dans le paysage. C'est le changement ininterrompu de perspectives sur le monde, conforté par une volupté, suave ou sauvage, autrement tenue silencieuse : « Quant au voyage proprement dit, au laps de temps qu'on habite quand on n'occupe plus un lieu et pas encore un autre, il peut être la source d'un plaisir qui se mesure sur la même échelle que le plaisir érotique ». <sup>330</sup>

Genèse d'une temporalité amplifiée (**b.**) : on vit plus longtemps en marchant, le temps prend une respiration plus ample. On oublie le bruit chaotique du monde pour faire le vide en soi et se dérober aux voleurs de temps. Lève-toi et marche, corps en acte dans le silence de la marche, dans le recueillement de laquelle s'embrasent pensées et sensations. La randonnée est genèse d'idées nouvelles, en itinérance : « « On ne peut penser et écrire qu'assis » (Gustave Flaubert). Je te tiens nihiliste. Etre cul de plomb, voilà par excellence le péché contre l'esprit ! Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose ». <sup>331</sup> Contre le dualisme corporel/spirituel, la marche anime le corps et l'esprit dans une solitude peuplée de présence. Elle est captation, muse inspiratrice pour le poète et le philosophe, en son vide créateur, loin du vacarme des hommes, elle se veut genèse d'impressions poétiques et d'intuitions vivantes (**c.**) qu'elle met en résonance. <sup>332</sup>

Supprimant tout intermédiaire, elle devient absolue présence au monde : je me ressens comme une montagne (Montaigne), prenant part aux éléments ; mais la marche est une manière aussi de s'abstraire du monde, introspection du pèlerin qui trouve refuge en lui-même. Double mouvement vers le dehors et le retour à soi. La marche, de par son caractère mécanique – mettre un pied devant l'autre – se fait progressivement oublier elle-même, le promeneur solitaire se concentre sur sa géographie intérieure, le temps d'accueillir la traversée fugitive d'une pensée que l'on s'empresse d'écrire sur le carnet de route avant qu'elle ne prenne librement son envol. Ma pensée, mon chemin.

<sup>330</sup> Catherine Millet, *La vie sexuelle de Catherine M.*, Paris, Le Seuil, 2001, page 116.

<sup>331</sup> Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Aphorisme 34, Folio, 1988.

<sup>332</sup> Cf. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 : « C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seuls (...) car nous portons toujours avec nous et en nous une quantité de personnes qui ne se confondent pas ».



« *Et quecumque viam dederit fortuna sequamur* » pour reprendre les mots de Virgile cités par Jules Verne.<sup>333</sup>

Genèse enfin de l'espace du marcheur (c.), en soi mais aussi hors de soi : le marcheur affronte les caprices de la géographie et doit apprendre à s'orienter lors des multiples embranchements. Se trompant de chemin, il se détourne d'une destination – en tous cas d'un itinéraire – prévue d'avance, mais pas comme le routier qui rate sa sortie d'autoroute. Confronté à la sinuosité des chemins multiples qui ruissellent et se démultiplient, face aux bifurcations qui prolifèrent, le marcheur se heurte à l'illimité, hors des rives des sentiers battus. Le routier se perd aussi mais ne saurait, quant à lui, sortir des bornes du réseau routier, il ne bâtit de lui-même aucune route nouvelle. Le randonneur vit différemment son identité spatiale, il y a lors du voyage à pied une vraie continuité du champ de vision et d'action alors que le déplacement en voiture suppose un confinement dans une enveloppe physique – qui est boîte hermétique, pour la qualifier dans les termes d'André Brugiroux dans son livre de vie *la Terre n'est qu'un seul pays* – solipsisme qui protège du monde extérieur : plus de chez soi avec plus de dehors.

En outre, le randonneur peut suivre les traces de berger et se frayer un chemin pour atteindre l'inaccessible, il découvre et produit des espaces inexplorés. Un groupe de militaires aguerris, à l'est du Pérou, à mille lieues des chaussées et des espaces balisés, part de Quillabamba en pleine jungle amazonienne pour atteindre après plusieurs journées de *jeep* puis de marche, des communautés indigènes reculées. Au retour, les soldats se lancent dans un itinéraire alternatif au détour duquel ils trébuchent sur les vieilles pierres de ruines enfouies, où vécut une civilisation pré-inca à ce jour inconnue et dont l'amplitude archéologique ferait cinq à dix fois le site de *Machu Picchu*. L'un des militaires conta lors de sa mission dans la communauté de *Camisea*, prenant des photos comme support, le sentiment d'effervescence collective de ses compagnons et de lui-même, qui dormirent des jours durant sur le lieu – déserté de toute présence humaine depuis des siècles – venant à manquer eux-mêmes de nourriture. Leur mission humanitaire se transforma en expédition fortuite sur les traces d'une civilisation disparue ; ils feront leur rapport au gouvernement péruvien et à la communauté internationale à leur retour, en septembre 2016. Ainsi la marche permet-elle de pénétrer dans tous les lieux où la terre peut être foulée. Certes, depuis des décennies « l'Etat étend le réseau de routes : la pieuvre de goudron gagne » déplore Sylvain Tesson au début de son *Petit traité sur l'immensité*

<sup>333</sup> Jules Verne, *Voyage au centre de la Terre*, *op. cit.*, page 96. La phrase de Virgile tirée de l'*Enéide*, livre X vers 49, signifie en français : « Et quelle que soit la route que la fortune donnera, nous la suivrons ».

*du monde* ; mais jamais la pieuvre ne pourra conquérir et recouvrir les millions de petits chemins où le randonneur peut encore trouver refuge.

Les internautes naviguent dans les corridors virtuels du cyberworld, des hordes en rollers transhument dans les couloirs de bus. Des millions de têtes sont traversées par les particules ondulatoires des SMS. Des tribus de vacanciers pareils aux gnous d'Afrique migrent sur les autoroutes vers le soleil, le nouveau dieu ! C'est en vogue : on court, on vaque. On se tatoue, on se mondialise. On se troue de piercings pour avoir l'air tribal. Un touriste s'envoie dans l'espace pour vingt millions de dollars. « Bougez-vous ! » hurle la pub. « À fond la forme ! » On se connecte, on est joignable en permanence. On s'appelle pour faire un jogging. L'État étend le réseau de routes : la pieuvre de goudron gagne. Le ciel devient petit : il y a des collisions d'avions. Pendant que les TGV rudent, les paysans disparaissent. « Tout fout le camp », disent les vieux qui ne comprennent rien. En fait, rien ne fout le camp, ce sont les gens qui ne tiennent plus en place. Mais ce nomadisme-là n'est qu'une danse de Saint-Guy.

C'est la revanche d'Abel. Selon la Bible, Caïn, le paysan, a tué son frère Abel, le berger, d'un coup de pierre à la tête. Ce geste fut à l'origine de l'hostilité entre les cultivateurs et les nomades. Depuis, l'ordre du monde reposait sur la puissance des premiers : la charrue était supérieure au bâton du pâtre. Mais les temps du néo-nomadisme sont arrivés !

Le nomadisme historique, lui, est une malédiction de peuples éleveurs poussant leurs bêtes hors de la nuit des temps et divaguant dans les territoires désolés du monde, à la recherche de pâturages pour leur camp. Ces vrais nomades sont des errants qui rêveraient de s'installer. Il ne faut pas confondre leurs lentes transhumances, inquiètes et tragiques, avec les tarentelles que dansent les néo-agités du XXI<sup>e</sup> siècle, au rythme des tendances urbaines.<sup>334</sup>

Frédéric Gros, dans le prolongement de Sylvain Tesson, lequel dénonce l'agitation permanente de nos contemporains et fait l'éloge d'une lenteur inspiratrice, pense la marche dans son contraste avec l'extrême vélocité du monde postmoderne, c'est-à-dire comme acte de résistance. Il écrit dans son livre *Marcher, une philosophie* : « la lente respiration des choses fait apparaître le halètement quotidien comme une agitation vaine, maladive ». Face au rapport fondamentalement technique de l'homme contemporain, et déjà de l'homme moderne à l'égard de la Nature, cette grande Autre, éternel féminin qu'il s'efforce d'asservir à coup de machines, voire de posséder (« se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »), la marche devient philosophique en ce qu'elle nous ouvre aux choses elles-mêmes, loin de tout rapport fonctionnel. Marcher c'est faire l'expérience de l'éternité des pierres, des montagnes, des plaines, des lignes d'horizons. Telle la philosophie en son commencement, la marche aussi est émerveillement, étonnement « du jour qu'il fait, de l'éclat du soleil, de la grandeur des arbres, du bleu du ciel ». Marcher seul, c'est se rendre disponible pour une rencontre avec cette biche

<sup>334</sup> Sylvain Tesson, *Petit traité sur l'immensité du monde*, « Avant-propos », éditions des équateurs, 2005.

là-bas, ou un condor des Andes, un randonneur égaré, et se mettre en dialogue avec l'autre de la nature. Puis avec soi.

La marche comme épreuve, c'est enfin l'expérience du dépouillement (d.). L'on pense à Ernesto Guevara et Alberto Granado quand leur motocyclette, la *Poderosa II*, rendit l'âme au Chili. Spontanée, la marche renvoie au dénuement matériel et au déplacement du pauvre qui n'a que ses jambes pour aller de l'avant. Celui des enfants des rues aussi, qui jouissent par la marche libre, d'une discrétion vitale : sur les chemins ils avancent, dissimulés, en échappant aux contrôles qui sont le quotidien des routiers et à l'architecture panoptique de tout aéroport. Invisibles aux yeux des flics, les gambades en chemin sortent des radars de l'Etat et de leur *checkpoints* (e.). La marche est aussi le style de vie des *guerrilleros de los pobres* au Quiché (Guatemala) à l'époque de la guerre civile, entre 1960 et 1996, pour s'éloigner des militaires. Les révolutionnaires rejoignent Chichicastenango depuis Santa Cruz par les sentiers à l'ombre de l'appareil d'Etat, lieux de l'insolite. La marche se détourne enfin du marchand et du marchandage, pas d'offre ni de demande sur les sentiers du monde, où l'argent ne peut apprivoiser les périls : le corps animé vient s'y consumer de l'intérieur dès qu'il cesse de consommer des produits extérieurs. Le pèlerin marchant vers Jérusalem ou *Santiago de Compostela*, voilà l'envers du marchand du temple. Si loin également de toute dé-marche administrative.

Henry David Thoreau, dans *Walking*, lance comme un défi : « Si vous êtes prêt à quitter père et mère, frère et sœur, femme, enfant et amis pour ne plus jamais les revoir, si vous avez effacé vos dettes, rédigé votre testament et réglé toutes vos affaires, si enfin vous êtes un homme libre, alors vous êtes prêt pour marcher ». Randonner le monde, c'est sentir l'appel de la forêt en sa puissance brute, *Wild* en anglais, se défaire de son identité sociale. En effet, il s'agit un temps ou définitivement de quitter sa place dans la famille et partir au-delà de la désobéissance civile (*Civil disobedience*), mettre sa participation collective entre parenthèses, devenir un manque à gagner pour l'Etat et démissionner du citoyen. Par la grande vadrouille, le gambade cabotin passe de la domestication sociale à la solitude salvatrice, renouant avec le rêve et l'écoute de soi. La cible privilégiée, c'est le temps social linéaire. Marcher consiste à réapprendre à vivre, « *as if you could kill time without injuring eternity* » (pour reprendre les mots de *Walden*), la personnification de l'éternité renvoyant à la toute-puissance de la Nature considérée *sub specie aeternitatis*.<sup>335</sup>

<sup>335</sup> Henry David Thoreau, *Walden and Civil Disobedience*, New York, Barnes and Noble classics, 2005, p. 11.

Marcher certes, car rien ne sert de courir. Il faut rompre avec la complexité artificielle du monde social, la parure des citoyens en cavale. Pour prolonger l'analyse critique de Thoreau : « *the mass of men lead lives of quiet desperation* (*Ibid.*, page 11) », parce que l'homme grégaire est un homme résilié, l'homme du « non », écho moins de rébellion que de renoncement. Marcher, ou cheminer vers un ailleurs, « *elsewhere* », revient à quitter l'état social dans lequel l'homme se croit libre alors que partout il est dans les fers, « *hindered from* » (page 19), empêché de. Les expressions carcérales se succèdent au début de *Walden* : « *seized* », « *jail* » (page 137), et Thoreau les oppose au vocabulaire fleuri de la balade-randonnée, *to ramble through the countryside*. La désobéissance civile ouvre à l'appel du monde sauvage, « *wilderness* » (page 15) où l'abondance du champ lexical de la réjouissance, « *delighted* » (page 15), « *to delight in* », l'amène à établir, dans le sillage philosophique d'Emerson, une « *original relation to the universe* ». Si l'homme en son histoire chemine de l'état de nature à l'état social, le marcheur en un sens remonte sa pente, renouant avec l'autarcie et la spontanéité du sauvage, *into the wild* « *to front only the essential facts of life* ». <sup>336</sup>

Jack London, dans *The Call of the Wild*, reprend à travers le personnage canin, Buck, ce même mouvement de dédomestication qui répond à l'appel, voire au hurlement de l'ailleurs, celui de la meute de loups. Se désapprivoiser du monde social, c'est franchir la marche de l'inconnu ; London tout comme Thoreau utilise le vocabulaire de la frayeur « *fear* » et du frémissement « *quake* ». Impossible de faire appel soi-même face au danger : l'ensauvagement du dernier trappeur à la barbe mal rasée ou celui de Buck, en son devenir-loup avec ses longs crocs blancs, renvoie non seulement à l'effroi d'un autre monde, mais aussi au trouble de sa propre métamorphose, le trouble dans l'ipséité du sujet en mutation. « *The salient thing of this other world seemed fear* ». <sup>337</sup>

Sans doute faut-il marcher longtemps pour parvenir à cet ensauvagement de soi, qui ne pourrait être qu'ébauche car l'on ne s'affranchit jamais totalement d'une conscience sociale, traversée par une vision prédatrice de la Nature. La randonnée est le seul moyen de déplacement qui ne requiert aucune invention humaine ; marche d'approche, vers la contemplation d'une origine.

### Critiques contemporaines de la randonnée

<sup>336</sup> *Ibid.*, page 74.

<sup>337</sup> Jack London, *The Call of the Wild*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 17 mai 2016.

Il reste à considérer la double objection selon laquelle, pour les enfants fébriles du monde contemporain, la marche serait non seulement rendue inutile par les moyens de transport individuels ou collectifs, mais, vaine, superflue elle serait aussi profondément, et inexorablement ennuyeuse. « C'est quand qu'on arrive ? » répète l'adolescent blasé, comme si la valeur de la marche se mesurait au temps qui le sépare de sa seule destination. D'apparence, au cours d'une marche, il ne se passe pas grand-chose ; en tous les cas rien de spectaculaire. L'attention n'est pas autant sollicitée qu'au cours du dernier film de Tom Cruise, l'espace reste vierge de toute explosion, l'action en est quasi-absente : la marche demeure presque sans suspense, pénible et parfois monotone, revitalisante peut-être pour les vieillards qui promènent leur chien, mais elle n'apporte rien à l'enfant qui préfère jouer ni à l'adulte productif ; pure perte de temps sans nul gain d'argent.

Or prenons bien soin de distinguer la marche du randonneur à proprement parler, celle des gambades, de la balade dominicale des gens en famille qui est occasion de se retrouver et de discuter, autant que de la promenade romantique que préfigure le solitaire rousseauiste. Chaussures trouées, le gambade sautille, court, cabriole, se traîne parfois, il brise la régularité de la marche : il veut non la tranquillité du promeneur bercé par les mélodies de la nature mais le relief à gravir, les rapides à dévaler, les cours d'eau à franchir et la mise en danger de soi. Tout l'inverse d'une simple translation linéaire, la marche du gambade se veut dominatrice, corps en expérimentation au tact des éléments. Taper du pied dans l'eau ou y lancer une pierre pour apprécier l'ondulation produite. Marcher non pour prendre l'air mais pour résister au vent agité, explorer les grottes, dessiner sur le sable chaud ou sur l'écorce des pins, descendre dans le Val sans Retour de la forêt de Brocéliande jusqu'à l'arbre d'or : c'est une marche impérieuse, où le gambade se joue des éléments. Surabondance de vie et prodigalité déambulatrice, la marche est une entremetteuse entre l'enfant-explorateur et la nature comme scène de vie.

Psychologiquement, il s'agit également de répéter la scène primitive (compulsion de répétition) où l'enfant, vers l'âge de dix mois, apprend à marcher seul sans tutelle. Cette conquête de la position verticale et de la marche est la vraie conquête de la liberté et de l'autonomie : pouvoir aller où bon lui semble, vers l'ailleurs où le portent ses pas.

Rédemptrice, la marche – une certaine forme de marche – ouvre des possibilités, non seulement de recueillement solitaire, mais aussi de réintégration sociale pour les jeunes délinquants que l'association Seuil, créée par Bernard Ollivier, met en randonnée plusieurs mois. Loin des

sollicitations de l'entourage immédiat et affectif, des jeunes gens de quinze à dix-huit ans effectuent avec un accompagnateur, autour de vingt-cinq kilomètres par jour, sans téléphone portable ni console de jeu ni cannabis ni alcool, avec la seule force de l'équipe coopérative et d'un sac à dos menu. Ils partent trois mois durant, sur un parcours de 1800 kilomètres environ, tenant un journal de progression.<sup>338</sup> Pourquoi proposer une alternative ouverte à l'obscurité des prisons ? Parce que la marche procure distance physique et morale propice au retour sur soi, « la disponibilité aux événements, le changement de milieu et d'interlocuteur, et donc à l'éloignement des évidences personnelles (...) elle est propice à une redéfinition de soi ».<sup>339</sup>

Ce n'est jamais la vie qui est devant nous mais la signification que nous lui prêtons (*Ibid.*), le délinquant ignore où il en est, en quête d'un sens, qui est signification aussi bien que direction. Sortir de l'impasse invite à renouveler le pur plaisir d'exister : en ce sens, marcher, ce n'est pas s'évader mais retrouver son chemin.

Maxime, dont la carte « d'identité » sociale indique dix-sept ans, achève sa randonnée en avril 2016 où il écrit, un jour de délasserment :

Là, je ne sais pas comment je pourrais l'expliquer, mais je suis rentré en résonance avec moi-même. (...) La mer très agitée me rappelait l'instabilité de la vie d'avant, le stress et la parano qui m'entouraient. En plein milieu de toute cette agitation, est survenu, comme par magie, un moment de pur calme où le vent a cessé de souffler, la mer a cessé de s'agiter, et en plein cœur des nuages gris comme le gravier, est survenu un magnifique soleil apparaissant comme la lumière que j'avais trouvée sur le chemin, identique aux coquillages qui nous indiquent ce chemin tout au long de la route. C'était comme pour célébrer mon retour à la lumière et donc ma sortie des ténèbres par le biais des chemins. La nature fait ressentir et interpréter des choses étranges. Vous ne trouvez pas ?<sup>340</sup>

Cette remise au monde invite à se forger, machette en main, un sentier de vie à travers la jungle sociale. Trouver refuge sans déchoir en réclusion. Mais aussi à éprouver à même la marche une force eudémonique captive, auréolée de l'atmosphère inspiratrice d'un lieu.

Rousseau, au livre II des *Confessions*, écrit à propos d'un voyage à Turin : « Ce souvenir m'a laissé le goût le plus vif pour tout ce qui s'y rapporte, surtout pour les montagnes et pour les voyages pédestres. Je n'ai voyagé à pied que dans mes beaux jours, et toujours avec délices. »

<sup>338</sup> Cf. Bernard Ollivier, *Marche et invente ta vie ! Adolescents en difficultés, ils se reconstruisent par une marche au long cours*, Paris, Arthaud, 2015.

<sup>339</sup> David Le Breton, *Marcher. Eloge des chemins et de la lenteur*, Paris, Métailié, 2012.

<sup>340</sup> *Id.*, « Marcher avec des jeunes en rupture. L'expérience du Seuil » dans *L'éducation Permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017.

A propos de son voyage à Paris, il relate avec hyperbole tout le bonheur d'une vie de périples : « Je mis à ce voyage une quinzaine de jours, que je peux compter parmi les plus heureux de ma vie. J'étais jeune, je me portais bien, j'avais assez d'argent, beaucoup d'espérance, je voyageais, je voyageais à pied, et je voyageais seul ». L'auteur des *Rêveries* insiste sur la saveur inhérente au voyage – le goût senti au contact des choses mêmes – ainsi que sur l'eudémonisme nomade qui en découle : « je mis à ce voyage une quinzaine de jours, que je peux compter parmi les plus heureux de ma vie ». L'élève-en-voyage incarne chez Rousseau la figure de l'éducation naturelle, loin de l'artifice des institutions, parce qu'il y apprend l'art du risque. C'est l'école de la vie en acte : « Vivre est le seul métier que je veux lui apprendre », assure le gouverneur en parlant d'Emile. Il y a parallèlement une éducation morale par le voyage, une morale sans obligation ni sanction humaine, parce qu'elle consiste à recevoir, de la nature, la mesure même du bien et du mal, ou plutôt, car Bien et Mal possèdent encore un caractère catégorique, de ce qui est bon – le plaisir des sens éprouvé dans le frottement du monde – et mauvais – la douleur qui résulte d'une écorchure, d'une chute, d'une posture téméraire. Nul besoin de gouverneur pédantesque pour enseigner en discours (enseigner signifie : faire signe) ce qu'il est inconvenant de faire, la nature même s'en charge. Au cours des altercations avec la nécessité naturelle, l'élève subit immédiatement, sans médiateur et sans délai, les conséquences de ses initiatives, la loi newtonienne de l'action et de la réaction (l'effet étant de même nature que la cause dont il procède) se passe de juge, d'émotion, d'indulgence.

Affirmer que la nature est impartiale reviendrait à lui prêter un attribut proprement divin et à projeter sur elle quelque perfection : nature fantasmée, grande rectrice du monde et maîtresse des hommes. Personnification, dont il serait plus juste (justesse et non justice) de dire qu'elle induit une éthique de vie plutôt qu'une morale substantielle, éthique au sens épicurien du mot. La *phusis* parcourue en voyage est amoral et apartial, *phronesis* et modération sont requises pour se prémunir de l'épreuve de la souffrance, sans pouvoir pleinement l'abolir. Par leur valeur préventive, elles enseignent l'action opportune de l'instant propice (*kairos*) apte à féconder le hasard, l'éthique du voyageur consistant à faire harmonie avec le *cosmos* pour inscrire ses mouvements dans la chaîne continue des causes et des effets.

A cet égard, dérive de ses effets naturels une voyagénèse non plus littéraire ou symbolique mais matérielle, patente : le voyage s'imprime sur la tenue de voyage, qui par-là le reproduit, comme une forme de nécessité. Pantalon lacéré, déchiré, tailladé, exhibant « les proches crevées » du poète (Rimbaud) et le large trou de son unique culotte : la verdure des arbrisseaux et le délice des fruits d'été laissent leur empreinte de couleur sur la manche grise du paletot difforme sous

un chapeau de paille, lui-même déformé par le glas des pluies d'automne. Sur le corps et sur ce qui le revêt, la *phusis* imprime sa marque indélébile. Trouver la bonne tenue, au sens vestimentaire et au sens éthique, c'est pouvoir se tenir dans l'instabilité du monde sans ne jamais s'abstraire des circonstances.

Tel le chien baladé hors de son territoire, le gambade apprend à renifler l'inconnu et à sentir l'approche du danger.

Le mode de déplacement du gambade – la marche, la navigation, le vélo, etc. – est aussi glissement d'un voyage à l'autre, voyage de l'imagination, voyage de la vie qui est vie de bohème : c'est le glissement ontologique qu'opère ce que nous appelons voyagenèse. Cheminer dans la langue du poète comme on chemine sur les sentiers du monde, voilà tout l'art de l'enjambement.

*« Je m'en allais, les poings dans mes poches crevées ;  
 Mon paletot aussi devenait idéal ;  
 J'allais sous le ciel, Muse ! et j'étais ton féal ;  
 Oh ! là ! là ! que d'amours splendides j'ai rêvées !*

*Mon unique culotte avait un large trou.  
 - Petit-Poucet rêveur, j'égrenais dans ma course  
 Des rimes. Mon auberge était à la Grande-Ourse.  
 - Mes étoiles au ciel avaient un doux frou-frou*

*Et je les écoutais, assis au bord des routes,  
 Ces bons soirs de septembre où je sentais des gouttes  
 De rosée à mon front, comme un vin de vigueur ;*

*Où, rimant au milieu des ombres fantastiques,  
 Comme des lyres, je tirais les élastiques  
 De mes souliers blessés, un pied près de mon cœur ! »*

**Rimbaud, *Ma bohème.***



## 5) Vélosophie et équitation

Le voyage à vélo consiste en une fusion de la nature et du corps grâce à un médiateur technique, lequel répond en l'absence de moteur, aux seuls mouvements de ce corps. Contrairement à la motocyclette, celui-ci communique son énergie cinétique aux pédales qui la transmettent, par un système d'engrenage, aux roues dont l'action permet la mobilité : ce qui signifie, qu'à l'instar de la marche, le corps en voyage reste la source motrice de la mise en mouvement. Mais le vélocipède, terme dont l'usage naît en 1817, sépare ce corps du contact direct avec le sol, même si ce dernier en éprouve les forces de frottement : le tact des vibrations. A l'origine de son évolution technique, le vélocipède – sans pédales – se pousse avec les pieds, son invention caractérise l'avènement de l'ère industrielle ; sa pratique (en même temps que l'image sociale qu'elle renvoie), est d'abord d'essence aristocratique. Elle se distingue non seulement de la grandeur chevaleresque de l'ancienne noblesse mais aussi du déplacement à pied, d'origine populaire. La distinction sociale du cycliste aux prises avec la puissance de la technique s'oppose à la figure misérable du va-nu-pieds.

C'est au début du XX<sup>ème</sup> siècle, à l'occasion notamment du Tour de France qui débute en 1908, que s'opère sa lente démocratisation jusqu'à l'âge écologique actuel : la vélosophie devient en coordonnées contemporaines une théorie pratique elle-même populaire, respectueuse de l'environnement, et qui par-là, s'oppose à la prolifération des pots d'échappement. Elle résiste à la servitude volontaire face aux grandes compagnies pétrolières. Sa pratique relève d'un exercice sportif exigeant : nous montrerons en quatre points qu'en voyagenèse des modes de déplacement, elle consiste en un juste milieu (*mediete*) entre le dénuement de la marche et la vitesse des mécaniques motorisées. Aspect d'abord économique (**a.**), un vélo efficient est accessible à un prix modique comparativement à la voiture, à la moto, au bateau, à l'avion, sans avoir la gratuité de la marche. Il n'est pas rare que les gambades des rues optent pour ce monde de déplacement, qui leur permet de s'enfuir assez vite et de se séparer du vélo une fois le travail accompli. Sa faible valeur économique nous rend moins tributaire à son égard qu'on ne l'est à l'égard de sa voiture, dont le vol ou la démolition représente une perte bien plus conséquente. Le vélo demeure effectivement remplaçable, même si son prix s'accroît considérablement eu égard à son degré de performance. Concluons avec Bernard Chambaz, reprenant les mots du préambule à sa *Petite philosophie du vélo* : « Le vélo tiendrait davantage de la *chose*. Il semble en avoir les attributs, dans la mesure où il s'agit d'un être inanimé, d'un moyen dont on peut se

servir, pouvant être possédé, ayant une valeur contre laquelle on pourrait l'échanger, comme autrefois le mari de Margo échangeant une toile de Wols contre un deux-roues motobécane ». <sup>341</sup> Valeur d'échange, le vélo, dont chaque partie peut être remplacée, s'humanise par son usage même, en tant que prolongement du corps de l'homme qui se met en selle.

Sa juste mesure se manifeste ensuite dans l'accessibilité mécanique (**b.**) : son fonctionnement est facile à comprendre, la réparation des pannes ne requiert aucune spécialisation mais un sens pratique qui est le lot de presque tous. Gonfler les roues, palier une crevaison restent à la portée du plus grand nombre, ce qui rend possible une certaine autarcie du voyageur vélocipède. Il en va par ailleurs d'une éducation élémentaire à la technique, qui vise à connaître l'usage des parties constitutives du vélo mais aussi à appréhender son fonctionnement global. Cette éducation élémentaire se double d'une introduction à la physique mécanique, étudiant d'une part le rapport entre les forces externes en présence, et d'autre part la nature et la propagation de l'énergie mécanique.

L'accessibilité du maniement (**c.**), plus difficile que la marche sans nécessiter toutefois un permis de conduire, rend son apprentissage aisé. Cet apprentissage s'appuie éventuellement sur un parent qui tient ponctuellement le vélo et soutient psychologiquement un enfant peu rassuré, mais ne nécessite pas l'inscription dans une école-entreprise de conduite ; les gambades des rues sont en cet art plus généralement autodidactes. Les accidents s'avèrent à la fois moins légions et (souvent) moins graves qu'en voiture : les marcheurs se foulent la cheville là où le cycliste chute de son vélo, qui est le prolongement et le *continuum* technique de son propre corps.

Juste équilibre de la vitesse de déplacement (**d.**), la pratique vélocipède échappe à la lenteur de la marche sans avoir la vitesse de l'automobile, ce qui permet d'apprécier en esthète le défilement du monde, à cheval entre l'empressement du véhicule véloce – opérateur de zapping – et le retardement du randonneur placide.

Enfin convient-il d'insister non seulement sur la facilité de son maniement mais aussi sur l'excellence de sa maniabilité. La prise de virage ne demande pas l'anticipation du chauffeur routier, le vélo menu peut rouler presque partout, à travers champs et sur les petits sentiers inaccessibles aux voitures. En revanche, le marcheur reste plus libre encore, il lui est possible d'escalader les parois, sautant de surface en surface, de gravir des espaces en relief, en cela non

---

<sup>341</sup> Bernard Chambaz, *Petite philosophie du vélo*, Paris, Flammarion, 2014.

limité par un véhicule qui peut devenir encombrant. Mais le cycliste expérimente, c'est là sa spécificité, la mixité des modes de déplacement, lui permettant de passer immédiatement de l'un à l'autre. Il lui est facile de descendre de son vélo et, en qualité de marcheur, escalader une côte raide : s'opère la réversibilité ponctuelle du transporteur et du transporté. Le cycliste alors cesse d'être porté par un vélo qu'il doit tenir à son tour, par la force motrice non plus de ses jambes mais de ses bras, dans toute leur amplitude. Le vélo est transportable, somme toute, à la fois en train, en bus, en *pick up* au contraire des voitures, et plus facilement que ne l'est la motocyclette, parce que plus léger : cette spécificité rend possible, voilà le point essentiel, le métissage et la variété des styles de déplacement en voyage, qui se transposent à la Nature selon la distance à parcourir, l'intérêt du parcours lui-même et l'état de fatigue du voyageur.

### Vélocipédie et équitation : la voyagenèse masturbatoire

Le rapport positionnel au monde du cycliste rappelle celui du cavalier sans en avoir, toutefois, l'allure majestueuse. Mais haut et fier, le voyageur vélocipède chevauche son véhicule, à cheval sur le vélo et non dans le confinement d'une voiture, il ressent les vibrations du sol ainsi que les caresses du vent, qui picote le visage frêle en sa brise légère. A la synesthésie du voyageur au contact sensoriel de la nature, dans la spontanéité de son être-au-monde, s'ajoute une sensation érotique inhérente à la pratique vélocipède : son frétillement authentiquement masturbatoire, lequel dérive de l'effleurement continu du sexe avec la selle qui vibre tel le diapason du mouvement. Le corps en ébat du cycliste est une chair en branle. On trouve un plaisir équivalent en équitation, même si le degré et le lieu du frottement dépendent de la cadence du mouvement – au pas, au trot, au galop – qui donne lieu à accélération, intensification rythmique des sensations éprouvées. Relations différentielles des corps au galop, où le bassin se détache ponctuellement de la selle, comparativement au pas où le contact de l'entre-jambe avec le cheval est maintenu. La gestuelle du cavalier s'ajuste et accompagne en miroir le mouvement de l'animal, presque en jumelage. Il y a une ambiguïté du rapport affectif à cet animal, quant à la nature du chevauchement : je suis à cheval sur un autre corps vivant que le mien, avec lequel on fait route ensemble, alors que le chevauchement à vélo relève d'une domination humaine de la technique. Le vélocipède se nourrit de la seule énergie du corps qui le galope et ne requiert aucune attention affective. Pour le cycliste, nul besoin de

ressentir ou de pressentir les émotions de son vélo, qui ne connaît ni la peur, ni la fatigue, ni l'entêtement ; la panne oui mais non la mort.

Dans le prolongement de cette phénoménologie du gambade en selle, notons que le corps du cycliste est un corps en bascule, qui se dandine de droite à gauche selon le pied d'appui sur la pédale, là où le corps du voyageur équestre oscille de haut en bas, accompagnant la translation horizontale du mouvement de levées et de replis, selon que le cheval prend son impulsion sur ses pattes arrière ou retombe sur ses pattes avant. L'éducation par le voyage comme expérience différentielle du corps propre.

### De la mécanique à la métaphysique

Les roues du vélo ont quelque chose de profondément nietzschéennes : la régularité de leur mise en mouvement est éternel retour du même, elles sont métaphores de la figure cyclique du temps, qui apparaît dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche :

Ô Zarathoustra, dirent alors les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, toutes les choses dansent elles-mêmes : cela vient et se tend la main, et rit, et s'enfuit — et revient.

Tout va, tout revient, *la roue de l'existence* (nous soulignons) tourne éternellement. Tout meurt, tout refléurit, éternellement coulent les saisons de l'existence.

Tout se brise, tout se reconstruit ; éternellement se bâtit la même maison de l'existence. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; l'anneau de l'existence se reste éternellement fidèle à lui-même.

À chaque moment commence l'existence ; autour de chaque ici tourne la boule là-bas. Le centre est partout. Le sentier de l'éternité est tortueux.<sup>342</sup>

Infinie, la circularité est investie d'une dimension créatrice, il y a de la différence (l'empreinte du terrain sur les roues du vélo) dans la répétition même : chaque point de la roue se s'éloigne jamais du centre, telle une planète qui tourne en révolution autour d'un astre, le soleil. Cette voyagénèse de la circularité est la forme allégorique de tout voyage : une boucle. Il y a départ, aventure, escale, aventure et retour, que ce soit à l'échelle d'un périple ou à celle d'une journée

<sup>342</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., page 309.

– partir le matin, se rassasier le midi, s'ensommeiller la nuit – non que le point géographique du retour soit le même que celui quitté le matin, mais il est une structure cyclique que nous retrouvons dans tout voyage, l'on part du logis pour parvenir à un autre logis. D'où le caractère absurde de ce voyage, sauf en cas d'exil : paradoxalement l'on n'avance pas, vivant toujours les mêmes cercles concentriques.

C'est le sentiment de non-sens qui envahit nombre de voyageurs : non-sens directionnel (où aller désormais ? quelle direction, quel chemin prendre ?) autant qu'existential. Pourquoi voyager encore ? Ceci ne rime à rien. La quête de l'ailleurs est une arnaque, un argument commercial : « moi j'ai vraiment envie de disparaître, de renoncer à ce voyage qui s'éloigne de plus en plus et se perd dans les démarches intermédiaires, le thé chez les Dobson, l'introuvable Bakshi, etc. Voyage barricadé, voyage impossible, épineux, à contresens, fausse piste, ras-lila de la petite déesse qui s'amuse à nous foutre le nez dans l'erreur la plus grossière, quête du Graal sans espoir. » (Muriel Cerf, *L'Antivoyage*, *op. cit.*, page 202). La plus grande genèse du voyage, c'est la révélation par-delà la facticité des *topoi*, de son caractère dément, constitutivement insensé.

### A quelle fin voyager encore ?

Voyagenèse du questionnement métaphysique : peut-on échapper à soi ? Peut-on, derrière l'apparence d'une humanité autre, découvrir autre chose que la manifestation des volontés de puissance qui, sous des figures différentes, revient partout avec la même force affirmatrice ? L'important au fond n'est-il pas de compter sur une poignée d'amis et sur la solidité de relations familiales, des amis pour lesquels on est là, véritablement présents, quittant la structure redondante du voyage qui n'est que désertion ? Sans doute faut-il tout un détour pour s'en rendre compte : la voyagenèse de l'absurde rend possible l'éclosion d'une prise de conscience sur ce qui vaut la peine de vivre, c'est-à-dire, pour quoi et pour qui s'engager. On s'éloigne de ce qui a la plus grande valeur à nos yeux. Par ce détour, la boucle du voyage acquiert une vigueur féconde, cercle créateur de la roue de l'existence qui, tout comme l'écho d'un même refrain, avance par sa répétition même. Itinérance et réitération.

Chez Muriel Cerf, cette révolte métaphysique de l'absurde se traduit par un second départ, ouvertement paradoxal : celui du voyage lui-même, « ce voyage qui s'éloigne de plus en plus

et *se perd* dans les démarches intermédiaires (nous soulignons) ». Ce n'est plus l'aventurière qui prend ses distances et se trouve en perdition dans l'immensité du monde, mais le voyage dans sa personnification qui peu à peu s'estompe, abandonne son propre voyageur. Muriel Cerf devient comme étrangère non à elle-même, ni aux mille sourires d'un Orient à la confluence des rêves et des industries, mais à son propre voyage qui s'évapore tel un spectre, « voyage barricadé, voyage impossible, épineux, à contresens, fausse piste ». Il y a quelques instants étranges que nous appelons crises, au cours desquelles le voyageur suspend momentanément le cours de son itinérance : l'idée carcérale du « voyage barricadé » renvoie à la prison d'une structure répétitive de laquelle on ne sort jamais. Fausse piste du chemin qui ne mène nulle part, le voyage s'avère impossible en ce sens qu'il y a décalage métalogue entre ce que l'on parcourt réellement et « la quête du Graal sans espoir », celle à quoi indéfiniment on aspire. Pourquoi la quête est-elle sans espoir ? Non seulement parce qu'elle apparaît inaccessible, mais surtout parce que l'objet du désir se brouille – qu'est-ce que je viens finalement chercher là ?

Il fallait un bon tour de vélo pour se poser la question et prendre conscience de ses enjeux.

Tout voyage s'origine dans une première cristallisation, c'est-à-dire : « l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections » pour le dire dans les mots passionnés de Stendhal au début de son livre intitulé : *De l'amour*. Triple objet d'amour, **-1-** les contrées rêvées et idéalisées qui animent le voyage ; **-2-** le voyage lui-même en tant qu'aventure de vie, avec la dimension hautement expérientielle qu'elle suppose ; et **-3-** la subjectivité qui se projette en voyage, amour narcissique.

Mais au cours de cette itinérance, d'abord transfigurée par la passion, « le doute naît », tel l'amant on se réveille d'un moment d'ivresse et c'est ce caractère d'évidence chimérique qui se perd. Il y a volte-face vis-à-vis du voyage lui-même. Comme un revers de main, débute le périple à rebours à l'instar de la roue qui revient à son point de départ, quadrature du cercle. C'est dans ce moment de crise, puis dans la seconde cristallisation qui s'initie, mouvement d'oscillation entre périodes d'exaltation et temps critiques, que se vit existentiellement pour le gambade l'éducation réflexive par le voyage et par rapport au voyage, en tant que maître de vie dont il faut un jour se déprendre. L'éternel voyageur ne fait, lui, que s'enfermer dans la constance du mouvement sans objet véritable – voyage barricadé. Prendre une vie sabbatique pour voyager, c'est s'exposer à la lassitude en tentant de trouver artificiellement parfois, matière à raviver l'intérêt de repartir sans cesse et de renouveler ses émotions. Refuser de grandir, en ce (non) sens.

Le gambade des rues au contraire, qui dit avoir « connu le Nicaragua, le Costa Rica, le Salvador, le Guatemala, le Mexique et les Etats Unis » prend acte du caractère inhospitalier de chaque lieu traversé, tous ces pays en la différence desquels on n'est ni tout-à-fait le même ni tout-à-fait un autre. Il y voit un jour de lucidité (qui est plus souvent processus de prise de conscience) la nécessité, quelque part, de faire son trou. C'est pourquoi nous disons que la gambaderie est transition dialectique de l'enfance à l'adulte : déprise par le voyage, d'un espace institutionnel de sujétion devenu invivable, révolte politique qui culmine dans la puissance d'arrachement d'une seconde déprise, mais celle-ci porte moins sur le caractère non-désirable d'un lieu dont il faudrait partir que sur la vacuité même de son propre voyage. L'errance vagabonde devient elle-même absurde, c'est la révolte camusienne qui ouvre à la possibilité d'un engagement, à partir de l'expérience cristallisée du voyage : faire quelque chose de soi-même, c'est crever la chambre à air, balancer le vélo dans le fossé.

## 6) Mobilosophie de la navigation et gambade des mers

*« On tangué on tangué sur le bateau  
 La lune la lune fait des cercles dans l'eau  
 Dans le ciel c'est le mât qui fait des cercles  
 Et désigne toutes les étoiles du doigt  
 Une jeune Argentine accoudée au bastingage  
 Rêve à Paris en contemplant les phares qui dessinent  
 la côte de France  
 Rêve à Paris qu'elle ne connaît qu'à peine et qu'elle  
 regrette déjà  
 Ces feux tournants fixes doubles colorés à éclipses lui  
 rappellent ceux qu'elle voyait de sa fenêtre d'hôtel sur  
 les Boulevards et lui promettent un prompt retour  
 Elle rêve de revenir bientôt en France et d'habiter Paris  
 Le bruit de ma machine à écrire l'empêche de mener son rêve jusqu'au bout.  
 Ma belle machine à écrire qui sonne au bout de chaque  
 ligne et qui est aussi rapide qu'un jazz*

*Ma belle machine à écrire qui m'empêche de rêver à  
bâbord comme à tribord  
Et qui me fait suivre jusqu'au bout une idée  
Mon idée*

**Blaise Cendrars, *Feuilles de route*, 1924.**

La navigation se distingue et de la marche, et du vélo et de l'équitation en ce sens qu'elle se situe hors de tout rivage, à l'interface entre deux milieux mouvants : la mer qui bouge et le vent qui tanguent. Première voyagénèse du regard marin (a.) : à cette interstice se loge, d'une part, le lieu d'imagination des navigateurs à la source des grandes expéditions en mer, celle de l'*Enéide* de Virgile, celles de Christophe Colomb, de San Pedro de Alvarado ou encore de Darwin à bord du *Beagle*. L'univers marin nomme le lieu des trésors, des pirates, des îles désertes dans le silence symphonique du *cosmos*. Se dresse d'autre part entre la mer et le ciel la permanence d'un horizon : obstination du rapport visuel au lointain, contrairement à la jungle dense de *Nam Nao* au nord de la Thaïlande, qui étouffe le randonneur qui y est confiné. Cette constance du regard se porte, enfin, non sur un paysage en relief qui défile mais sur la mer et ses mouvements, parfois son déchaînement, l'eau vive qui reflète fidèlement les couleurs du ciel de l'aurore au crépuscule. Sa variété même se situe dans les détails, en mer peu de paysages fondamentalement différents mais une variation de petites perceptions sensibles qui fait varier les perspectives sur un même décor.

L'on distingue décor et paysage en deux sens : le décor est ce sur quoi on fait fond, telle une toile de Matisse, il suppose une forme fixe. Le paysage quant à lui n'est pas figé, il est le propre d'un pays (pays-age) qu'il caractérise par la richesse de sa flore vivante, de ses reliefs variés. Phénoménologiquement, il est cela même qui nous entoure, en interaction permanente avec le voyageur qui n'entretient au contraire, avec le décor, qu'un rapport indirect et lointain. Nous sommes parties du paysage alors que le décor est là-bas, parfois au plus bas, dans le précipice, lors de la perte de contrôle d'un véhicule qui inexorablement finit dans le décor.

La navigation offre la double perspective d'une relation incessante à l'arrière-plan du décor – scruter une terre qui au loin fait irruption – et en même temps aux assauts du paysage où se distinguent le foisonnement des animaux marins et la magnificence des vagues qui viennent heurter la coque. Les yeux du marin se portent sur la nuit étoilée, constellée d'étoiles pour



s'orienter, non comme on les observe sur le balcon d'un appartement parisien. L'on retrouve, loin des rives, une vue alerte, happée par l'immensité du ciel et le berceau des mers aux couleurs aquarelles, car non distraite par la lumière des villes.

Cette sollicitude du regard se double non seulement du tact de l'air marin, vierge de toute contamination humaine – celle des pots d'échappement et des usines aux fumées noires – mais aussi de tout un univers sonore, le vent, les voix, le chant des sirènes ; elle se pose sur un plan parfaitement horizontal. Pas de montagnes à gravir où, épuisés, nous observons levant la tête le sommet à atteindre, ou plutôt ce que l'on prend pour le sommet, car – effet de perspective – le point culminant se dresse encore derrière, plus loin et plus haut mais caché par le relief. A part la verticalité du mât – hisse et oh –, en mer, nul dénivelé en matière de navigation marine, le transport nautique se déploie sur un plan d'immanence mais hors de tout appui sur un support stable et prévisible. L'eau est un élément muable qui peut bercer tout un équipage mais peut aussi renverser le bateau. Contrairement au mouvement de bascule du cycliste sur son vélo ou du champion équestre sur son cheval au galop, son action est constante mais irrégulière, pouvant frapper le navire de mille manières et à tous endroits : le milieu aquatique est métastable en tant que tel, à la traversée des forces convergentes qui font vaciller le navigateur en déséquilibre. Le mal de mer est symptôme de cette déstabilisation permanente, l'aventurier marin perdant son point d'appui au sol et devient le jouet du déchaînement des eaux. Une ébriété trouble, aussi : il n'y a de navire qui ne soit bateau ivre. L'étape nauséuse et l'enivrement du mouvement, de même que la collectivisation du rhum que le capitaine partage avec son équipage, supposent une ingéniosité à toute épreuve pour tenir bon : réagir avec ses pieds, ses fesses, ses bras, au navire dans sa propulsion.

Contemporaine de la voyagenèse du regard qui enseigne à veiller la nuit, à scruter la terre au loin, la reconnaître et à se situer dans l'immensité de l'or bleu sans chavirer, l'éducation physique par le voyage en mer (**b.**), engage un ajustement serré et endurant pour tenir pied, loin de la terre qui nous a vu naître mais au contact de l'eau dont toute vie à l'origine procède.

### L'insularité du voyage en mer

Dans la littérature grecque et latine, que de grands voyageurs qui furent avant tout et envers tout des navigateurs intrépides : Ulysse franchissant les Colonnes d'Hercule, s'aventure

vers l'inconnu, sur l'Océan, en quête de l'expérience inouïe du « monde sans habitants ». Nous pensons aussi à Enée, Télémaque. On attribue tantôt à Platon tantôt à Aristote la distinction suivante : « Il y a trois sortes d'hommes : les Vivants, les Morts, et ceux qui vont sur la Mer », êtres à part qui se défient de la majorité des vivants, le commun des mortels qui (sur)vit sur Terre et se tue d'efforts et d'orgueil en construisant habitats et bâtisses sur la terre ferme, la cultivant de maïs et de légumes au soleil. Les Vivants nomment ceux qui peuplent et entretiennent les terres. L'homme qui navigue sur les mers de Poséidon se distingue aussi des Morts qui ont leur place dans le royaume d'Hadès, au ciel ou à mille lieues sous les terres.

Or prendre la mer, c'est pouvoir aller jusqu'au bout du monde, à la périphérie d'un *cosmos* qui a forme, en coordonnées grecques et latines, non circulaire. La Terre n'est pas ronde. Naviguer en eaux troubles engage une expérience liminaire, périlleuse, on joue avec la vie et la mort ; le voyageur marin est intermédiaire entre la terre que l'on quitte, le ciel – le vent – qui ne nous emporte pas encore et l'appel des profondeurs auquel il faut résister : à mi-chemin entre la vie et la mort.

Les migrants en péril aujourd'hui, qui traversent la mer méditerranée, en savent quelque chose.

Dès le départ, tout débute par la préparation minutieuse qui suppose une certaine prescience. L'art de l'anticipation : on ne peut partir avec un sac à dos de trente litres et quelques vivres tel le randonneur chevronné, capable de chasser ou de se réapprovisionner dans les villages. Naviguer, c'est d'abord se parer à toute éventualité, s'acclimater au milieu aquatique, conjecturer l'imprévisible et implorer le bon augure des dieux, car une fois en mer on est partis pour de bon. Irréversibilité du départ : impossible de faire une halte chez l'habitant pour se ressourcer ou bien prendre un bus de retour, dès lors que l'on a largué les amarres, une fois quitté terre, sauf à aller de village côtier en village côtier sur les rives du *rio Amazonas*, l'on fait cap vers l'illimité des aurores, des semaines voire des mois interminables. Partir naviguer sur l'eau pour la première fois consiste à vivre l'euphorie d'un baptême. Voyager en mer, c'est s'engager. Changer d'horizon, certes, mais aussi s'engager dans un équipage.

Or l'insularité du bateau rend la socialisation marine tout-à-fait particulière : le navire s'étend aussi loin que la forme de la coque le permet, il est espace clos où chaque être humain est lié. Le marin sent combien l'autre lui est cher. Condamnation à être ensemble, l'être-à-bord porté par les eaux est un être au bord d'une limite : la coque du navire. Tous les uns sur les autres, l'ambiance (cha)vire tantôt à la dispute, tantôt à la solidarité, cette fierté d'appartenir à un même

équipage, soudé face à quantité d'ouragans, aux écueils du naufrage et aux assaillants, comme l'illustre cet épisode du *Voyage au bout de la nuit* de Louis-Ferdinand Céline :

On est en bas dans les cales à souffler de la gueule, puants, suintants des rouspignolles, et puis voilà ! En haut sur le pont, au frais, il y a les maîtres et qui s'en font pas, avec des belles femmes roses et gonflées de parfums sur les genoux. On nous fait monter sur le pont. Alors, ils mettent leurs chapeaux haut de forme et puis ils nous en mettent un bon coup de la gueule comme ça : « Bandes de charognes, c'est la guerre ! qu'ils font. On va les aborder, les saligauds qui sont sur la patrie n° 2 et on va leur faire sauter la caisse ! Allez ! Allez ! Y a de tout ce qu'il faut à bord ! Tous en chœur ! Gueulez voir d'abord un bon coup et que ça tremble : Vive la Patrie n° 1 ! Qu'on vous entende de loin ! Celui qui gueulera le plus fort, il aura la médaille et la dragée du bon Jésus ! Nom de Dieu ! Et puis ceux qui ne voudront pas crever sur mer, ils pourront toujours aller crever sur terre où c'est fait bien plus vite encore qu'ici ! »

Crier à l'abordage, c'est rentrer en bataille ou y résister collectivement, sans que la désertion ne soit possible, à moins de ne passer par-dessus bord. L'abordage se déclenche par le cri à l'unisson, « vive la patrie », gueuler fort contre vents et marées pour intimider l'ennemi, motiver les troupes. L'on ne peut battre en retraite, se dissimuler dans les hauteurs, le navire formant un territoire mobile, espace de sédentarisation mais fort étroit où il s'agit de lutter et de (sur)vivre ensemble. Même au plus loin des frontières terrestres, le navire reste chez Céline celui d'une patrie : un territoire non terrestre, un espace habitable de sédentarisation en mobilité – une sédentarité nomade.

L'équipage, qui se dit en espagnol *tribulación*, prend la forme collective d'une tribu autarcique, imposée par la condition marine loin des refuges, pour affronter, par la force de coopération, l'expérience quotidienne de la galère. Il est un double sens de l'expression « en galère » : la Galère, c'est le navire par excellence, à l'instar du Birème, du Galion ou du Trirème ; elle désigne en même temps un état rude : être en galère, pris au piège, c'est le bateau en dérive, son équipage mis en difficulté.

Solidarité en renfort, mais aussi promiscuité extrême des corps. La nuit venue, l'équipage en délassément tourne en partouse à la belle étoile. La mer fait son lit, le navire est une seule et même chambre à coucher où il n'y a d'intimité que collective. L'illustration du *gangbang* marin trouve son expression la plus audacieuse, en littérature apodémique, chez le célèbre Maqroll le Gavier et son indissociable équipier Abdul Bashur, rêveur de navires, de l'auteur colombien Alvaro Mutis. Vagabond impénitent, Maqroll ne tarde pas, dès le début de ses *tribulaciones*, à nous entraîner aux confins du désastre :

*Abrí los ojos. La india estaba mirándome fijamente y sonriendo con malicia que tenía algo de carnívoro, pero al mismo tiempo de una inocencia nauseabunda. Puso su mano en mi sexo y comenzó a acariciarme. Se acostó a mi lado. Al entrar en ella, sentí como me hundía en una cera insípida que, sin oponer resistencia, dejaba hacer con una inmóvil placidez vegetal. El olor que me despertó era cada vez más intenso con la proximidad de ese cuerpo blando que en nada recordaba el tacto de las formas femeninas... entretanto, en la hamaca del esclavo, el indio, entrelazado el cuerpo de éste, lo penetraba mientras emitía un levísimo chillido de ave en peligro. Luego, el gigante lo penetró a su vez.<sup>343</sup>*

Loin des terres humaines, l'amour jovial offre une intensité presque sauvage, il se noie dans le charme de la Nature qui n'obéit point au jugement des hommes. Le bohémien des mers laisse un monde derrière lui, il est conquistador de l'extrême non par la mise en danger permanente qu'il subit, mais parce qu'il se situe toujours à l'extrémité du monde sensible – une extrémité qui recule sans cesse dans l'horizon indéterminé d'une ligne de fuite. Telle la femme indigène, personnification de la nature végétale en son « *inocencia nauseabunda* », corps lymphatique à la fois désirable et envahissant, l'extrémité sensuelle dessine un seuil à partir duquel il n'y a plus de maîtrise possible. Irrévocable mouvement de bascule, cette aventure de haute volée et sans préservatif avec la femme indigène (*la india*) constitue la situation initiale des aventures de *Maqroll el Gaviero* à partir de laquelle justement, tout va capoter.



Tantôt la solidarité, tantôt aussi la discorde : la promiscuité de l'équipage en bateau (cha)vire au conflit, bastonnade et rivalité entre compagnons de cellule. Revenons à Céline. Plus loin dans le *Voyage au bout de la nuit*, le narrateur sent la méfiance monter autour de lui – car un peu étranger, clandestin, non-officiel – et prend peur pour sa vie. Désigné homme à abattre,

<sup>343</sup> Alvaro Mutis, *Empresas y tribulaciones de Maqroll el Gaviero*, « La nieve del almirante », Madrid, Grupo Santillana de editores, S.A., p. 9. Voici notre traduction française : « J'ouvris les yeux. L'indienne me regardait fixement en souriant avec malice, mais en même temps avec une innocence nauséabonde. Elle mit sa main sur mon sexe et commença à me caresser. Elle se coucha à mon côté. Après être entré en elle, je sentis que je m'écoulais dans une cire insipide qui, sans opposer de résistance, se laissait faire avec une placidité immobile végétale. L'odeur qui m'a réveillé se faisait de plus en plus intense avec la proximité de ce corps informe qui en rien ne rappelait la sensualité des formes féminines ... cependant, dans le hamac de l'esclave, l'indien, entrelacé [à son tour] à ce corps féminin, le pénétrait tandis qu'il émettait un cri perçant d'oiseau en situation de danger. Puis le géant le pénétra à son tour ».

« l'immonde » n'a guère moyen de filer en douce, l'architecture du bateau relève d'un *panopticon* où l'on est toujours virtuellement surveillé :

À lui seul cet événement valait tout le voyage. Reclus parmi ces ennemis spontanés, je tâchais tant bien que mal de les identifier sans qu'ils s'en aperçussent. Pour y parvenir je les épiais impunément, le matin surtout, par le hublot de ma cabine. Avant le petit déjeuner, prenant le frais, poilus du pubis aux sourcils et du rectum à la plante des pieds, en pyjamas, transparents au soleil ; vautrés le long du bastingage, le verre en main, ils venaient roter là, mes ennemis, et menaçaient déjà de vomir alentour, surtout le capitaine aux yeux saillants et injectés que son foie travaillait ferme, dès l'aurore. Régulièrement au réveil, il s'enquérissait de mes nouvelles auprès des autres lurons, si « l'on » ne m'avait pas encore « balancé par-dessus bord » qu'il demandait. « Comme un glaviot ! » Pour faire image, en même temps il crachait dans la mer mousseuse.<sup>344</sup>

Cette surveillance s'exprime par les jeux de regards (reconnaître sans se faire voir) entre Ferdinand Bardamu et ses « ennemis spontanés » qui sont les matelots officiels du navire : « je tâchais tant bien que mal de les identifier sans qu'ils s'en aperçussent ». Se dessine en bateau un cercle vicieux de surveillance mutuelle – terrain propice à la propagation des rumeurs. La précarité carcérale du navire où Ferdinand est « *reclus* (nous soulignons) parmi ces ennemis » contraste avec l'horizon infini qui se déploie comme un décor sans contour, et que l'on contemple au loin. Les formes de surveillance ne relèvent pas de la contemplation d'esthète, mais de la vigilance d'espion.<sup>345</sup>

Dans l'expression « balancé par-dessus bord », le bord désigne la frontière entre l'élément viril du navire peuplé de ces matelots menaçants et l'élément féminin, maternel de la mer. Femme lunatique que le bateau qui « prend la mer » domine, de son mât en érection, au-dessus d'elle... on navigue toujours « sur ».

« Par-dessus bord » débute l'Autre dans tous ses états : cette altérité, c'est **(a.)** l'étendue liquide par opposition à la solidité substantielle de la coque ; cette altérité, c'est encore **(b.)** l'illimité d'un horizon face à l'insularité d'un navire : la mer est lieu de l'indéterminé où on jette l'autre homme sans faire de vagues. Lieu de l'exclu, noyé dans le grand débarras du monde océanique. L'éducation par le voyage en mer prend donc un caractère social, d'inclusion et d'exclusion,

<sup>344</sup> Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, édition numérique Lenculus, septembre 2010, page 79.

<sup>345</sup> En témoigne l'expression : « je les épiais impunément » par le hublot de la cabine, délimitant un espace étroit d'intimité. Quand cesse l'observation directe, c'est le tumulte des rumeurs qui prend le relais : « il s'enquérissait de mes nouvelles auprès des autres lurons, si « l'on » ne m'avait pas encore « balancé par-dessus bord ».

elle renvoie à une socialisation insulaire dont l'expérience des écoles en bateau offre une voie contemporaine d'éducation libertaire.

### L'école en bateau

Naissent parmi les expériences post-soixante-huitardes, les écoles en bateau en tant qu'éducation émancipatrice et qui emprunte beaucoup à la philosophie de l'éducation naturelle inspirée de l'*Emile* de Rousseau. L'école sur les flots éloigne les marins-gambades des pièges de la civilisation et des boussoles institutionnelles de l'Etat. C'est par exemple en 1969 que cinq chérubins et un instituteur devenu psychologue, Léonide Kameneff, fils d'un réfugié russe et d'une mère restauratrice en Bourgogne, s'embarquent sur le voilier « Partir » qui est l'antithèse de l'école-territoire, qu'ils subissaient sans nul épanouissement.

Pas de gueulantes mais des cris de conquête et d'aventures comme ceux des matelots à l'abordage. A l'époque contemporaine, l'expérience se poursuit dans différents phalanstères peuplés d'adultes et d'enfants, un nombre toujours croissant de voiliers.

L'école en bateau prend la forme de séristères composés, chacun, de deux à quatre garçons et filles entre dix à seize ans, lesquels sillonnent lentement la péninsule ibérique, la Sicile, la Turquie, la Grèce. L'art du déplacement prend des formes diverses : à pied, en chariot ou en bateau à voile. Parfois le bivouac avec des ânes. Il existe deux bases sédentaires qui permettent de prendre refuge : l'une arboricole dans une île grecque à Chios, l'autre se veut plus artisanale, à la Médina d'Azou dans l'Atlas marocain. Pas d'année scolaire organisée en trimestres mais le rythme saisonnier des travaux et des jours.

Le financement est double : la coopérative de parents permet de s'enquérir de la grande majorité de l'équipement, nécessaire à la bonne tenue du voyage ; pour se nourrir gaiement, les gambades aux mille pattes s'emploient quelques jours par mois à des travaux saisonniers. Chaque gosse doit trouver place et utilité dans l'équipage autant que dans le labour collectif. Modèle organique et jouissif de l'existence humaine tournée vers une vie de loisirs nobles et désintéressés, héritière de la *σχολή* aristotélicienne.

Comment l'école en bateau, qui prend racine et ravitaillement sur la terre ferme, relève-t-elle d'une éducation intégrale au sens où l'entendent Pierre-Joseph Proudhon<sup>346</sup>, Francisco Ferrer ou encore Sébastien Faure, par l'expérience de la Ruche qu'il propose à Rambouillet au début du XX<sup>ème</sup> siècle ? Comment penser une éducation intégrale par le voyage qui conjugue les différentes dimensions de l'être humain, en son unité ontologique fondamentale – à la fois voyage physique, voyage intellectuel et voyage spirituel ?

---

<sup>346</sup> Pierre-Joseph Proudhon, « L'éducation polytechnique », texte publié par Normand Baillargeon dans son livre *Education et liberté*, instinct de liberté, LUX, août 2005 : l'éducation est « la concentration dans l'âme du jeune homme des rayons qui partent de tous les points de la collectivité » (création des mœurs). « La science est mauvaise à la religion et à l'ordre ». Cf. Blaise Pascal : « je ne trouve pas bon pour la foi, qu'on approfondisse le système de Copernic ». Pour Proudhon, le respect est l'égalité de considération : « la dépravation de l'enfant est le gage de la servilité de l'adulte ». La liberté de l'enfant prélude à l'émancipation de l'adulte.





## Sixième chapitre

### VI. Education intégrale et unité trilogique du voyage

*« Le monde est un livre et ceux qui ne voyagent pas,  
ne lisent qu'une page »*

Augustin d'Hippone

## 1) Une polytechnie des apprentissages

Tirons toutes les conséquences des écoles en bateau pour montrer en quoi elles participent d'une éducation complète de la subjectivité gambade. Elles s'appuient sur sept formes de mixité. D'abord la complémentarité **-I-** des sexes : filles et garçons partagent un même espace communautaire (le navire) parfois même la même cabine, ils travaillent main dans la main sans distinguer les tâches qui incomberaient spécifiquement aux unes et aux autres à raison de leur genre. Cette mixité fondamentale se double de l'entrelacs générationnel **-II-** celui des âges de la vie : petits et grands sont mêlés, profitant de la solidarité entre les David futés qui, jamais à court d'idées, se faufilent partout avec hardiesse ; et les Goliath qui ont l'expérience de la vie et la force de lui faire front.

Cette unité s'incarne alors dans le chiasme entre **-III-** la théorie et la pratique : telles deux sœurs, elles s'éclairent et se nourrissent l'une l'autre. La *praxis* engage une instanciation, en situation particulière, de la théorie générale, mais elle la met en confrontation avec la singularité du réel : la pratique teste, vérifie, nuance, rectifie, corrobore ou réfute la théorie. L'on écoute les conseils de ceux qui savent, d'expérience ou pour avoir appris d'un maître, mais en les mettant directement en acte : il n'y a école de vie que de la vie même. Et non dans l'obéissance aux consignes et aux autorités.<sup>347</sup>

### De la main au cerveau : les ouvriers de la science

Par voie de conséquence, il n'y a nulle différence de nature entre **-IV-** l'apprentissage intellectuel et manuel, remettant en cause la dualité ontologique du corporel et du spirituel. Apprendre collectivement en bateau, c'est procéder de la main au cerveau : partir par l'induction, de la manipulation des éléments, celle du bricoleur fou et acharné, à la formulation de théories scientifiques. Or cette expérimentation même est pensée, intellectuellement

---

<sup>347</sup> Cf. Mikhaïl Bakounine, « Les endormeurs, l'instruction intégrale », texte publié par Normand Baillargeon dans son livre *Education et liberté*, instinct de liberté, LUX, août 2005 : « La jeunesse est irrespectueuse, elle méprise instinctivement la tradition et le principe de l'autorité. Là est la force et son salut. ». Or actuellement, « il sort de l'université un doctrinaire achevé, plein de respect pour lui-même et de mépris pour la canaille populaire ». Les sciences dures possèdent un caractère démocratique – par le bon sens de chacun et l'expérimentation – alors que les sciences idéales sont autoritaires et aristocratiques. « La théologie est la science du mensonge divin. ». « L'instruction est la mesure du degré de liberté de prospérité et d'humanité ».

préparée, et même lucidement suscitée. Le maniement matériel suppose des apprentissages formels qui lui donnent toute sa portée théorique et pratique.<sup>348</sup>

Gouverner tel bateau, c'est par exemple faire preuve d'un équilibre certain, comprendre le fonctionnement global du navire pour être en mesure de le réparer localement en cas de panne, la main dans le cambouis. Partant, la question du sens des apprentissages ne se pose pas : contrairement à l'école où l'enfant répond à la question « quel est l'âge du Capitaine ? » parce que toute consigne appelle une réponse, fût-elle absurde ou impossible, ce que l'on apprend en voyage prend sa signification concrète à mesure des obstacles rencontrés, son utilité se manifeste à même l'usage. Les gambades font figures de savanturiers, ils matérialisent, pour reproduire l'expression novatrice de Kropotkine, les petits « ouvriers de la science ».<sup>349</sup>

L'épistémologie alternative des voyagenèses fait apparaître des points d'arrêt, des ruptures, des puits, des cheminées d'accélération foudroyante, des lacunes et des déchirures. Dans ses *Eclaircissements*, Michel Serres file la métaphore « d'un temps qui se plie et qui se tord tel un mouchoir chiffonné au fond d'une poche » faisant rupture avec la linéarité du temps social.<sup>350</sup> L'histoire des sciences et de la connaissance relève d'un même voyage, avec ses irrégularités, ses crises (au sens de Thomas Kuhn), ses périodes creuses, ses turbulences et ses effondrements. En voyage, même perdu l'on avance toujours, jamais de recul ni de retour qui ne soit nouveau détour, fort d'un enrichissement gnoséologique. Penser ensemble, dans cette épistémologie, l'affect et l'intellect -V- c'est mettre en lumière une parenté originale : « le lien irréductible entre émotion et raison, et, par-dessus tout le rôle de l'inhibition dans la rectification des erreurs. [ils] apparaissent très proches du thème principal de *La philosophie du non* », celle de Gaston Bachelard.<sup>351</sup>

Le non nomme la remise en cause, parfois soudaine mais plus souvent progressive, d'une préconception se heurtant à un obstacle – épistémologique – et qui cesse, sinon d'exister, du

---

<sup>348</sup> *Ibid.* L'instruction intégrale concilie l'intellect et le manuel, car « loin de se nuire mutuellement, chacune doit s'appuyer, élargir et renforcer l'autre. Actuellement, l'état d'héritage est contre le mérite, c'est-à-dire le fait « que tout individu est le fils de ses œuvres ». Il y a non identité mais égalité des valeurs. On distingue dans l'instruction une partie générale, obligatoire pour tous les enfants, puis une partie spéciale, selon le goût et les dispositions naturelles, et qui repose sur un choix en connaissance de cause. A cela s'ajoute un enseignement pratique qui consiste en l'acquisition d'une morale laïque basée sur les expériences personnelles.

<sup>349</sup> Pierre Kropotkine, « Travail manuel et intellectuel », texte publié par Normand Baillargeon dans son livre intitulé *Education et liberté*, instinct de liberté, LUX, août 2005.

<sup>350</sup> Michel Serres, *Eclaircissements*, Paris, François Bourin, 1992.

<sup>351</sup> Dominique Lecourt, *Humain, posthumain*, Paris, PUF, 2003, pages 122-123. Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, PUF, 2002 (édition originale : 1940).

moins de s'imposer au sujet et à sa conscience, dans son rapport gnoséologique avec la totalité qui l'entoure. Par exemple en astronomie, la préconception géocentriste selon laquelle le soleil tournerait autour de la Terre, se heurte aux observations de Copernic, lui-même condamné par Luther. Le « non » fait rupture en ce qu'il engage la transformation d'une subjectivité connaissante, c'est-à-dire son épistémologie du monde.

L'éducation intégrale procède de l'indistinction **-VI-** entre ce qui relève de la connaissance, entendue comme l'ensemble des savoirs humains, et de la compétence, laquelle renvoie à l'usage de savoir-faire plus spécialisés : la *mathématis universalis* et la physique classique, en tant que pratiquées à même la navigation ou la plongée, se conjuguent aux jeux de langage et à l'histoire qui se raconte au cours de l'odyssée maritime.<sup>352</sup> La botanique également se mêle à la « géo » sous ses trois latitudes : géométrique, géologique et géographique. L'espagnol, l'arabe ou l'anglais, la langue qu'on apprend acquiert tout son sens : par les voyages, la source de son apprentissage se confond avec sa finalité pratique. Savoir une langue, c'est en connaître les raffinements, en faire usage lors de conversations ou savoir demander secours.

L'évaluation, qu'elle soit celle des connaissances ou des compétences, ne dépend nullement d'un barème *a priori* : comme dans l'*Emile* de Rousseau, la réussite ou l'échec s'atteste au contact de la nature elle-même, qui ne fait preuve d'aucun favoritisme. Jamais en outre, une « compétence » n'est définitivement acquise, contrairement à ce que prévoient les grilles d'évaluation scolaire, fondamentalement réductrices. En voyage, la maîtrise d'un voilier peut être avérée dans telle situation, fragile dans telle autre : l'on ne « possède » pas de connaissances, par exemple le mouvement des marées, ni de compétences, comme celle de savoir naviguer, au sens d'un capital que l'on détiendrait. L'éducation par le voyage en est l'actualisation indéfinie : être en périple, c'est être « en cours d'acquisition », par des occurrences maintes et variées, de théories pratiques qui toujours s'affûtent.

De là découle la connivence intrinsèque **-VII-** entre l'instruction encyclopédique du monde et la formation professionnelle. L'éducation par le voyage en mer suppose une polytechnie des apprentissages où l'on ne sépare plus les élèves en classes, les personnels en statuts, les

---

<sup>352</sup> Cf. Paul Robin, « L'éducation intégrale », texte publié par Normand Baillargeon dans son livre intitulé *Education et liberté*, instinct de liberté, LUX, août 2005. Il convient d'organiser de petits *muséums*, des réunions libres, des dissections, les mathématiques sont basées sur des faits concrets pour faire naître l'intérêt. Savoirs se mêlent aux savoir-faire. La confiance spontanée doit remplacer l'obéissance passive : « tu es libre, fais ce que tu voudras ».

exercices du corps de la gymnastique de l'esprit, le caractère désintéressé de l'esthète qui contemple l'aurore et le stagiaire qui se forge à un métier utile, ni les connaissances humaines en disciplines, au double sens de matières scolaires – *disciplinae* – et d'espaces disciplinaires, qui relèvent de deux actions complémentaires : « surveiller et punir ». Promiscuité sexuelle et intellectuelle, l'école en bateau est espace insolite d'unité sous un triple rapport : l'on y trouve une fraternité humaine, un monisme ontologique (pas de dualité entre le corps et la pensée), l'unité encyclopédique du monde à connaître et à transformer. L'apprentissage intégral trouve sa source dans le modèle de la *παιδεία* platonicienne, laquelle déroge à toute réduction programmatique ou curriculaire.

## 2) *Enkuklios paideia* et voyagenèse intellectuelle

Dans cette optique, celle de l'éducation intégrale, se joue la complémentarité ontologique du voyage physique et du voyage de l'esprit. Platon, au livre VII de la *République*, montre que les études, ou arts libéraux, prennent forme circulaire, *κύκλος*, elles culminent en cycles d'apprentissage que l'on retrouve, aujourd'hui, de l'école maternelle (cycle 1) jusqu'au cycle terminal qui s'achève par l'examen du baccalauréat puis l'obtention du grade de bachelier – lequel vient du vocabulaire médiéval : « bas-chevalier » au XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècle, à mi-chemin entre l'écuyer en initiation et l'adoubement du chevalier.<sup>353</sup>

<sup>353</sup> Cf. Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, chapitre XI, « L'enseignement à la faculté des arts. Les grades, les cours d'études », Paris, PUF, 5 février 2014 : « De même que le candidat au doctorat affirmait sa prise de possession de la maîtrise en enseignant, le jeune étudiant qui avait terminé la première partie de ses études affirmait son aptitude à aborder la seconde partie de sa carrière académique, en soutenant une dispute publique que l'on appelait détermination, du mot *determinare*, qui signifie poser des thèses. La détermination, qui n'était d'abord qu'un usage facultatif, devint peu à peu obligatoire ; elle fut exigée des candidats à la licence et, en même temps, on prit l'habitude de la faire précéder d'un examen qui permettait d'éliminer de la dispute solennelle et publique les incapables. La détermination devint donc un troisième grade. Mais, d'un autre côté, on appelait dans les différents métiers bacheliers les jeunes gens qui, tout en étant en état d'exercer le métier qu'ils avaient appris, n'étaient pourtant pas encore maîtres jurés. De même, dans la langue de la féodalité, on appliqua le mot à un jeune gentilhomme qui, n'étant pas en état de lever bannière, marchait sous celle d'autrui ; c'était un rang intermédiaire entre le chevalier et l'écuyer ; si bien que, fort à tort d'ailleurs, on a proposé de faire dériver bachelier de bas chevalier. Or, nous ne savons trop à quel moment, au XV<sup>e</sup> siècle d'après Thurot, on appliqua cette expression, déjà usitée et dans les corps de métiers et dans la corporation de la chevalerie, au déterminant qui, lui aussi, occupait une situation intermédiaire entre l'écolier et le maître. De là vint, un barbarisme aidant, l'expression de baccalauréat (*bacchalaratus*, transformé en *bacca laurea*). »

## Voyage et culture

Mais ce cheminement par cycles appelle une vision d'ensemble, *σύννοψιν* (*République*, VII, 537c2) qui leur confère une unité véritable ; celle-ci s'origine dans la finalité commune de ces matières intellectuelles dans ce qu'elles ont d'irréductible pour la formation des esprits. Platon est semble-t-il le premier philosophe à introduire « l'idée de parenté profonde des sciences »<sup>354</sup>, cette vision synthétique de la connaissance et du monde qui consiste pour le *διδάσκαλος* à présenter aux élèves « dans leur coordination les sciences qui leur ont été enseignées pêle-mêle dans leur enfance, afin qu'ils embrassent d'un coup d'œil à la fois les rapports que les sciences ont entre elles, et la nature de l'être » (537c), au-delà des frontières dressées entre les disciplines. Précisons d'ailleurs, à titre historique, qu'à l'époque de l'Académie, les élèves étaient conduits chez différents professeurs – le pédotribe (*ὁ παιδοτρίβης*) pour la gymnastique, puis tel ou tel rhéteur, enfin tel philosophe de telle ou telle école philosophique – sans que l'unité d'un horizon de culture ne vienne conférer de cohérence intellectuelle aux différentes matières enseignées.<sup>355</sup>

Cette exigence trouvera approfondissement chez Vitruve au I<sup>er</sup> siècle avant l'ère chrétienne, dans son *De Architectura*, I, 1-3 : « les sujets de toutes ces sciences (*disciplinae*) sont liés ensemble par une étroite communauté : car l'*enkuklios paideia* est formée de tous ces membres comme un corps unique ». L'*εγκύκλιος παιδεία* désignerait alors une forme de culture complète, c'est-à-dire la culture générale au sens le plus noble de ce terme. Parmi les élèves de l'enseignement par cycles se trouve Julien, apôtre du platonisme ; il fait part dans *Heracleium cynicum* (235 c-d) de cette formation qu'il a reçue : « je jouis néanmoins d'une éducation véritable, n'ayant pas pris la route qui propose un raccourci... mais celle qui chemine en cercle », *κύκλος* ; lequel permet d'embrasser la totalité ouverte du savoir dans l'unité d'un cheminement en zigzag, traversant un univers disponible à l'exploration. La culture, synonyme d'éducation, *παιδεία*, prend la densité d'un voyage à la fois intellectuel, philosophique et physique. Thalès de Milet et Platon d'Athènes eux-mêmes sont des voyageurs émérites : le premier se rend en Egypte où invité par le roi Amasis, il a l'intuition du théorème des trois rapports, grâce à l'ombre projetée par la Pyramide de Khéops. Concernant Platon, Diogène

<sup>354</sup> Nous empruntons cette expression à Lisetraut Hadot, dans son livre : *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Vrin, Paris, 2006), au début du chapitre consacré à la notion d'*εγκύκλιος παιδεία*.

<sup>355</sup> Se référer à la deuxième partie du livre d'Henri-Iréné Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, tome I, Paris, Seuil, 1981, « Tableau de l'éducation classique à l'époque hellénistique », à partir de la page 145.

Laërce témoigne dans son œuvre maîtresse *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre III, 6 :

À l'âge de vingt-huit ans, selon Hermodore, il s'en alla à Mégare, chez Euclide, accompagné de quelques autres élèves de Socrate, mort à l'époque. Puis il va à Cyrène, auprès de Théodore le mathématicien, et de chez lui en Italie, chez Philolaos et Eurytos, deux pythagoriciens, puis en Égypte chez les prophètes. Par la suite, il alla en Égypte chez les prêtres du haut clergé.

Et c'est au cours de son premier voyage en Sicile que Platon approfondit, vers 388-387 avant l'ère chrétienne, l'opposition entre l'âme et le corps, sa connaissance des nombres et l'idéal aristocratique du philosophe-roi.<sup>356</sup>

Le désir de s'instruire le poussa à voyager. Vers 390, il se rendit en Égypte, emmenant une cargaison d'huile pour payer son voyage. Il y vit des arts et de coutumes qui n'avaient pas varié depuis des milliers d'années. C'est peut-être au spectacle de cette civilisation fidèle aux antiques traditions qu'il en vint à penser que les hommes peuvent être heureux en demeurant attachés à une forme immuable de vie, que la musique et la poésie n'ont pas besoin de créations nouvelles, qu'il suffit de trouver la meilleure constitution et qu'on peut forcer les peuples à s'y tenir.<sup>357</sup>

### La compénétration des voyages

Avec Platon, il faut penser la compénétration du voyage à travers le monde et du voyage de la connaissance qui en procède. L'éducation par le voyage permet de se forger non seulement un sens du détail mais aussi une vision d'ensemble, *σύνοψιν*, en reliant les différents aspects d'un périple, du recueillement empirique des impressions sensibles aux rencontres effectives, jusqu'à sa mise en récit. Education intégrale en ce sens qu'elle n'oublie aucune dimension de l'être : elle en conjoint les émotions, les pensées, le corps propre, les sentiments, la socialisation, enfin l'instruction.

Investie d'une portée à la fois politique, morale et scientifique, elle opère le développement le plus harmonieux de toutes les facultés humaines considérées dans leur rapport de réciprocité.

<sup>356</sup> Cf. Bernard Mathieu, « Le voyage de Platon en Égypte », dans les *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, 71, 1987, pp. 153-167.

<sup>357</sup> Platon, *Phédon*, « Notice d'Emile Chambry », Bibliothèque électronique de Québec, Collection Philosophie, pages 9-10.

L'éducation par le voyage permet en avant-dernier lieu de prendre la juste mesure de notre pouvoir sur le monde et sur nous-mêmes. Confrontés à la bonne fortune, aux vicissitudes des rencontres heureuses et dangereuses, aux décisions à prendre pour nous sortir de là, nous, voyageurs, visons à accroître la maîtrise de la contingence en apprenant à distinguer ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῶν, ce sur quoi nous avons pouvoir d'agir, et ce qui n'est pas de notre fait.

L'exploration du monde possède donc une puissance théorique qui induit une formation pratique : il s'agit pour nous autres étudiants non de gambader frénétiquement la Nature vivante, mais, pour reprendre l'élégante expression de Bernard Jolibert commentant Platon, de « faire un cosmos de notre vie ». <sup>358</sup>

### 3) Le pèlerinage à la Mecque ou l'éducation par le voyage spirituel

« Voyager vous laisse d'abord sans voix, avant de vous transformer en conteur » (Ibn Battûta).

Nous aimerions étudier cette complémentarité (voyage physique/voyage spirituel) par le prisme du pèlerinage d'Ibn Battûta, ابن بطوطة, au début du XIV<sup>ème</sup> siècle ; le voyageur de l'islam parcourt la totalité des pays islamiques de son époque, du Mali à Sumatra et du Kenya aux steppes russes. Méthodologiquement il s'agit de proposer, en la croisant avec les trois modèles de gambade rencontrés jusqu'ici, une vision profondément non occidentale, non antique, non moderne et non contemporaine, appuyée sur une conception unifiée de l'islam médiéval. En arabe littéraire, voyage et récit de voyage sont désignés par un seul et même mot : le *rihla*, رحلة. Ce récit constitue un ensemble étayé d'observations de nature géographique, religieuse mais aussi (dirait-on non sans anachronisme) ethnologique, en tant qu'il dépeint les

<sup>358</sup> Bernard Jolibert, *Platon, l'ascèse éducative et l'intérêt de l'âme*, Editions l'Harmattan, 1994.



mœurs et coutumes des villes traversées avec une précision telle que l'historien peut y prendre, à la lecture, la pleine mesure de la vie médiévale en pays arabes, au XIV<sup>ème</sup> siècle.<sup>359</sup>

Avec grand sens du détail, Ibn Battûta décrit plus qu'il ne questionne en profondeur ce qu'il voit, par exemple la fête du *mahmil* (tome I, page 110)<sup>360</sup>, l'institution d'un Akhiya (tome II, page 260), les funérailles de Sinope (tome II, page 159-163), les veuves qui se font brûler en Inde (tome II, page 286). Si bien que le récit prend valeur de témoignage offert à ses contemporains : les voyages d'Ibn Battûta sont racontés dans الأماصار غرائب في النظر تدفة (littéralement, « Un cadeau pour ceux qui contemplant les splendeurs des villes et les merveilles des voyages »). Le Marco Polo de l'islam, de son nom complet *Abu Abdallah Muhammad Ibn Abdallah al-Lawati at-Tanji Ibn Battûta*, dépeint le mode de vie des peuples musulmans du Maroc et de l'Espagne à l'ouest jusqu'à la Chine à l'est et des steppes d'Asie centrale au nord jusqu'à l'Afrique subsaharienne au Sud, y décrivant la totalité des pouvoirs qui gouvernent le monde de l'islam médiéval.

Sa qualité de voyageur transgresse son époque. Le témoignage le plus percutant, sur le plan des mœurs, est celui des femmes turques au début du tome II. Pourquoi le plus percutant ? Parce qu'il suscite l'étonnement même de son auteur ; l'unité du monde islamique se conquiert par la confrontation à la pluralité de ses coutumes, fussent-elles les plus libérales :

Je fus témoin, dans cette contrée, d'une chose remarquable, c'est-à-dire de la considération dont les femmes jouissent chez les Turcs ; elles y tiennent, en effet, un rang plus élevé que celui des hommes. Quant aux femmes des émirs, la première fois que j'en vis une, ce fut lorsque je sortis de Kiram. J'aperçus alors la princesse, femme de l'émir Salthiyah, dans son chariot. Toute la voiture était recouverte de drap bleu d'un grand prix ; les fenêtres et les portes du pavillon étaient ouvertes. Devant la princesse se tenaient quatre jeunes filles, d'une exquise beauté et merveilleusement vêtues. Par-derrrière venaient plusieurs autres chariots, où se trouvaient les jeunes filles qui la servaient. Lorsqu'elle approcha de la station de l'émir, elle descendit de l'*arabah* ; environ trente jeunes filles descendirent aussi, pour soulever les pans de sa robe. Ses vêtements étaient pourvus de boutons ; chaque jeune fille en prenait une ; elles soulevaient ainsi les pans de tous côtés, et de cette manière la *khâtoûn* marchait avec majesté. Lorsqu'elle fut arrivée près de l'émir, il se leva devant elle, lui donna le salut et la fit asseoir à son côté, les jeunes esclaves entourant leur maîtresse. On apporta des outres de *kimizz*, ou lait de cavale. Elle en versa dans

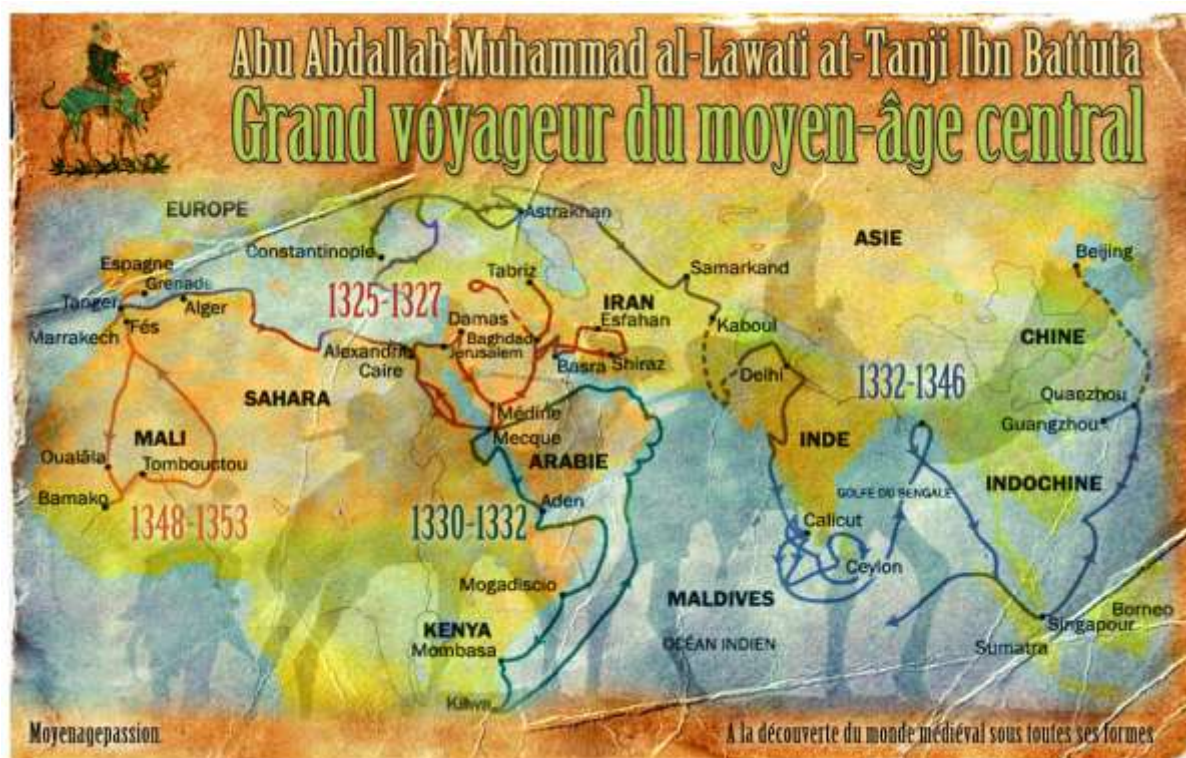
<sup>359</sup> Cf. Ernest Renan, *L'Avenir de la science*, 1890, p. 471 : « au Moyen âge (...) les foires, les réunions d'affaires (...) sont des fêtes religieuses ; les voyages sont des pèlerinages ; les guerres sont des croisades ».

<sup>360</sup> Ibn Battûta, *Voyages*, tome I, « De l'Afrique du nord à la Mecque », Introduction de Stéphane Yérasimos, Paris, Collection FM/La Découverte, 1982, page 110 : « C'est le jour où l'on promène le *mahmil*, ce qui attire un grand concours d'assistants. Voici la manière dont ils le célèbrent : les quatre *kâdhis* suprêmes, l'intendant du fisc et le lieutenant de police, officiers que nous avons déjà tous mentionnés, montent à cheval, accompagnés des plus savants jurisconsultes, des syndics des chefs de corporation et des grands de l'empire. Ils se rendent tous ensemble à la porte du château, où réside Almélîc annâcir. On fait sortir à leur rencontre le *mahmil*, porté sur un chameau, et précédé de l'émir désigné pour faire cette année-là le voyage du *Hidjâz* ».

une coupe, s'assit sur ses genoux devant l'émir, et la lui présenta. Lorsqu'il eut bu, elle fit boire son beau-frère, et l'émir la fit boire à son tour. On servit des aliments, la princesse en mangea avec l'émir, il lui donna un vêtement et elle s'en retourna.

C'est de cette manière que sont traitées les femmes des émirs, et nous parlerons ci-après des femmes du roi. Quant à celles des trafiquants et des petits marchands, je les ai vues aussi. L'une de celles-ci sera, par exemple, dans un chariot traîné par des chevaux. Près d'elle se trouveront trois ou quatre jeunes filles, portant les pans de sa robe, et sur sa tête sera un *boghtâk*, c'est-à-dire un *âkroûf*, incrusté de bijoux et garni, à son extrémité supérieure, de plumes de paons. Les fenêtres de la tente du chariot seront ouvertes, et l'on verra la figure de cette femme ; car les femmes des Turcs ne sont pas voilées.<sup>361</sup>

Comment Ibn Battûta parvient-il à conjoindre l'hétérodoxie des coutumes turques, qui renversent la hiérarchie traditionnelle des mâles sur les femmes, lesquelles tiennent « un rang plus élevé que celui des hommes », avec la fidélité inconditionnelle et le respect littéral du *Coran* ? Débutons notre étude par la carte des voyages d'Ibn Battûta, qui permet d'entretenir un rapport visuel et global à l'égard de ses pèlerinages, trois décennies durant.



Carte des voyages d'Ibn Battûta au cours du XIV<sup>ème</sup> siècle<sup>362</sup>

<sup>361</sup> Ibn Battûta, *Voyages*, tome II, collection FM, La Découverte, Paris, 1982, page 110.

<sup>362</sup> Cf. le site internet [www.moyenagepassion.com](http://www.moyenagepassion.com) retrace et croise les récits des différents pèlerins du monde

## L'unification d'un monde

Les trente années de pérégrinations à travers un monde islamique déchiré, morcelé, convergent vers un but unique : « elles sont la preuve que la communauté islamique existe et qu'à travers sa pratique religieuse et sociale, à travers sa solidarité, et malgré ses divisions apparentes, elle reste une et indivisible. Le "voyageur de l'islam" est donc avant tout le témoin unique de l'unité de l'islam ». <sup>363</sup> Comme dans la *République* de Platon, la force de la cité se révèle dans son unité politique (en arabe وحدة) et sa cohésion qui est aussi sa cohérence. La quête du voyageur est double, relevant d'une unification intérieure, spirituelle ; et d'une unification du monde islamique, spirituelle aussi, mais plus globalement politique et scientifique.

Quittant Damas le 1<sup>er</sup> septembre 1326 avec la caravane du pèlerinage, Ibn Battûta s'achemine vers le but de son premier voyage : les lieux saints du Hedjaz, La Mecque et Medina. La caravane, قافلة, désigne une petite ville mobile tirée par les chameaux. Couplée à la marche, c'est le moyen de transport privilégié des pèlerins, حجاج : s'y joue une forme de lenteur relative, permettant une disponibilité propice à la rencontre et une socialisation entre pèlerins, à faible effectif en comparaison à l'équipage d'une Galère.

Le voyage du pèlerin, *hajj*, حَجَّ ou ou *hijja*, حِجَّة « (aller vers) pèlerinage », qui constitue le cinquième pilier de l'islam, s'inscrit alors dans le contexte politico-religieux du *dâr-al-islam* دار الإسلام au XIV<sup>ème</sup> siècle. Il s'origine dans ce que l'on nomme, en arabe, نية *nīya* à la fois projet et volonté qui émane des aspirants pèlerins, il s'agit d'une solide préparation autant corporelle que religieuse, antérieure à tout départ. Ou plutôt, il est le véritable départ en soi-même et partant, vers la perfection divine. Au cours de l'en-voyage, l'effort se mêle à la course qui elle-même concourt à la recherche géographique et spirituelle : سعي *sa'ī* désigne à la fois le processus d'investigation, de tension liée à l'effort et à la course. L'éducation par le voyage arabe n'est, en conséquence, pas du tout une déprise ou un affranchissement, au contraire du gambade che guévrien ; elle possède sous un premier rapport (**I.**) une profonde et inestimable valeur commémorative, ancrée dans la Tradition, celle de l'islam d'avant la division, c'est-à-dire antérieure à la mort du Prophète Muhammad en 632 du calendrier chrétien. C'est là le cœur du voyage pacifié d'Ibn Battûta, musulman sunnite, malikite et maghrébin ; considéré comme

---

médiéval.

<sup>363</sup> Ibn Battûta, *Voyages, op. cit.*, tome I, page 5.

mission religieuse, le voyage permet de relier, *religare* les fidèles dispersés depuis le départ vers l'autre monde du Prophète Muhammad à Medina, fondateur d'une communauté qui forme le noyau d'un empire.

Or, au XIV<sup>ème</sup> siècle, une difficulté vient secouer le monde musulman :

L'arrivée des Mongols, shamanistes à leurs débuts, bouddhistes par la suite, qui conquièrent Bagdad et foulent le dernier calife aux pieds de leurs chevaux. L'islam traverse une crise majeure avec les croisés en Syrie et en Palestine et les Mongols à Damas et aux portes de Jérusalem. Il est sauvé dans un premier temps par les Mameluks Égypte qui arrêtent les Mongols en 1260, et la capacité d'assimilation de la société islamique fait progressivement le reste par la suite.<sup>364</sup>

L'urgence d'unification politique répond à une exigence de survie collective.

En conséquence, l'on voyage en pèlerin, non dans un nouveau monde, mais dans des lieux de mémoire, de sorte que le pèlerinage est moins départ d'un espace que l'on quitte, que retour à une origine à la fois individuelle et collective. La sienne propre, celle de la communauté de l'islam, dans le sillage du Prophète, en reproduisant avec la plus grande fidélité l'exemple de son pèlerinage à la Mecque. La destination nomme un recommencement, l'arrivée désigne le point de départ de l'Histoire, celle de l'islam. Dans le premier tome des *Voyages*, Ibn Battûta y réfère explicitement :

On lit dans la tradition véridique que le Prophète de Dieu arriva, lors de son voyage nocturne [le fameux voyage nocturne qui a conduit Muhammad de La Mecque à Jérusalem ; et de là aux cieux], au Lotus placé à l'extrême limite du Paradis, et qu'il vit sortir de ses racines quatre fleuves, dont deux jaillissaient à l'extérieur et deux restaient à l'intérieur.<sup>365</sup>

Le voyage arabe des pèlerins s'inscrit dans les pas du voyage nocturne, *isrâ'* إسرائ' venant du verbe *سرى* [*sara'a*], « voyager la nuit », le voyage des origines, qui amena Muhammad jusqu'à « la Mosquée la plus éloignée », *al-Masjid al-Aqsa*, identifiée avec Jérusalem, donnant lieu à

<sup>364</sup> *Ibid.*, tome I, page 16.

<sup>365</sup> Ibn Battûta, *Voyages, op. cit.*, tome I, « De l'Afrique du nord à la Mecque », page 101. Cf. Abou Horâïrah s'exprime ainsi : « L'envoyé de Dieu dit : "Lorsque l'ange Gabriel me fit faire le voyage nocturne à Jérusalem, nous passâmes au-dessus du tombeau d'Abraham, et il me dit : "Descends, et fais une prière de deux rec'ahs, car ici se trouve le sépulcre de ton père Abraham." Puis nous traversâmes Baït Lahm, et il dit aussi : "Descends, fais une prière de deux rec'ah, car ici a été engendré ton frère Jésus." Il m'a amené ensuite sur le rocher". » (*Ibid.*, tome I, page 123). Dans les récits d'Ibn Battûta, les citations enchâssées sont fort nombreuses. La référence est une forme de révérence.

son « ascension », *mi'radj* au ciel. L'éloignement géographique se double d'un éloignement vertical : l'ascension graduelle, معراج.

La destination véritable du voyage du pèlerin n'est pas humaine, c'est le Ciel dont précisément il procède, le voyage marque le chemin de vie vers ce qui religieusement lui prête sens : les cieux, en tant qu'ils métaphorisent, au-delà de la vie humaine, la porte même du Paradis. Tout voyage vise la rencontre de l'Autre, non l'autre culture, celle des infidèles, mais la rencontre de son altérité spirituelle, en suivant le chemin du Prophète : c'est alors se rapprocher de Dieu, altérité absolue. Le voyage est école d'observation, dirigée non vers le foisonnement empirique du monde, mais en soi-même, tout en restant attentif aux Signes que Dieu envoie en la solitude des déserts et au sommet de ses collines :

Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée dont nous avons béni l'enceinte, et ceci pour lui montrer certains de nos Signes. Dieu est celui qui entend et qui voit parfaitement.<sup>366</sup>

Un verset du *Coran* fait référence à l'appel des fidèles à partir et converger, verbe qui a la même racine que conversion, vers une commune destination : « fais aux gens une annonce pour le *Hajj* [pèlerinage]. Ils viendront vers toi, à pied, et aussi sur toute monture, venant de tout chemin éloigné ». <sup>367</sup>

L'unification par le voyage se réalise par l'unicité d'une destination vers laquelle, « venant de tout chemin éloigné » tous les fidèles accourent, La Mecque (géographiquement) et Dieu (spirituellement). Le voyage qualifie la condition humaine en tant qu'embarquée dans la vie ici bas, qui a valeur de transition : l'homme est en son corps comme en transit, vers sa condition véritable. Le prophète Muhammad dit un jour à Abdullâh ibn Omar, sur le mode impératif :

. سد بيل عاب ر أو غريب كأذك الذذ ياف ي كن

« Sois en ce monde comme si tu étais un étranger. Ou un voyageur, de passage » (al-Bukhârî, 6053). Le fidèle vient de l'au-delà, qui est son lieu originel et son aspiration au retour. Sa vie parcourt une série d'escales ou épreuves, en une Terre fondamentalement étrangère. Tout se passe comme si les fils de Dieu quittaient leur Père pour se rendre dignes, en affrontant les périls du monde humain, de sa gloire et de son amour, c'est-à-dire d'un retour glorieux, en la

<sup>366</sup> *Coran*, XVII, 1, traduction D. Masson.

<sup>367</sup> *Coran*, Sourate 22, *Al-hajj*, Verset 27.

cit e céleste, auprès de sa toute-puissance. Le voyage en terre humaine possède la dimension méritoire d'un détour : terre d'étrangeté par rapport au Ciel qui est terre natale véritable. Voyager en pèlerin, c'est conquérir sa valeur aux yeux du Père. Ainsi le pèlerinage est-il métaphore de la vie humaine, fondamentalement circulaire, la quête de l'Origine :

عَدَهُ، اللَّهُمَّ طَوْعًا بُسَفَرْنَا هَذَا وَاللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ فِي سَفَرِنَا هَذَا الْبِرَّ وَالتَّقْوَى، وَمِنَ الْعَمَلِ مَا تَرْضَى، اللَّهُمَّ هَوِّنْ عَلَيْنَا  
لِمُنْقَلَبِ فِي الْمُنْظَرِ، وَسَوْءِ أَنْتَ الصَّاحِبُ فِي السَّفَرِ، وَالْخَلِيفَةُ فِي الْأَهْلِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ، وَكَآبَةِ  
الْمَالِ وَالْأَهْلِ

Dans la sourate 96 du *Coran* intitulée « Du voyage », verset 207, les fidèles implorent :

  Seigneur ! Nous Te demandons dans ce voyage la bonté pieuse, la crainte ainsi que tout acte qui procurera Ta satisfaction.   Seigneur ! Tranquillise-nous dans ce voyage et diminue-nous-en la distance.   Seigneur ! Tu es le compagnon de voyage et le remplaçant dans la famille.   Seigneur ! Je me mets sous Ta protection contre les fatigues du voyage, contre tout paysage source de chagrin, et contre tout mal qui nous frapperait, de retour dans nos biens et nos familles.

Le Gouverneur qui accompagne le pèlerin dans le voyage ne saurait relever de la finitude humaine, comme chez Locke ; il s'agit de Dieu lui-même, à la fois destination spirituelle du voyage et infaillible compagnon de route. Capable d'ubiquité, le Père se substitue dans un même temps au père de famille, pour palier l'absence du fidèle parti en pèlerinage. Dieu « compagnon de voyage » enseigne, c'est-à-dire étymologiquement fait signe, des signes que le fidèle doit apprendre à entrevoir et à interpréter au regard de sa foi – les yeux de l'esprit.

Sous un deuxième rapport, l'éducation par le voyage arabe n'est pas seulement la quête d'une Origine qui s'identifie à la destination véritable de l'homme, elle parcourt aussi son élan historique (II.). Le pèlerin voyage, de par la géographie des villes et le peuplement des contrées, dans l'histoire même de l'islam en son processus civilisationnel. Ibn Battûta s'inscrit dans les traces de ses pr ed ecesses illustres, qu'il cite abondamment. Son voyage se calque sur celui du Prophète mais aussi sur les pèlerinages successifs, modèles d'inspiration, dans le mouvement d'une unification non pas seulement géographique de l'islam, mais aussi et fondamentalement historique. Ibn Battûta recopie par exemple les descriptions d'Ibn Jubayr, ce qui à l'époque est pratique courante et reflète moins un plagiat indigne qu'une grande érudition.

Au début du tome I des *Voyages*, le contemporain de Marco Polo cite le cheïkh Abou Abd Allah [qui] dit ce qui suit :

Je sortis de Thandjah, lieu de ma naissance, le jeudi 2 du mois de *redjeb*, le divin et l'unique, de l'année 725, dans l'intention de faire le pèlerinage de La Mecque et de visiter le tombeau du Prophète (Sur lui soient la meilleure prière et le salut !). J'étais seul, sans compagnon avec qui je pusse vivre familièrement, sans caravane dont je pusse faire partie ; mais j'étais poussé par un esprit ferme dans ses résolutions et le désir de visiter ces illustres sanctuaires était caché dans mon sein. Je me déterminai donc à me séparer de mes amis des deux sexes, et j'abandonnai ma demeure comme les oiseaux abandonnent leur nid. Mon père et ma mère étaient encore en vie. Je me résignai douloureusement à me séparer d'eux, et ce fut pour moi comme pour eux, une cause de maladie. J'étais alors âgé de vingt-deux ans.<sup>368</sup>

Témoignage auquel Ibn Battûta rend hommage par ces mots : « Je me mis en route sous le règne du prince des croyants, du défenseur de la religion, qui combat dans la voie de Dieu, et dont la libéralité a fourni matière à des récits transmis par une tradition non interrompue » (*Ibid.*).

Le voyage d'Ibn Battûta s'inscrit dans le prolongement de ses aïeux, il fait route non seulement dans « la voie de Dieu » qui est Voyage véritable, mais aussi dans la voie de ceux qui y ont cheminé : voyage historique, par lequel le pèlerin, s'il est de « passage » dans l'étrangeté de ce monde ici bas, désigne avant tout un passeur, qui fournit « matière à des récits transmis par une tradition non interrompue ». C'est le voyageur et son ombre, parcourant les chemins de crête, pour emprunter une métaphore nietzschéenne, ceux de la Tradition de l'islam, en son unité originelle. Les grands voyageurs qui le précèdent font figures de spectres illustres et honorables compagnons de route dont Ibn Battûta poursuit la voie. Le voyage : à la fois quitter et retrouver une Origine. Partant, le pèlerinage est à l'image de la vie sur terre, un passage qui consiste à quitter la famille, céleste ou humaine, pour apprendre graduellement à s'en rendre digne.

C'est toute la portée du témoignage du « prince des croyants » : Abou Abd Allah. D'une part, celui-ci se sépare de ses « amis des deux sexes », abandonne d'autre part sa réconfortante et confortable « demeure comme les oiseaux abandonnent leur nid » ; il se résigne enfin, fort de ses vingt-deux années de vie, à quitter père et mère, à « douloureusement [se] séparer d'eux, et ce fut pour [lui] comme pour eux, une cause de maladie. » Une maladie éprouvante dont il faut triompher, apprendre à quitter le foyer terrestre comme l'on quitta jadis la cité céleste : le pèlerinage devient la forme d'une transition vers la liberté de l'adulte, qui prend son envol (métaphore de l'oiseau) hors du cocon infantile, pour conquérir la gloire d'un retour. L'exil volontaire du pèlerin reflète l'exil contraint de l'homme charnel, chassé du Paradis céleste.

<sup>368</sup> Ibn Battûta, *Voyages, op. cit.*, tome I, « De l'Afrique du nord à la Mecque », page 60.

### Voyagènese et unité du monde islamique

Le voyage, principalement urbain, se porte davantage sur les grandes institutions de l'islam que sur la splendeur d'un paysage, sauf lorsque celui-ci dit quelque chose de la culture et du mode de vie. L'on sort peu des villes, dont les descriptions sont abondantes. Que de précisions, de subtilités, de relances. Détailler leur fonctionnement intrinsèque, leur grandeur spirituelle, l'hospitalité des gens qui les peuplent, c'est s'en faire le témoin, presque le guide. Alexandrie est décrite dans sa splendeur virginale, « une vierge qui brille avec ses ornements », telle une femme que l'on désire épouser, laquelle « unit les beautés les plus diverses ».

Nous arrivâmes enfin, le premier jour de *djomâda* premier, à la ville d'Alexandrie (Que Dieu veille sur elle !). C'est une place frontière bien gardée et un canton très fréquenté ; un lieu dont la condition est merveilleuse et la construction fort solide. Tu y trouveras tout ce que tu désires, tant sous le rapport de la beauté que sous celui de la force, et les monuments consacrés aux usages mondains et aux exercices du culte. Ses demeures sont considérées et ses qualités sont agréables. Ses édifices réunissent la grandeur à la solidité. Alexandrie est un joyau dont l'éclat est manifeste, et une vierge qui brille avec ses ornements ; elle illumine l'Occident par sa splendeur ; elle réunit les beautés les plus diverses, à cause de sa situation entre l'Orient et le Couchant.<sup>369</sup>

Raconter à ceux qui ne voyagent pas ce qui se trame à Alexandrie, admirer son architecture, c'est montrer ce qu'elle a de sublime, par-delà les opinions reçues, les rumeurs incertaines, ainsi, susciter l'envie d'y effectuer un pèlerinage ou de donner l'hospitalité aux pèlerins qui en proviennent. Il y a une dimension encyclopédique inhérente au récit des *Voyages* d'Ibn Battûta, qui recueille l'état du monde – c'est-à-dire du monde islamique – de son époque en son unité et sa diversité.<sup>370</sup> Par ce truchement, il souligne ce qu'il y a de commun entre chaque ville en insistant par ailleurs sur leurs coutumes spécifiques, d'où les descriptions longues qui en dressent un portrait admiratif des plus fidèles. Prolégomènes au cosmopolitisme kantien, à l'échelle du monde clos de l'islam. Ce qui résiste à l'analyse, c'est la manière dont le voyageur s'engage dans son récit. Peu de mentions de ses fatigues, de ses peurs, de son exaltation ou de

<sup>369</sup> Ibn Battûta, *Voyages, op. cit.*, tome I, « Chapitre 2 - L'Égypte », page 71.

<sup>370</sup> Cf. La dimension économique n'est pas absente non plus : « Je logeai à Téréoudjeh chez un homme pieux, vertueux et jouissant d'une grande considération, que l'on nommait Abd alouahhâb. Le nâzhir Zeïn eddîn Ibn alouâizh me donna un festin d'hospitalité. Il m'interrogea touchant ma ville natale et le chiffre de ses impositions. Je l'informai qu'elles s'élevaient (chaque année) à douze mille dinars d'or environ » (page 85).



son ennui, le jeu des émotions y est absent ; en revanche, tout se passe comme si Ibn Battûta s'incluait dans les descriptions peu ornées, très simples dans l'écriture. Prenons l'exemple de ses mariages :

La fête des sacrifices (10 de *dhou'lhidjdjeh*) nous trouva dans une de nos étapes.<sup>371</sup> Quatre jours après, nous arrivions à Tripoli, où nous fîmes quelque séjour. Je m'étais marié à Sékâfos avec la fille d'un des syndics de corporation de Tunis ; ce fut à Tripoli que je consummai mon mariage. Je quittai cette ville à la fin du mois de moharrem 726, en compagnie de ma femme et d'une troupe de Masmoudites.<sup>372</sup> C'était moi qui portais l'étendard et qui servais de chef à la troupe. Quant à la caravane, elle resta à Tripoli, de peur du froid et de la pluie.

Nous dépassâmes Meslâtah, Mosrâtah et Koçoûr Sort. En ce dernier endroit, des tribus arabes (ou bien une troupe d'Arabes, composée de gens appelés *Djammâz*)<sup>373</sup> voulurent nous attaquer ; mais la providence les écarta et mit obstacle au mal qu'elles prétendaient nous faire. Enfin, nous nous enfonçâmes dans une forêt<sup>374</sup> et, après l'avoir traversée, nous arrivâmes au château de Barsîs l'anachorète, puis à Kobbet Sellâm, où nous rejoignit la caravane, qui était restée à Tripoli. Il survint entre moi et mon beau-père un dissentiment qui m'obligea à me séparer de sa fille ; alors j'épousai la fille d'un *tâlib*<sup>375</sup>, de Fès. Je consummai mon mariage à Kasr Azza'âfiah, et je le célébrai par un repas auquel je retins pendant un jour la caravane tout entière.<sup>376</sup>

Engagé dans la vie locale, Ibn Battûta n'est pas seulement spectateur mais acteur des coutumes : célébration des mariages, séparation sur fond de « dissentiment », relations aux hôtes et aux femmes. Cette unification religieuse – des savoirs, des croyances, des pratiques – s'atteste dans le foisonnement des rencontres, non certes des ouvriers ou des gens humbles, tel Ernesto Guevara qui fraternise avec le genre humain, les oubliés et les lépreux ; mais des personnes d'influence spirituelle et politique au contact desquelles Ibn Battûta joue un office diplomatique. Celui, comme le maître (*einen Kerrn*) chez Kant, d'ambassadeur de la paix entre les territoires de l'islam et leurs gouvernants. L'itinéraire de voyage ne relève pas seulement d'un déplacement physique, il met en coalition les grandes figures et les institutions du monde islamique. Il prend ainsi un caractère fraternel : pour la grande famille de l'islam, il s'agit d'en réunir les frères. La famille autant charnelle que spirituelle prend une importance particulière

<sup>371</sup> 17 novembre 1325 du calendrier chrétien.

<sup>372</sup> Début janvier 1326 du calendrier chrétien.

<sup>373</sup> Apparemment ce mot vient de *djemmaza*, qui désigne des dromadaires légers.

<sup>374</sup> Le mot *ghaba* qualifie un endroit désertique parsemé d'arbres.

<sup>375</sup> Le mot signifie « étudiant » et correspond au Maroc au quatrième échelon de la hiérarchie des juristes.

<sup>376</sup> *Ibid.*, pages 69-70.

dans le récit d'Ibn Battûta. Le frère de sang rejoint le frère de foi.<sup>377</sup> Les portraits abondent dans le récit du voyageur, témoignages de gratitude :

Le savant, le pieux Noûr eddîn Abou'lyosr, fils du sâigh, un des personnages célèbres par le mérite et la piété. Lorsque Djelâl eddîn Elkazouîny fut nommé kâdhi au Caire, on envoya à Abou'lyosr le vêtement d'honneur et le diplôme de juge à Damas ; mais il refusa.

L'imâm, le savant Chihâb eddîn, fils de Djehbel, un des principaux savants. Il s'enfuit de Damas lorsqu'Abou'lyosr eut refusé la dignité de kâdhi de cette ville, de peur d'en être à son tour investi. Le roi Nâcir fut informé de cela, et il chargea des fonctions de juge à Damas le premier cheïkh de Égypte, le pôle des contemplatifs, la langue des orateurs. Alâ eddîn Elkoûnéouy, un des plus grands docteurs.<sup>378</sup>

Avec une vénération des plus sincères, Ibn Battûta dépeint les grandes figures de l'islam, leur rendant hommage ce faisant. Mais cette description n'est jamais interne, isolée : elle met en rhizome ces hommes émérites en montrant le lien de parenté, professionnel, hiérarchique qui existe entre eux. Les protagonistes sont en communauté, d'où le sentiment, à la lecture, de se perdre comme dans un labyrinthe. Le portrait porte sur l'excellence de leur fonction sociale, brassé en quelques mots élogieux ; nulle mention des sentiments exprimés, ni de leur intimité. L'importance est donnée au statut spirituel : « Le cheïkh, l'imâm, ami de Dieu très haut » (page 204), le savant ou « la savante cheïkhah, la pieuse » (*ibid.*). Le voyageur fait office également de messager, tel Hermès, Ibn Battûta diffuse les informations importantes ou confidentielles et en reçoit en échange, il s'enquête des nouvelles pour y adapter ses décisions, toute rencontre étant investie d'une dimension hautement diplomatique. A l'horizontalité du déplacement physique s'associe une ascension à la fois morale et spirituelle, laquelle se nourrit des grandes rencontres, comme chez John Locke, mais qui du même temps rayonne, de son aura, sur les fidèles qui croisent son chemin. Deux questionnements se posent à notre attention :

<sup>377</sup> *Ibid.*, page 78 : « J'entrai un jour dans l'appartement où il se trouvait : « Je vois, me dit-il, que tu aimes à voyager et à parcourir les contrées étrangères. » Je lui répondis : « Certes, j'aime cela. » (Cependant, à ce moment-là, je n'avais pas encore songé à m'enfoncer dans les pays éloignés de l'Inde et de la Chine.) « Il faut absolument, reprit-il, s'il plaît à Dieu, que tu visites mon frère Férîd eddîn, dans l'Inde ; mon frère Rocn eddîn, fils de Zacariâ, dans le Sind, et mon frère Borhân eddîn, en Chine. Lorsque tu les verras, donne-leur le salut de ma part. » Je fus étonné de ce discours, et le désir de me rendre dans ces pays fut jeté dans mon esprit. Je ne cessai de voyager, jusqu'à ce que je rencontrais les trois personnages que Borhân eddîn m'avait nommés, et que je leur donnasse le salut de sa part. Lorsque je lui fis mes adieux, il me remit, comme frais de route, une somme d'argent que je gardai soigneusement ; je n'eus pas besoin dans la suite de la dépenser ; mais elle me fut enlevée sur mer, avec d'autres objets, par les idolâtres de l'Inde ».

<sup>378</sup> *Ibid.*, page 181.

Peut-on parler d'une voyagenèse du pèlerinage d'Ibn Battûta ?

Quelle est la fécondité éducative de ses pérégrinations ?

Penser la dimension proprement créatrice du voyage n'est pas sans difficulté philosophique : cela reviendrait à assimiler le pèlerin au Dieu créateur qui en est le modèle. Le voyageur de l'islam n'invente pas mais reproduit, il ne suit pas son propre chemin – celui de sa subjectivité – mais poursuit la voie de Dieu en écoutant sa voix intérieure. Pourtant, si, comme définie au chapitre deux, voyagenèse nomme la puissance de co-création qui double comme un calque le voyage parcouru, le pèlerinage qualifie bien, effectivement, le décalque des voyages antérieurs, ceux des croyants illustres, trouvant eux-mêmes leur source dans la voie du Prophète dont ils reprennent la course. C'est le terme « création » qui apparaît comme dissonant. Créer ici, ce n'est pas esquisser une nouveauté rebelle aux traditions, mais faire harmonie ; tisser du lien, par la coalition des peuples et par la convergence de cette diversité coutumière dans l'unité synthétique d'une Tradition : transformer ainsi le monde islamique pour qu'il acquiert l'unicité de la cité céleste. Mission délicate, que celle qui consiste à dégager la racine commune d'un empire par-delà la facticité des modes de vie, qui ne sont que des expressions sociales d'une même foi intérieure. Derrière la parure et l'apparence, retrouver cette impulsion originelle, puissamment fraternelle.

#### 4) Voyage vers l'éducation du futur

Il y a un texte peu cité de Rousseau, dans le livre IV d'*Emile ou de l'éducation*, qui présente un caractère prophétique et appelle de ses vœux à une humanité où « il n'y aura plus de peuple fixe et stable ; la terre entière ne sera couverte que de pèlerins allant à grands frais ». Voici l'expression de cette éducation religieuse par le voyage :

D'où il suit que s'il n'y a qu'une religion véritable, et que tout homme soit obligé de la suivre sous peine de damnation, il faut passer sa vie à les étudier toutes, à les approfondir, à les comparer, à parcourir les pays où elles sont établies. Nul n'est exempt du premier devoir de l'homme, nul n'a droit de se fier au jugement d'autrui. L'artisan qui ne vit que de son travail, le laboureur qui ne sait pas lire, la jeune fille délicate et timide, l'infirme qui peut à peine sortir de son lit, tous, sans exception, doivent étudier, méditer, disputer, voyager, parcourir le monde : il n'y aura plus de peuple fixe et stable ; la terre entière ne sera couverte que de pèlerins allant à grands frais, et avec de longues fatigues, vérifier, comparer, examiner

par eux-mêmes les cultes divers qu'on y suit. Alors, adieu les métiers, les arts, les sciences humaines, et toutes les occupations civiles : il ne peut plus y avoir d'autre étude que celle de la religion.

Dans cette optique, le voyage permet de relier (*religare*) les hommes, de comparer les cultes et les cultures pour en dégager la source première et véritable. S'il s'agit « du premier devoir des hommes », c'est parce que le pèlerinage invite à remonter au-delà des vices et de la division des êtres (« tout dégénère entre les mains de l'homme ») et revenir à une commune nature (« tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses »), celle qui nous réunit tous, artisans, laboureurs, ou la jeune fille délicate et timide qu'évoque Rousseau. C'est pourquoi « il ne peut plus y avoir d'autre étude que celle de la religion », car celle-ci est la seule étude véritablement universelle, elle porte sur l'essence même de l'homme.

Le voyage en tant que véritable, celui de tous les voyages, consiste, dans le prolongement de la tradition platonicienne et néoplatonicienne (Plotin au premier titre), non à poursuivre des destinations éparses, mais à converger vers la transcendance de l'Un, l'autre nom de Dieu. L'Un politique, l'unité synthétique des sciences, la cohérence intérieure, la cohésion spirituelle, l'unité morale, un lieu sacré, La Mecque, elle-même unité du terrestre et du céleste, la famille fraternelle de l'islam se reconnaissant en l'unique Prophète d'un seul Dieu.

Revenons un instant les pieds sur terre : en quoi est-il souhaitable, à partir de cette analyse fortement contextualisée, que les enfants et les adolescents voyagent ? Quel enseignement universel pouvons-nous philosophiquement concevoir à partir des récits médiévaux du voyageur de l'islam ?

Il apparaît nécessaire, en matière de méthode, de sortir du cadre spécifiquement religieux du pèlerinage tout en reprenant l'exigence d'unité qui en constitue le socle.

L'éducation humaniste par le voyage est une éducation de l'enfant-adolescent à sa condition mondiale de terrien (Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, 2015). Elle s'ouvre à la convergence des sourires, à la reconnaissance universelle d'un certain courage du voyageur venu de loin, qui ne laisse jamais indifférent ; sa force de caractère suscite tantôt l'admiration, tantôt la méfiance réactive. Le voyageur-gambade, pour peu qu'il prête attention aux détails, se fait comme Ibn Battûta apprenti « ethnologue », mettant en relation culture et cultures, la connaissance intellectuelle et l'expérience de la diversité coutumière d'une époque.

La thèse érudite de Juliette Morice intitulée « Le livre du monde : voyage et éducation à l'âge classique » est publiée aux Belles Lettres sous le titre *Le Monde ou la bibliothèque : voyage et éducation à l'âge classique*. Fausse opposition, ce titre se veut délibérément provocateur : c'est précisément l'alternative qu'il faut surmonter, pas le monde ou bien la bibliothèque, mais la réciprocité de *res* et *verba*. Tel Ibn Battûta, il faut penser le voyage cultivé comme l'un des plus féconds, parce qu'il inscrit le gambade dans une hyper-appartenance au monde tout en le maintenant à juste distance critique. Critique en un double sens : par sa remise en cause, en comprenant sa genèse autant historique que géologique ; et au sens de Kant, l'analyse de ses conditions de possibilité (cosmo)politique. Le voyage humaniste fait retour à une Origine, l'humanité considérée comme une, mais non réduite à des traits généraux, une espèce humaine non pas abstraite mais éprouvée dans la diversité de ses modes d'existence, à l'image d'André Brugiroux dans son œuvre *La Terre n'est qu'un seul pays* (Brugiroux, 2006), qui est la consécration de sa vie de voyageur, parcourant l'unité différentielle du monde.

A l'instar d'Ernesto Che Guevara ou Ibn Battûta, investis dans des missions fort différentes mais qui paradoxalement se recourent, le voyageur fait lien entre les hommes, un lien sacré, loin de la division en races, en âges, en conditions. Ce lien, qui est celui de la culture, s'inscrit dans la radicalité d'une rupture ; une rupture che guévérienne à l'égard de la Tradition, qui suppose pourtant de se situer en son sillage, fidèle comme le voyageur de l'islam, afin de poursuivre la dynamique de ses ruptures successives. Le gambade, ou pèlerin du monde, personnifie l'unité symphonique entre les mondes hétérogènes, c'est pourquoi il est tout à la fois sauteur, manuel-intellectuel, ouvrier de la science, littéraire-scientifique, en référence à l'univers vernien. Sa puissance unificatrice met en résonance les voyages parallèles : le voyage de soi, l'en-voyage physique, l'imagination voyageuse du chapitre I, le voyage platonicien de la connaissance au chapitre VI, le voyage spirituel du pèlerin, le voyage empirique du gouverneur lockien au chapitre III, l'éducation tout au long de la vie comme voyage processuel, le voyage historique parce que voyage géographique, le voyage intellectuel en tant qu'originellement émotionnel. L'éducation par le voyage se veut certes conciliatrice, concorde intra et intersubjective, elle ne peut être qu'engagement de soi dans le monde « en train de se faire » ; elle n'en demeure pas moins déclaration de guerre à l'encontre de « l'être cul de plomb » que décrit Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles*, aphorisme 34, contre cette éducation assise comme les fidèles à l'église, et qui se divise en classes, en filières, en cycles, en séries.

De cette philosophie unitaire de l'éducation par le voyage, il reste à considérer la portée politique de l'éducation par le voyage, à travers (a.) la dimension républicaine de cette unité et (b.) l'hospitalité universelle, par laquelle se rencontrent le délassement du voyageur et le quotidien de l'autochtone.

Dans le *De Otio*, XXXI, Sénèque distingue deux républiques, la première inclut l'ensemble des hommes et même les dieux, la deuxième est locale, éphémère, contingente :

L'une est grande et vraiment chose publique ; elle renferme les dieux et les hommes ; là, ce n'est pas à tel ou tel coin de la terre, que nous avons égard, c'est par le cours entier du soleil, que nous mesurons les confins de notre cité ; l'autre est la république à laquelle attacha le sort de notre naissance.

La *Respublica* ou chose publique doit s'étendre aussi loin que le soleil et permettre une triple concorde : celle des hommes entre eux, la paix avec les dieux, l'harmonie avec la nature. Elle est la condition du repos individuel et collectif, parce qu'elle évite au maximum les divisions – qui sont d'abord divisions des terres, en propriété privée. Cette harmonie éthique et politique s'inscrit dans une cosmologie.

Dans le *De ira*, Sénèque insiste en effet sur l'analogie suivante :

Il n'est pas de plus sûr indice de grandeur (d'âme) que le fait qu'il ne puisse rien advenir qui t'irrite. La partie supérieure de l'univers, qui est plus réglée et plus proche des astres, ne se condense pas en nuée, ne s'ébranle pas en tempêtes, ne tourne pas en tourbillon : elle est exempte de tout trouble – c'est en dessous que cela foudroie. De la même façon, une âme sublime, toujours en repos et placée sur une assise sereine, enfonçant en elle-même tout ce qui excite la colère, est mesurée, vénérable, rangée.<sup>379</sup>

Cette harmonie entre le *cosmos* au-dedans de soi et le *cosmos* universel de la Nature est le plus grand de tous les biens. La république véritable désigne également une forme supérieure de *cosmos*, auquel les dieux et les hommes concourent par leurs actions. Celles-ci prennent la valeur universelle d'un engagement. Le philosophe stoïcien travaille pour l'humanité, là où l'empereur conduit son peuple à la guerre. L'action politique dans une république véritable

<sup>379</sup> Sénèque, *De Ira*, III, 6, 1, traduction Ilsetraut Hadot. L'on retrouve cette analogie dans la lettre 59 à Lucilius : « L'âme du sage est à l'image de l'univers au-dessus de la lune ».

commence par l'hospitalité universelle qui consiste à accueillir chez soi l'*alter ego*, fragment d'un même *cosmos* et qui cherche le repos : celui de l'âme, celui du corps.

### 5) L'hospitalité inconditionnelle

Au cours d'un entretien paru en 2010 dans *Les Lettres françaises*, René Schérer exprime de manière profonde l'idée utopique d'une hospitalité inconditionnelle, absolue :

À propos de l'hospitalité, problème de notre temps, posé par l'accueil des étrangers, le consensuel, c'est l'admission sélective, le fait qu'il y a des principes nationaux imposant des restrictions et des conditions d'admission... J'ai pris le parti inverse, en pensant et exposant l'idée d'une hospitalité inconditionnelle, ouverte à tous, étrangère aux lois, et constitutive d'être et de puissance : l'idée d'une hospitalité universelle et absolue. Dans ce cadre-là, dans ces formes de consensus limitatif, j'ai construit sur les différents points ma philosophie et cette dimension utopique qui la caractérise. » Accueil inconditionnel de l'autre, l'hospitalité universelle met en rhizome l'étrangeté de celui qui vient d'ailleurs, danger potentiel ou curiosité séduisante, avec la sédentarité d'un espace de familiarité qui est souvent le logis, ou l'auberge de celui qui reçoit. En cette rencontre, entre l'instabilité du voyageur et la stabilité d'un lieu où passer la nuit, se joue une mise en éthique : accueillir chez soi, c'est ouvrir les portes d'une maison close pour en briser la monotonie, recevoir l'autre et le traiter avec altruisme et bienveillance.

### Erotique de l'hospitalité

Dans *Zeus hospitalier* (La Table ronde, 2005), René Schérer montre la réciprocité érotique qui double cette expression de partage. L'hospitalité engage la conjonction des désirs dans leur prodigalité : désir de la découverte, désir d'apprendre de l'autre, désir de passer de bons moments ensemble, métissage des cultures et désir sexuel en éruption. L'expression « passer la nuit » n'est pas sans une certaine équivocité. Dans la pratique contemporaine du *Couchsurfing*, qui met en relation un voyageur et un hôte, virtuellement d'abord, *via* le site internet, *in real life* ensuite, les parties de jambes en l'air sont monnaie courante ; certains lieux de vie deviennent véritables maisons de passe. Recevoir chez soi, avec la promiscuité qui en découle, c'est laisser entrer (ou pénétrer) le globetrotteur dans un espace d'intimité. Le développement durable des rencontres sans lendemain.

De façon générale, il doit bien y avoir un lien entre l'idée de se déplacer dans l'espace, de voyager, et l'idée de baiser, sinon cette expression très répandue, "s'envoyer en l'air", n'aurait pas été inventée. Tout cela s'additionnant, les terrasses, les bords de route, les campagnes rases, et tous ces espaces conçus uniquement pour être traversés, halls ou parkings, sont des lieux (Marc Augé qualifie les derniers de non-lieux) où il fait bon pour moi d'être, à l'instar de ce qu'ils sont, ouverte.<sup>380</sup>

Dans l'hospitalité érotique, s'exprime le délassement du voyageur itinérant mêlé au délassement de l'hôte. C'est la mise en aventure d'un foyer. Rencontre éthique, érotique, culturelle, amicale, l'hospitalité fait acte de résistance politique. Continuons sur ce point l'analyse de Schérer :

L'hospitalité n'est-elle pas la *folie* du monde actuel ? Faire son éloge au moment même où il n'est question, en France et un peu partout dans le monde, que de la restreindre, depuis le droit d'asile jusqu'au Code de la nationalité !

Dérangeante, intempestive, elle résiste pourtant, comme la folie, à toutes les raisons, à commencer par la *raison d'État*.<sup>381</sup>

Engagement cosmopolitique, amitié universelle, l'hospitalité se joue à l'ombre des contrôles étatiques, le voyageur hébergé échappe, tel le gambade des rues, aux radars des institutions officielles. Au sens fort peut-on dire qu'il est à l'abri. Nulle autorité ne sait où il se trouve. La grande hospitalité se défie de l'ordre administratif et financier, pour deux raisons : aucune paperasse à signer ou à consigner. Pour dormir, se rassasier, il suffit d'être acceptés tels que nous sommes. Que de manque à gagner pour les grands hôtels régis par la logique néolibérale de l'offre et de la demande. La gratuité hospitalière leur oppose un démenti fraternel : elle s'inspire de la charité chrétienne, emprunte autant aux traditions de l'aumône qu'à la solidarité de l'internationale communiste – de la communauté des croyants à celle de toutes les femmes et de tous les hommes.

La pratique de l'hospitalité apparaît déjà, en acte, comme une manière de transformer le monde. Offrir l'hospitalité, c'est s'affranchir un temps des logiques d'accumulation capitaliste, manifester sa rébellion face à la toute puissance de l'argent ; c'est aussi souvent témoignage de gratitude, de la part de familles indigènes oubliées de la mondialisation et heureuses, presque

<sup>380</sup> Catherine Millet, *La vie sexuelle de Catherine M*, Paris, Le Seuil, 2001, page 100.

<sup>381</sup> René Schérer, *Zeus hospitalier*, *op. cit.*, 12, l'auteur souligne.



« touchées » qu'on leur rende visite. Les hôtes se sentent reconnus dans leur humanité, en leur valeur intrinsèque.<sup>382</sup> Expression ainsi d'une certaine rareté. Nombre de peuples humains sont inconditionnellement hospitaliers, surtout les plus pauvres, mais jamais les Etats, forts de leur logique administrative de quotas et de leur police aux frontières. Dans les années 90 en France, une proposition de loi faite par le Ministre de l'Intérieur Jean-Louis Debré, obligeait les propriétaires à mettre en fiche auprès de la Mairie la date précise de venue de toute personne étrangère (« certificats d'hébergement »). Sinon ils commettent le « délit d'hospitalité ». Avec dégoût, ce syntagme amène Jacques Derrida à s'exprimer en ces mots :

L'an dernier, je me rappelle un mauvais jour : j'avais eu comme le souffle coupé, un haut le cœur en vérité, quand j'ai entendu pour la première fois, la comprenant à peine, l'expression "délict d'hospitalité". En fait je ne suis pas sûr de l'avoir entendue, car je me demande si quelqu'un a jamais pu la prononcer et la prendre dans sa bouche, cette expression venimeuse, non, je ne l'ai pas entendue, et je peux à peine la répéter, je l'ai lue sans voix dans un texte officiel. Il s'agissait d'une loi permettant de poursuivre, voire d'emprisonner, ceux qui hébergent et aident des étrangers en situation jugée illégale. Ce « délict d'hospitalité » (je me demande encore qui a pu oser associer ces mots) est passible d'emprisonnement. Que devient un pays, on se le demande, que devient une culture, que devient une langue quand on peut y parler de « délict d'hospitalité », quand l'hospitalité peut devenir, aux yeux de la loi et de ses représentants, un crime ?<sup>383</sup>

Ce que cette répression a d'insupportable, c'est qu'elle touche à un trait humain fondamental, le sentiment de solidarité qui est aussi mouvement du cœur. L'hospitalité rapproche ce que la division des territoires écarte, elle est comme le manifeste pour une religion de l'humanité. Pacifique, celle-ci déroge à l'inhospitalité canine d'un appareil étatique aux abois. C'est le divorce entre sens moral et politique institutionnelle : aider et accueillir ou bien surveiller et punir.

La subjectivation gambade n'est pas seulement mise en voyage de soi, analysée sous toutes les coutures, elle réclame du même temps un sens de l'accueil. Ce dont il s'agit en premier lieu, c'est de cultiver l'éducation morale par le voyage de l'autre, que l'on reçoit dignement. Partir de soi peut-être, mais d'abord faire venir à soi : consentir à l'étranger migrant, apatride, exilé, aventurier ou simplement à la rue, la chaleur d'un châl, la chaleur d'un repas, cette chaleur humaine qui est nourriture de l'âme, le feu d'un cœur contre le froid des nuits hivernales ; contre

<sup>382</sup> Cf. Jules Verne, *Voyage au centre de la Terre*, *op. cit.*, page 96 : « M. Fridriksson nous serra les mains. Mon oncle le remercia en islandais de sa bienveillante hospitalité, et avec beaucoup de cœur ».

<sup>383</sup> Jacques Derrida, « Manquements du droit à la justice », dans Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997, pp. 73-74.

le froid mais aussi à l'encontre de l'Etat-ogre, selon Nietzsche « le plus froid de tous les monstres froids ».

La pratique de l'hospitalité inconditionnelle milite en faveur d'une politique du *care*, qui pose le souci des autres comme la première pierre d'une éthique de la sollicitude.<sup>384</sup>

### Ultime rencontre gambade

Le voyage initiatique d'Ernesto Che Guevara et d'Alberto Granado est parsemé de rencontres hospitalières, au Chili et au Pérou où presque chaque nuitée ils dorment chez l'habitant, après que leur tente à peine plantée, déchirée par le vent capricieux, ne s'envole par la force des rafales. La *cerveza* et le *pisco* coulent à flot, autant sans doute que cette belle humeur argentine qui coule dans leurs veines. Le sentiment révolutionnaire par excellence n'est autre que la générosité même. Celle qu'ils reçoivent chaque jour tels deux joyeux convives, celle qu'ils prodiguent aux lépreux auxquels ils procurent les soins médicaux. Convivialité hospitalière en son double sens : hospitalité pour les voyageurs autant que pour les malades hospitalisés. L'éducation che guévérienne par le voyage consiste à savoir se donner ; apprendre à recevoir un bénéfice ; acquérir le sens du service véritable que tout oppose à la servitude. La gratuité du service résiste à l'oppression du monde capitaliste où l'échange marchand prend le pas sur l'échange humain. Le sentiment révolutionnaire ne grandit pas au seul contact des opprimés mais aussi dans la pratique militante de cette gratitude hospitalière qu'ils donnent et qu'ils reçoivent ; et par laquelle l'homme nouveau déjà se fait jour. Transformer le monde, c'est éradiquer ce qu'il recèle d'inhospitalité capitaliste, au premier chef l'impérialisme « *yankee* » et sa déportation des immigrés hors des frontières des USA. Revanche face à la déshumanisation des rapports sociaux, le communisme de Che Guevara nomme l'avènement d'une hospitalité à l'échelle planétaire.

Dire que le gambade-créateur se forme en transformant le monde, ne revient pas du tout à suggérer qu'il devrait faire dérailler les trains, détruire les temples de la religion du Marché ou, à l'extrême, participer au *Djihad* ; ce n'est pas seulement affirmer qu'il devrait sortir des radars de contrôle et de l'homogénéité d'un mode de vie, qu'on lui imposerait du dehors. C'est d'abord

<sup>384</sup> Patricia Paperman, Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2011.

une invitation à vivre d'hospitalité et à la prodiguer sans mesure, brisant par cette générosité même la relation d'intérêt qui est à la base du démonde néolibéral, de son instrumentalisation d'autrui jusqu'à sa domination technique sur la Nature. Changer le monde consiste non à légiférer davantage mais à modifier le rapport aux altérités que l'on rencontre dans l'aventure d'une vie. Rapport de gratuité face la triple alliance de la police corrompue, du droit pénal et de l'argent corrompue. C'est pourquoi le gambade n'est pas touriste, lequel cultive un lien fondamentalement fonctionnel au monde qui l'environne.

Tout oppose, en apparence, les gambades che guévérien, les pèlerins de l'islam médiéval, la nouvelle génération *beat*, les gambades lockiens, les enfants des rues, le maître universellement cultivé de Kant ; autant de styles de voyage, d'esquisses politiques, de rapports au monde, d'arts de vivre. Pourtant, bien qu'hétérogènes, tous se rencontrent sur les devants de la grande scène théâtrale, en tant que protagonistes d'une même hospitalité humaine. Une hospitalité sans doute vécue à plusieurs degrés, entre frères spirituels – ou charnels – chez Ibn Battûta. Une hospitalité communautaire chez les enfants des rues, sommés sous le même impératif de survie, de gésir ensemble. Une hospitalité élective du *gentleman*, sur recommandation du gouverneur lockien.

### Problématique de l'hospitalité

L'hospitalité universelle est d'inspiration kantienne, reconnue comme un droit inconditionnel dans le *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en français *Vers la paix perpétuelle* : « troisième article d'un traité de paix perpétuelle : le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle ». <sup>385</sup>

Néanmoins chez Kant, le mot *Hospitalitaet (Wirthbarkeit)* conserve un sens fondamentalement négatif, à savoir « le droit qu'a tout étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. » Pourquoi ne pas lui donner la portée conviviale que notre travail de recherche lui reconnaît ? Pour la raison que voici : le problème réside moins dans la pratique généreuse de l'hospitalité que dans les abus que l'on commet en son nom. L'on pense au colon venant profiter des terres étrangères et s'y installer sans gêne. Accueillir autrui relève du bon sens moral, mais

<sup>385</sup> Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, dans les *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, traduction par Jules Barni, édition Auguste Durand, 1853, page 305.

sans se laisser impérieusement envahir. Celui qui invite ne peut se voir imposer le déséquilibre que Kant lui-même, déplore en ces mots :

Si l'on compare maintenant la conduite inhospitalière des États civilisés, en particulier des États commerçants de notre continent, l'injustice qu'ils témoignent dans leur visite aux pays et aux peuples étrangers prend des proportions épouvantables.<sup>386</sup>

L'hospitalité est universelle si et seulement si elle a valeur de réciprocité. A cette condition, elle met les hommes en harmonie, elle restreint le poids des frontières sans imposer l'uniformité d'un mode d'existence.

Nulle hospitalité, en revanche, pour l'entreprise multinationale qui délocalise en Chine, espérant miser sur une main d'œuvre peu coûteuse.

Le gambade au contraire ne se situe, ni dans l'optique de la conquête, ni dans celle de l'exportation qui en est le prolongement contemporain. A cet égard, l'éducation hospitalière par le voyage remet progressivement en cause tout un référentiel de reflexes à l'égard d'autrui, par exemple une posture de client à satisfaire et à qui on devrait tout. Ainsi aspire-t-elle à briser les codes langagiers, financiers, éthiques avec les autres pour partager avec eux, c'est-à-dire participer de leur style de vie. L'enjeu est de taille, celui de concevoir non pas une anthropologie de l'homme abstrait, dépeint dans les comédies de Molière sous ses traits les plus grossiers, telle l'hypocrisie d'un Tartuffe, mais vivre une voyagenèse hospitalière de l'humanité véritable, harmonieuse et indivisible, en sa vulnérabilité concrète mais aussi dans ses ivres excès de joie et ses accès d'exaltation.

## 6) Terre d'élection

La raison dernière de l'éducation par le voyage puise son inspiration, dans le livre cinq de l'*Emile ou de l'éducation*. Si le jeune voyageur, qui n'est pas éternel voyageur, aspire, au fil

---

<sup>386</sup> Cité par René Schérer dans *Zeus Hospitalier, op. cit.*, page 73.

des aventures, à trouver refuge dans une sédentarité factice, la possibilité de choisir sa terre d'élection est inférée par le voyage lui-même, élan cosmopolitique par lequel :

Chaque homme, en devenant majeur et maître de lui-même, devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel elle est établie. Ce n'est que par le séjour qu'il y fait après l'âge de raison qu'il est censé confirmer tacitement l'engagement qu'ont pris ses ancêtres. Il acquiert le droit de renoncer à sa patrie comme à la succession de ses pères ; encore le lieu de la naissance étant un don de la nature, cède-t-on du sien en y renonçant. Par le droit rigoureux, chaque homme reste libre à ses risques en quelque lieu qu'il naisse.<sup>387</sup>

La quête du voyage gambade invite à trouver un lieu adoptif par l'élection duquel je puisse le mieux me rendre utile, m'engager aux côtés de la sollicitude d'autrui. Cet engagement éthique recoupe celui de l'hospitalité universelle. Choisir une terre d'adoption qui s'accorde avec la matrice de ma subjectivité : ma voyagenèse, c'est la juste contribution quant à ce que je peux apporter au monde. Ainsi voyager en gambade, c'est découvrir le lieu tangible qui fait coïncider la contingence mondaine avec ma propre puissance d'agir. Pour Ernesto Che Guevara, cette terre d'élection n'est autre que l'île de Cuba, où, avec son ami Fidel Castro il met en œuvre, en artiste sanguinaire, son idée originale de l'homme et du rapport – communiste – entre les êtres. C'est aller, pour le dire sous l'impératif catégorique de Kant, où le Devoir m'appelle. Or ce peut être le lieu même qui m'a vu naître, mais mis à distance par le voyage, repensé et en un sens renouvelé par l'éloignement vécu d'un périple.

### Reprendre racine

Ma contrée véritable : celle avec laquelle je puisse faire *cosmos*, être le plus en phase et aspirer à la plus grande harmonie possible. Telle la liberté créatrice de Bergson, elle « répond à l'ensemble de nos sentiments de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur. »<sup>388</sup> Cette terre privilégiée, pas nécessairement lointaine, est comme une fille que l'on épouse, celle avec qui je puisse

<sup>387</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, livre V, Paris, éditions GF Flammarion, 2009, page 658.

<sup>388</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, mai 2013, pages 126-127.

pleinement m'accomplir parce qu'elle me correspond. Elle fait coïncider le moi intime, orienté vers le désir, et le moi social, tourné vers l'action entendue comme réciprocité créatrice. Puissance de réalisation conjointe, j'agis sur elle autant que son environnement agit sur moi. C'est le point de rencontre où, localement, je contribue à transformer le monde et à me transformer à sa source. En cette terre féconde où je puis m'épanouir, être le plus moi-même, je commence par démissionner de l'hypocrisie sociale, résolu de ne plus jouer le rôle de pantin qui fait semblant pour survivre. C'est retrouver la spontanéité enfantine des rapports humains. Destination l'enfance, en sa dimension d'immédiateté. Faire tomber les masques donc, et même celui du voyageur : se dérober aux attentes que suscite sa venue. C'est poser ainsi son bâton de pèlerin et prendre racine en un lieu élu pour y trouver quiétude et raisons de vivre, au double sens de la *viva contemplativa* et de la *viva activa* : les hauts sommets tibétains, la savane boisée du Congo, le quartier latin à Paris, l'Amazonie péruvienne ou brésilienne, pour y apprécier l'atmosphère inspiratrice où je puisse faire œuvre de mes talents.

Dans sa *Lettre à Harrison* en date du 3 avril 1850 à Condord, Henry David Thoreau présente l'analogie que voici :

Quand nous sommes fatigués de voyager, nous mettons notre charge à terre et nous nous reposons sur le bord du chemin. De même, quand nous sommes las du fardeau de la vie, pourquoi ne posons-nous pas à terre ce poids de mensonges que nous nous sommes proposés de supporter de notre plein gré, pourquoi ne nous revigorons-nous pas comme aucun mortel ne l'a jamais fait ? <sup>389</sup>

Se revigorer, se ressourcer, c'est retourner à sa source en sa triple acception : source de la vie, source d'inspiration créatrice, source désaltérante. Des-altérante, étymologiquement, désigne ce qui cesse de nous altérer. Altérés par ce qui nous fait devenir autre que ce que nous sommes, tel le mensonge social que « nous nous sommes proposés de supporter de notre plein gré ». Source désaltérante : non plus être étranger à soi, comme le garçon de café sartrien, mais renouer avec l'éthique de la nature qui orne Walden. « Simplifiez, simplifiez », c'est-à-dire prendre la *phusis* comme modèle.

La terre non pas promise mais adoptive est point de rencontre entre soi et soi, sous la (belle) étoile de la réconciliation. A partir de la lettre XXVIII à Lucilius de Sénèque, nous nous demandions au chapitre deux si le voyage pouvait conduire à la sérénité d'une âme réconciliée

<sup>389</sup> Henri David Thoreau, « *Je suis simplement ce que je suis* », *Lettres à Harrison G.O. Blake*, La lettre et la plume, octobre 2013, pages 37-38.

avec elle-même, harmonie entre le *cosmos* au-dedans de soi et le *cosmos* universel de la Nature tout entière.

A l'agitation du voyage à la surface de la Terre, doit succéder l'*otium* dans un lieu d'osmose avec ce que je suis intimement, *otium* dans le sens de Sénèque, comme temps à soi ; et dans son acception foucaldienne, comme écriture de soi. L'éducation par le voyage fait transiter le gambade de la superficialité du géographe à la profondeur du géologue, c'est-à-dire de la grande itinérance qui parcourt les paysages à une terre d'élection à laquelle on consent. A la passion papillonnante s'ajoute une passion pivotale, pour un lieu de consécration où le gambade puise, comme dans la cabane de Walden, l'inspiration d'une nouvelle éthique de soi.

### Voyager, est-ce désertter ?

A la dimension légale sur laquelle insiste Rousseau (« il acquiert le droit de renoncer à sa patrie comme à la succession de ses pères »), assimilant la patrie à la contingence d'un héritage, l'on peut opposer l'objection morale que voici : le gambade qui s'en va vivre à l'étranger ne fait-il pas figure de déserteur qui, ayant reçu son éducation de l'effort collectif d'une communauté, devrait en homme d'expérience y contribuer en retour ? Par quelle trahison le voyageur peut-il se résoudre à abandonner sciemment celles et ceux qui l'ont élevé, enfant, et lesquels, à l'âge d'or, ont besoin le temps venu de son engagement à leur côté ?

Nous répondrons en deux temps : l'éducation humaniste tout au long de la vie, qui est celle défendue dans cette thèse, ne saurait être l'éducation d'une communauté géographiquement circonscrite. Le gambade en effet s'élève dans et par la communauté des hommes, passés autant que contemporains, dans laquelle il joue son rôle chemin faisant. L'éducation dite nationale est *contradictio in terminis*. Loin de briser l'hospitalité formatrice reçue de ses parents et de ses maîtres étant petit, le gambade s'efforce sa vie durant de se rendre digne de l'excellence de son éducation, dans les interstices du monde où il en fait le mieux profiter les autres.

Ainsi convient-il de distinguer l'âme traîtresse de celui qui ne vit qu'avec ceux qui lui ressemblent, de la loyauté du gambade qui rend hommage à ceux de qui il a tant reçu. Par exemple, Ernesto Guevara fait honneur à ses parents et à ses maîtres de l'Université de médecine de *Buenos Aires*, en s'investissant avec fierté au service des lépreux chiliens et

péruviens. Prêter allégeance, rester fidèle à son éducation, c'est finalement demeurer fidèle à soi-même, c'est-à-dire à la subjectivité qui en est l'œuvre inspiratrice.



## S'acheminer vers une conclusion

### Voyagenèse de l'en-retour

*« Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage,  
Ou comme cestuy-là qui conquit la toison,  
Et puis est retourné, plein d'usage et raison,  
Vivre entre ses parents le reste de son âge !*

*Quand reverrai-je, hélas, de mon petit village  
Fumer la cheminée, et en quelle saison  
Reverrai-je le clos de ma pauvre maison,  
Qui m'est une province, et beaucoup davantage ?*

*Plus me plaît le séjour qu'ont bâti mes aïeux,  
Que des palais Romains le front audacieux,  
Plus que le marbre dur me plaît l'ardoise fine :*

*Plus mon Loire gaulois, que le Tibre latin,  
Plus mon petit Liré, que le mont Palatin,  
Et plus que l'air marin la douceur angevine. »*

Joachim Du Bellay

## 1) Les trois espaces du retour

La plus grande force de caractère en voyage consiste, selon Muriel Cerf, non pas à le poursuivre indéfiniment comme on se perd dans l'immensité d'un océan, mais tel Ulysse dans l'*Odyssée* d'Homère, à « être assez fort pour le retour ». <sup>390</sup> S'y préparer psychologiquement, c'est s'y projeter en considérant son propre périple comme une manière de faire le vide en soi-même avant l'avènement d'un nouveau départ. Le voyage est réévaluation, reconsidération de ce que l'on a quitté, nouveau regard qui porte en lui une dimension pratique, celle de la reconstruction : « tout est à faire, il faut aller beaucoup plus loin que je n'ai été en Inde, tout recommencer en Europe... C'est ça mon vrai voyage. Pas les dix mille kilomètres que j'ai faits ; qui n'ont servi qu'à bazarder toutes les choses inutiles qui meublaient ma vie... » (*Ibid.*, page 214). Le voyage constitue une matière à tisser son mythe personnel que le retour met précisément en confusion, le conclut en même temps qu'il le transforme : la genèse de l'être-en-retour peut s'exprimer sous un triple rapport.

### La conscience flottante du pré-retour

Le gambade, en espace transitionnel, éprouve un sentiment d'ambivalence, c'est la voyagenèse du pré-retour : l'exaltation d'abord des retrouvailles qui sont comme de nouvelles rencontres, tellement leur familiarité s'estompe à mesure de la distance prise et du temps qui passe, comme le retour d'Ulysse – méconnaissable – à Ithaque et que Pénélope au premier coup d'œil ne reconnaît pas. La retrouvaille amoureuse est comme une seconde première fois. L'ensemble de l'*Odyssée* retrace le voyage d'un héros vers un retour chez soi, mais un chez soi qui se conquiert. La destination véritable d'Ulysse, après sa gloire troyenne, consiste à redevenir un homme normal, subjectivation qui se paie au prix fort. L'*Odyssée* offre mille métamorphoses de la subjectivité, voyage vers un état de dénuement chez Nausicaa qui culmine dans la figure du mendiant, au retour sur l'île d'Ithaque. Cette forme de dépersonnification apparaît déjà dans la caverne du Cyclope où Ulysse répond à Polyphème : « moi je m'appelle personne ». Nous pensons aussi à Calypso, qui désigne celle qui cache, *kaluptein* veut dire « dissimuler ». La ruse d'Ulysse n'est pas un artifice, mais une capacité de distance (la ruse : la *métis*) y compris vis-à-vis de lui-même : dans l'expression fameuse « l'homme aux mille tours » il faut entendre non

<sup>390</sup> Muriel Cerf, *L'Antivoyage*, op. cit., Actes Sud, 2008, page 68.

seulement la dimension stratégique du mot « tour », comme dans le tour de magie, mais aussi faire le tour du monde (clos) et faire le tour de soi.

La mer, ou l'insaisissable, c'est l'indétermination dans laquelle se noie l'identité du héros.

La figure de l'en-retour, celle du mendiant, qui fait face aux prétendants de Pénélope, manifeste la ruse qui consiste à se cacher, à masquer l'identité héroïque que l'on délaisse en même temps que son voyage. Le mendiant nomme celui qui vient travestir l'étrangeté du quotidien, pour consentir, et il faut parfois un long périple pour y parvenir, à la dimension la plus ordinaire de l'existence. Faire de la vie quotidienne l'aventure suprême.

Pour Ulysse, qui est l'antifigure d'Indiana Jones, l'en-retour qualifie à la fois le but et le bout du voyage.

La sensation étrange du retour, c'est paradoxalement celle d'être encore en voyage, dans la frénésie du voyage, de croire comme une feinte qu'il s'agit là d'une escale parmi les escales et non une destination définitivement atteinte. La fin du voyage n'est pas la mort du voyageur qui, s'il trouve dans l'instant du retour matière à délasserment, la possibilité de souffler, reste animé d'une exaltation qui synthétise, confusément, toutes les émotions du voyage dans une forme de cristallisation qui en imprime artistiquement la puissance.

C'est l'accueil des distorsions, entre le caractère de nouveauté qui frappe le voyageur, trouvant en son retour un espace de familiarité reconfiguré, un espace de familiarité que l'on connaît mais que l'on ne reconnaît point tout-à-fait, non en raison de la marque du temps mais plutôt de la jeunesse du regard. C'est là la sensation première qui découle de la spatialité du retour : être nomade dans la sédentarité, ne pouvant achever d'une traite le mouvement même du périple, tel un planeur qui a besoin de parcourir de la distance sur la piste d'atterrissage avant de s'arrêter pour de bon. Dans *La Réflexion quotidienne* (1992), le philosophe chilien Humberto Giannini, montre à quel point, même pour un voyage de quelques jours, l'on sort de chez soi, puis l'on revient, et en franchissant le seuil d'un chez soi qui est aussi retour à soi, la conscience recueille ce qu'elle a accueilli dehors.

La temporalité du pré-retour est empreinte de lenteur, voire de langueur au cours de journées où il ne se passe plus rien, sinon l'épreuve d'un inconfortable flottement de la conscience par lequel s'évapore l'énergie vitale que le voyage condense. Densification du présent. Sentiment d'ambivalence disions-nous, entre la joie de retrouver ses amis transformés et de voyager avec eux par le récit décousu du périple qui s'achève et se parachève dans une narration enthousiaste,

certes, mais aussi lassitude du corps qui n'étant plus mis en intensité, se pavane en déprime sur le lit familial et s'imprègne de la grammaire des souvenirs. La prise de conscience que le voyage est fini prend son temps là où l'histoire de vie est en train de se cristalliser, avant la narration cohérente. C'est oublier un instant son propre voyage pour saisir ce dont le voyage a agi sur soi.<sup>391</sup>

Rite postliminaire, la voyagenèse du pré-retour (I) suppose cette création encore confuse de la conscience flottante qui reprend par-là ses repères, tout en investissant le lieu du retour d'une grâce subversive de redécouverte : l'on y projette l'enivrement du mouvement qui fait de ce retour la production d'un espace de resédentarisation et partant, un redépart vers quelque chose d'encore inconnu.

### Le faire-retour en tant que réimmersion dans le voyage

D'abord esquisses, les narrations éruptives du voyage vécu se poétisent alors, dans la cohérence d'une narration en acte, à la manière d'une roche en fusion qui se solidifie après quelque intense activité volcanique : l'en-retour prend la forme apaisée du faire-retour, à la fois faire-retour sur son voyage et faire-retour sur soi-même en sa quadruple dimension temporelle. Loin du récit en ébullition que l'on échantillonne sur le fait, la voyagenèse du faire-retour (II) amplifie le lien entre les moments narratifs construits, par une forme de réimmersion dans le voyage, non pour en éprouver la nostalgie morose mais afin d'en expliciter l'expérience. C'est cette temporalité au cours de laquelle Ernesto Che Guevara et Jack Kerouac reprennent la plume et structurent leurs notes de voyage.

Les instants privilégiés apparaissent comme autant de morceaux de cire dont la matière se fixe : lorsque la conscience opère le tri, elle pose son attention sur ce que le voyage a d'essentiel et lui prête sens. Sa mise en intrigue dans la cohérence du récit, théâtralise le sujet replongé dans l'hystérie de son propre périple. C'est faire le point et donner consistance à sa vie actuelle, après le retour : qu'est-ce que je fais de ce que le voyage a fait de moi ?

---

<sup>391</sup> Fatiha, Kémat, « De la mise en voyage au retour vers soi », dans *Le Journal des psychologues*, vol. 278, n° 5, 2010, pp. 38-43. Fatiha Kémat est Responsable de formation, Conceptrice de la démarche dispositif d'autoformation par le voyage (DAV).

### Le retour différé du sujet sur sa propre métamorphose

Revivre le voyage à l'aube d'une vie nouvelle qu'il faut désormais bâtir, c'est intégrer l'unicité d'une aventure de soi dans la trame de ce futur qui a valeur d'horizon. Pour le dire dans les termes de Schütz extraits de son livre consacré à l'*Etranger* :

D'une certaine manière, l'homme qui rentre au pays a goûté le fruit magique de l'étrangeté, qu'il soit doux ou amer. Même au cœur de son désir de retourner chez lui demeure toujours le souhait de transplanter dans le vieux modèle culturel quelque chose de ses nouveaux buts, de ces moyens de les réaliser qu'il a découverts récemment, des aptitudes et des expériences acquises à l'étranger.<sup>392</sup>

Sur le devant de cette scène de théâtre se joue la voyagenèse de la rencontre des quatre dimensions de soi (III) lesquelles se confrontent, discutent et se querellent : ce que je fus avant le départ – celui que j'ai quitté – ; ce que j'ai été en voyage ; ce que je suis au retour et en retour ; ce que je me projette d'être dans le tremblement illimité de l'avenir (Fatima Kemat, 2010). Ai-je trouvé dans mon voyage ce que j'étais initialement parti chercher ou y ai-je découvert autre chose ? Qui suis-je alors, que suis-je devenu ? Les quatre dimensions temporelles du sujet se retrouvent : comme le calque utilisé par les écoliers, cette rencontre a valeur de superposition réflexive, elle est pour la subjectivité reflet de sa propre transition. Au sens physique autant qu'au sens intellectuel, elle fait réfléchir le sujet sur la continuité transitionnelle des différents sois dont elle met en perspective les phases existentielles successives, ce n'est « au fond que la conscience que nous prenons à chaque instant d'appartenir à la fois à divers milieux » (Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit, Paris, Albin Michel, 1997). Comme manière de finaliser l'expérience quadrilogique du périple vécu, la voyagenèse opère une forme de transphasage de soi-même : le retour du sujet sur sa propre métamorphose.



<sup>392</sup> Alfred Schütz, *L'Etranger*, Paris, Allia, 2003.

Maria Passeggi raconte son premier voyage en solitaire, au Brésil :

Je l'ai fait à l'âge de 7 ans, chez ma tante Zélia. Mon oncle était le chef de la gare de la petite ville d'Acopiara. Cette première aventure, loin de ma mère, m'a appris deux choses : d'abord que je pouvais partir seule, ensuite qu'en voyage, je ne serai pas chez moi. Pour cette raison, je devais suivre les interdictions, devenir presque invisible « chez les autres », pour avoir le droit de revenir.<sup>393</sup>

Maria devait paradoxalement, en ce milieu hétérogène, se faire toute petite pour ne pas provoquer de scandales, s'oublier et se faire discrète – comme la dissimulation des enfants des rues – pour ne pas se faire prendre à cause de ses bêtises, se faire aimer par sa retenue et sa coquetterie.

Cette façon de s'approprier les lieux, elle l'a acquise dans le *Sertão*, l'une des quatre régions du nord-est brésilien, quand « les premières pluies venaient abreuver la terre. Ainsi, pour être en paix dans des endroits étranges, il me fallait découvrir leur parfum, pour être en communion avec moi-même et avec ces espaces nouveaux. Dans les voyages, je pratique inconsciemment ce rituel » (*Ibid.*). La dimension olfactive d'une aventure permet, sous l'érotisme des odeurs parfumées, d'en apprivoiser à la fois les peurs et les lieux : s'unir sensuellement à l'intensité de leur présence pour se mêler à leur atmosphère onirique.

Il est des voyages inspirateurs qui ouvrent à une création originale, et même une création institutionnelle, par exemple celle de Léon Tolstoï, non pas cultivée sur une terre étrangère mais dans les lieux de son enfance – à la fois lieu du départ et du retour. L'expérience institutionnelle d'*Iasnaïa Poliana*, la clairière aux frênes, *Ясная Поляна*, naît d'un foisonnement de rencontres au cours des deux voyages de Tolstoï en Europe, et qui lui en donnèrent l'inspiration.

---

<sup>393</sup> Maria Passeggi, « Voyager pour se former : les traces d'un nomadisme éducatif au Brésil », dans *L'éducation permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi » n° 211, 2017, page 123.

## 2) Léon Tolstoï ou la création d'après le voyage

*Лев Николаевич Толстой* ou dans l'alphabet latin *Lev Nikolaïevitch Tolstoï* consacre sa vie à l'éducation des paysans, parce que c'est d'elle que peut survenir une expérience authentique de la liberté, par une (r)évolution personnelle et politique. Dans *Enfance*, commencé durant l'été 1851, Tolstoï fait le portrait d'une mère très ouverte aux arts et à la littérature, discutant de l'*Emile* avec ses cousines. Inspiré par Rousseau depuis l'âge de quinze ans (« le critère de la pédagogie, c'est la liberté »), Tolstoï y reprend l'idée de perfectibilité : il aspire à améliorer le sort des paysans en tant qu'ils représentent l'homme naturel, vivant près des choses de la vie, bien que profondément aliéné par le servage. Très tôt engagé, il publie à leur attention une encyclopédie populaire : *La lecture villageoise*, dès les années 40. C'est en 1857 que Tolstoï expérimente son premier voyage en Europe ; il y visite l'Allemagne, la France et la Suisse. En étudiant l'expérience des pays européens, Tolstoï part en quête d'idées, de modèles pour répondre, grâce à l'exemple de grandes figures, aux problèmes de l'instruction publique en Russie. Nous serons concis quant au caractère factuel de cette expérience<sup>394</sup>, plus amples sur sa portée proprement philosophique.

Tolstoï se heurte à la rudesse de l'enseignement public en Allemagne notamment, pédagogie brutale, comme en témoigne l'écriture, par à-coups, de son éclairante analyse *Sur l'instruction publique* : « 17 juillet. Visité une école. Effrayant. Prière pour le roi, coups, tout par cœur, enfants terrifiés, abrutis » ; cette pratique fait écho à celle vécue en France :

Le programme des écoles consiste à apprendre par cœur les quatre opérations de l'arithmétique, l'orthographe... pas un seul élève ne savait résoudre le problème le plus simple de l'addition et de la soustraction... Aux questions d'histoire de France, apprises par cœur, ils répondaient très bien, mais, en les interrogeant, j'appris qu'Henri IV avait été assassiné par Jules César. (*Ibid.*)

Le premier voyage de Tolstoï consiste d'abord à expérimenter des antimodèles pédagogiques, lesquels abrutissent sans instruire les élèves autant sans doute que le servage des paysans russes, qui ne comprennent le sens de ce qu'ils font. Or, comment prétendre former des hommes libres et paisibles par des moyens violents ? Tolstoï voit dans la discipline de l'école-caserne une propédeutique à la servitude de l'ouvrier aux ordres d'un patron, qu'il ne peut d'un revers de main envoyer valser.

---

<sup>394</sup> Se rapporter au livre de Jean-Claude Filloux, *Tolstoï pédagogue*, Paris, PUF, 1998.

Regardez le même enfant à la maison, dans la rue, à l'école : tantôt vous voyez une créature pleine de vie, joyeuse, curieuse, le sourire dans les yeux et sur les lèvres, qui cherche à tout savoir, qui exprime clairement et avec force ses idées, dans sa propre langue ; tantôt vous voyez une créature fatiguée, renfermée, avec une expression de fatigue, de crainte et d'ennui, qui répète seulement des lèvres, des mots étrangers, dans une langue étrangère, une créature dont l'âme, comme un escargot, s'est cachée dans sa demeure.<sup>395</sup>

### Voyagécole de liberté

La création de l'école pour les enfants des paysans au retour de ce premier voyage, en 1859, à *Ясная Поляна* où il vécut lui-même toute son enfance, marque une opposition formelle, absolue à ce que Tolstoï qualifie par le terme *образование*. Cette notion se traduit, en français, par « éducation » ; mais non en tant que celle-ci tire hors de soi, *educere* ; éducation désigne la force processuelle des influences qui s'imposent de l'extérieur à une subjectivité docile. Comment la création d'une école, à son retour de voyage, et inspirée précisément de l'étranger, peut-elle échapper à cette imposition servile, de l'extérieur, d'une éducation à destination des paysans appelés à conquérir leur liberté ?

Cette difficulté se loge en la subjectivation de Tolstoï lui-même : « *Всегда ему было трудно всякое навязанное другими образование, и всему, чему он в жизни выучился, — он выучился сам, вдруг, быстро, усиленным трудом* ». <sup>396</sup>

Les sombres chemins de l'existence sont de libres cheminements qui prennent leur éclat lors de rencontres fugitives : celle **-a-** d'une part de la pensée politique de Johann Droysen en Allemagne (1857) qui donnait des cours dialogués le soir à des ouvriers ; celle **-b-** d'autre part de Julius Fröbel, créateur des jardins d'enfants et auteur d'un *Système de politique sociale*. « L'école n'est pas dans les écoles, mais dans les revues et les cafés », écrit Tolstoï dans son *Journal*. Celle **-c-** enfin de Proudhon en Belgique. Tolstoï retient de cette rencontre l'idée que « la tâche de l'école est non pas d'apporter le savoir, mais d'apporter le goût et l'idée du savoir » (*Ibid.*).

<sup>395</sup> Léon Tolstoï, *Sur l'instruction du peuple*, texte de Tolstoï publié par Jean-Claude Filloux, dans *Tolstoï pédagogue*, PUF, 1998.

<sup>396</sup> Léon Tolstoï, *Материалы к биографии Л. Н. Толстого и сведения о семействе Толстых и преимущественно гр. Льва Николаевича Толстого*, Tome 1, 1978, c. 34. Voici notre traduction en langue française : « Il lui était toujours difficile de recevoir une éducation qui lui était imposée par les autres, et tout ce qu'il avait appris dans la vie – il avait appris lui-même, soudainement, rapidement, avec un effort accru ».



La voyagenèse de *Ясная Поляна* aspire, partant de ces modèles, à susciter chez les paysans les mêmes rencontres inspiratrices : c'est le lieu d'un voyage initiatique offert à la libre exploration des gambades cultivateurs, en pleine campagne, dans la clairière illuminée. L'école est un immense jardin de culture, au sens que lui donne Denis Kambouchner : culture des terres, culture de soi, terre de talents à cultiver. C'est ce que Tolstoï appelle *инструкция* (instruction) ou *культура* (culture). L'école non-institutionnelle de *Ясная Поляна* est une nourriture que Tolstoï rapporte de son voyage, comme un cadeau de retour ; on apprécie à l'école le parfum de cette liberté du périple mais rapprochée de la culture paysanne. Elle est une mise à disposition de la *культура* : l'impulsion pour aller au plus loin de soi-même. Aussi *Ясная Поляна* ne dispense-t-elle jamais une éducation à proprement parler, une *образование* dans un réfectoire fermé au monde ; mais bien une instruction ouverte, *инструкция*, au milieu des frênes, un voyage parsemé de rencontres – en ce libre jardin d'Epicure.



**Iasnaia Poliana et Léon Tolstoï, 1907** <sup>397</sup>

La culture, au sens large, c'est, selon nous, la totalité de toutes les influences qui développent l'homme et lui donnent une *contemplation du monde plus large et des idées toutes nouvelles* (nous soulignons).

L'éducation est une influence obligatoire, forcée, d'une personne sur une autre dans le but de former un homme tel qu'il lui semblera bon, et la culture, c'est le rapport libre entre les hommes, rapport dont la

<sup>397</sup> Photo prise par V. G. Chertkov en 1907 et publiée sur le site internet : <http://www.inshala.es/iasnaia-poliana/>.

base est, d'une part, le besoin d'acquérir des connaissances, d'autre part, celui de transmettre ce que l'on a acquis. L'enseignement, c'est un moyen propre à la culture et à l'éducation. La différence entre l'éducation et la culture n'est que dans la violence que l'éducation admet comme un droit. L'éducation, c'est la culture par force ; la culture, c'est la liberté. L'éducation, comme objet de science, n'existe pas.

L'éducation, *c'est la tendance au despotisme moral érigé en principe* (nous soulignons). L'éducation est, je ne dirai pas l'expression du mauvais côté de la nature humaine, mais c'est un phénomène qui prouve l'arriéré de la pensée humaine et qui, par là, ne peut être posé comme base de l'activité raisonnable de l'homme.<sup>398</sup>

La nature du texte est conceptuelle, comme en atteste la récurrence du prédicat « est » : Tolstoï distingue *образование* et *культура* par la violence qui spécifie l'éducation et non la culture. Violence, sous un premier rapport, de l'imposition de connaissances disciplinaires, celle de la verticalité d'un savoir unilatéralement transmis par la parole d'un maître, à laquelle on doit allégeance.<sup>399</sup> Surtout en milieu populaire, c'est souvent donner à manger à quelqu'un qui n'a pas faim. Violence, sous un second rapport, de l'imposition d'un cadre disciplinaire, avec ses temporalités closes, ses punitions infligées, ses humiliations quotidiennes.<sup>400</sup>

Cette critique de Tolstoï est à inférer de sa philosophie morale et politique, celle de la non-violence des rapports humains (en précurseur de Mohandas Karamchand Gandhi) : celle de la non-immixtion autant pédagogique, étatique que religieuse. Là où tout système d'éducation vise la conservation politique, la muséification des rapports maître/esclave, la culture est investie d'une valeur collective de libération. La philosophie politique de Tolstoï s'oppose résolument à celle de Platon, chez qui le mot grec *παιδεία* qualifie aussi bien éducation que culture.

En 1860, l'anarchiste chrétien entreprend son deuxième voyage en Europe où il s'éprend de la grande Allemagne, de la France, de l'Italie, de la Belgique et de l'Angleterre. Prenant part à une conférence de Dickens sur l'éducation, il dialogue avec Proudhon à maintes reprises, se lie d'amitié avec l'historien, pédagogue et révolutionnaire Lelewel, discute chemin faisant des questions essentielles du développement social avec Herzen, écrivain et philosophe russe qui avait, alors, émigré en Angleterre. Tout se passe comme si Tolstoï investissait cette mise à

<sup>398</sup> Léon Tolstoï, *L'éducation et la culture*, texte de Tolstoï publié par Jean-Claude Filloux, dans *Tolstoï pédagogue*, PUF, 1998.

<sup>399</sup> Léon Tolstoï critique le « dogme de l'infaillibilité papale du professeur » (*Ibid.*).

<sup>400</sup> Léon Tolstoï, *L'école de Iasnaïa Poliana en novembre et décembre* : « Je compris qu'il y a des mystères de l'âme cachés de nous sur lesquels la vie seule peut agir et non la morale et les punitions... Notre monde des enfants, des simples, des indépendants, doit rester pur des aveuglements, de la croyance inébranlable en la légitimité de la punition, de la foi et de la fausse conviction que le sentiment de vengeance devient juste dès qu'on l'appelle punition ».

distance géographique et intellectuelle dans l'unité de son œuvre coopérative qui devient aussi revue pédagogique : *Iasnaïa Poliana*. A l'écart des pratiques institutionnelles de son temps ; à l'écart des grandes villes où elles prolifèrent ; à l'écart de la profusion de l'ignorance qui gangrène l'instruction paysanne.

Trois moments à partager de cette singulière voyagecole. Le premier trouve son récit par Tolstoï, dans *L'école de Iasnaïa Poliana en novembre et décembre* : pendant les leçons d'histoire sainte ou d'histoire de Russie, les gambades sont réunis. Les séances commencent à la tombée de la nuit, parce que les paysans aident aux champs une partie de l'après-midi. Les enfants assis en cercles : « les leçons du soir sont empreintes de tranquillité rêveuse, de poésie ». La culture se nourrit d'une atmosphère féérique et d'une poétique pédagogique : elle consiste à exprimer, à travers le difficile concept de liberté, quelque chose qui concerne l'avenir de l'humain. Apprendre la liberté aux élèves, c'est cultiver en eux le processus qui leur ouvre l'accès, non à des postes professionnellement valorisés, mais à des aptitudes d'improvisation créative.

Le deuxième moment, matinal, constitue une réponse illustrée à la question *Que doit enseigner l'art littéraire, et à qui ?*. A l'aurore, écrit Tolstoï :

Nous travaillâmes de 7 heures à 11 heures. [Les élèves] ne sentaient ni la faim ni la fatigue et se fâchaient après moi quand je cessais d'écrire. Ils se mirent à écrire à tour de rôle, mais bientôt ils s'arrêtèrent. Et je ne puis rendre le sentiment d'émotion, de joie, de crainte, et presque de remords que j'éprouvai cette soirée-là. Je sentais que, depuis ce jour, pour lui s'ouvrait un monde nouveau, monde de plaisirs et de souffrances : le monde de l'art. Il me semblait avoir surpris ce que personne n'a le droit de voir : la naissance de la fleur mystérieuse de la poésie.

Le voyage inspiré se vit par le sentiment d'être collectivement emportés comme dans un monde onirique, et s'envoler par la poésie au-delà de la culture de la terre qui est celle, en même temps, de l'enracinement matériel.

La culture, c'est le voyage des émotions exaltées.

### Renaître à l'enfant

La qualité dernière de l'instruction collectiviste, c'est moins la terre dans sa juste répartition que l'amour en partage : « le maître qui aime à la fois son œuvre et ses élèves est le maître idéal » (Léon Tolstoï, *Syllabaire*). Tout savoir se mêle de saveur, comme chez Erasme, la douceur et le raffinement des lettres se doublent de la douceur bienveillante à l'égard des enfants, ce qui exclut le recours à la violence qui est toujours défaite. Le modèle pédagogique par excellence, c'est l'amour du Christ, l'enfant-dieu. Le maître doit faire preuve d'une qualité : « cette qualité, précise Tolstoï, c'est l'amour ».

Nous retrouvons chez l'auteur d'*Anna Karénine* l'influence religieuse et pédagogique d'Erasme de Rotterdam, et en particulier de son précepte humaniste : « *repuerescere* ».

*Repuerescere* signifie : retrouver en soi l'enfant. L'expression apparaît sous diverses occurrences dans le traité (*declamatio*) intitulé : *De Pueris statim et liberaliter instituendis* publié en 1512. La réflexion s'énonce de la manière suivante : « Puisque, d'après le proverbe ancien, le semblable aime le semblable, *simile gaudet simili*, il faut, pour être aimé de l'enfant, que le précepteur redevienne en quelque manière enfant, *praeceptor quodammodo repuerescat oportet, ut ametur a puero* ».<sup>401</sup> Le maître doit se trouver, en l'esprit, dans la fleur de l'âge, et toute l'expérience de Tolstoï culmine dans une force de reviviscence de l'enfant en l'homme. Rester au contact des enfants, en effet, et garder l'esprit d'enfance, c'est se préserver de l'écueil conservateur de la vieillesse, qui ne voit en eux, les gambades, que les polissons gâtés d'une époque qui leur permet tout excès. L'amour de l'enfant réfléchit l'amour du Christ – à la fois amour pour le Christ et amour venant du Christ. Une occurrence du mot *repuerescere* (*repuerascere*) se retrouve d'ailleurs chez le père de la théologie latine, Tertullien, référant, au chapitre II de l'*Adversus Valentinum*, à la première Epître de saint Paul aux Corinthiens : « l'Apôtre aussi nous incite à *repuerascere* selon Dieu, en reprenant à l'égard de la malice la simplicité des enfants, tout en nous faisant sages par le jugement. »<sup>402</sup> En miroir à la spontanéité paysanne de Tolstoï, autant que chez le chrétien Erasme, il s'agit par le précepte *repuerescere* de reconquérir un certain esprit de simplicité, à l'instar de Henri David Thoreau par l'expérience de Walden.

Le voyageur tolstoïen met en avant deux qualités que l'on trouve dans le traité d'Erasme : le maître est un homme-enfant capable « d'entrer dans le jeu de n'importe quel personnage »,

<sup>401</sup> Erasme, *Eloge de la folie et autres œuvres*, Paris, Laffont-Bouquins, 1992, pages 469 à 548.

<sup>402</sup> Cf. Paul de Tarse : « Mes frères, ne vous faites pas enfants pour le jugement ; soyez enfants pour la malice, mais pour le jugement soyez des hommes faits » (I, *Cor.*, XIV, 20).

*quamvis personam sumere*. Expert en jeu de rôle, excellent comédien, il écarte de l'atmosphère studieuse « tout ce qui est tristesse et âpreté ou dureté », *tristitia* et *truculentia*.<sup>403</sup>

Accomplir l'œuvre pédagogique dans l'endroit même où il avait été élevé, *Iasnaia Poliana*, c'est en quelque sorte pour Tolstoï continuer sa propre enfance dans l'atmosphère spirituelle d'un périple, *нынешество*, voyage immobile, au milieu de ces enfants du peuple transportés hors d'eux-mêmes. Toute la philosophie de Tolstoï consiste en ces mouvements d'allers et retours entre *Iasnaia Poliana* et les expériences alternatives de l'Europe occidentale dont elle s'inspire. Façon de faire grandir le lieu de son enfance.

*Iasnaia Poliana* est une voyagécole portée par l'esprit du voyageur tolstoïen et par une même aspiration à s'affranchir de la servitude tsariste : la sanction officielle ne manquera pas à se faire connaître, le tsar ordonne la fermeture provisoire de l'établissement en 1863.

*Ясная Поляна*, c'est l'aventure commune de la liberté conquise, l'œuvre d'après le voyage individuel, riche de ses rencontres abondantes, voy-âge communiste en route vers la révolution de 1917. Rouge et noire, guerre et paix.

Cent ans après, la question se pose : à partir des modélisations de gambades-voyagenèses et des réflexions croisées qu'elles n'ont manqué de susciter, philosophiquement, comment penser une éducation contemporaine par le voyage ?

### 3) Penser une éducation contemporaine par le voyage

L'éducation par le voyage comporte, dans son rapport au monde contemporain, une double ambiguïté : d'abord on pourrait la concevoir (paradigme territorial) comme une adaptation à la dynamique néolibérale dans laquelle précisément elle s'inscrit. Voyager cultiverait l'habileté à gérer les comptes, à s'engager avec parcimonie dans certains risques au sein de sociétés dites de mobilité ; à discuter, négocier en plusieurs langues, à jauger autrui, réagir avec efficacité à des situations neuves et multiples. Comme nous l'écrivions au chapitre

---

<sup>403</sup> Erasme, *Eloge de la folie et autres œuvres*, op. cit., page 535. Nous renvoyons le lecteur à la contribution érudite de Denis Kambouchner intitulée « Retrouver en soi l'enfant (*repuerescere*), réflexions sur un précepte classique », Colloque « Repensez l'enfance ? » organisé par la Société Francophone de Philosophie de l'Éducation (Sofphied) à la Sorbonne, du 25 au 27 juin 2009.

II : le voyage permet de prendre des initiatives, mais sans changer le monde, qui demeure tel un astre fixe, un donné autour duquel je gravite. L'éducation serait pensée comme acquisition continue de compétences cosmopolites que le voyage affûte et acclimate ; partant, subjectivation qualifierait moins transformation radicale qu'adaptation réussie. Le voyageur en transit ferait écho à la transition des flux dans le monde globalisé.

### Le problème démocratique

Les modélisations de gambades-voyagenèses se heurtent à deux écueils : l'accusation selon laquelle cette thèse doctorale, que l'on pourrait croire tempestive, œuvrerait à la préparation des touristes et des marchands de demain dans un monde sans racines, c'est-à-dire sans culture. La critique des frontières – des âges, des sexes, des pays – irait précisément dans ce sens. A travers la figure du gambade lockien, le voyageur rencontre effectivement, dans la tradition du Grand Tour, le monde aristocratique auquel en *gentleman* il faut faire bonne figure. Or les modèles de voyages étudiés dans ce travail invitent aussi et surtout à se frotter au monde, à en prendre la juste mesure pour y inventer, aussi, des formes de résistances. Apprendre à le connaître pour éviter d'en devenir précisément l'esclave.

Il faut ainsi penser ensemble, à partir du chapitre II, à la fois l'inscription dans le monde actuel et la révolte face à sa contingence. Le voyage vise l'acquisition d'un référentiel de capitaux, au sens sociologique où l'entend Pierre Bourdieu, capital culturel, économique, linguistique mais aussi capital spatial ; **-I-** l'adoption d'un réseau d'*habitus* : une manière d'être dans le monde, notamment urbain, un décryptage des marqueurs culturels, commerciaux, des marqueurs de mobilité pour s'orienter dans le monde industriel contemporain. Un modèle de réussite sociale inspiré du gambade lockien.

Mais c'est aussi, de ce monde globalisé, en connaître les enjeux pour le mettre à juste distance critique **-II-** esquissant des formes cosmopolitiques de révolte face à son homogénéité néolibérale. C'est la création, au sens le plus fort du mot création, de solidarités hospitalières (chapitre VI), de manières alternatives de se vivre inspirées de la génération *beat* (chapitre II), de lieux d'instruction et de partage comme *Iasnaia Poliana* (en conclusion).

Le second problème, de nature politique, est le suivant : il y a lieu de remarquer que, « bien au-delà de l'accompagnement scolaire, les voyages complètent une bonne éducation et préparent

les héritiers à hériter. »<sup>404</sup> *Quid* de la démocratisation de l'éducation par le voyage à l'époque contemporaine ? Comment penser le gambade, notamment lockien, non pas seulement comme un garçon bien né, être de privilèges, mais un être de *transclasse*, au sens de Chantal Jaquet, qui défie la destinée de la reproduction sociale, en conjuguant égalité politique et liberté individuelle ?

Les voyages aujourd'hui encore sont laissés à la bonne fortune de la naissance et des rencontres, le compagnonnage aléatoire. Comme nous nous demandions au chapitre premier, existe-t-il une ouverture possible pour une subjectivité infortune, exclusivement entourée par des sédentaires rigides ? *Quid* de la démocratisation d'un désir de voyager, voire de la possibilité même du voyage, qui ne saurait se confiner ou se figer en privilège de classe ?

#### Vers un Erasmus pour écolier ?

Il y a matière à distinguer six leviers pour inciter chacun à s'investir dans une éducation par le voyage. Trois de ces aspects s'inscrivent dans le cadre institutionnel contemporain : un dispositif Erasmus ou Socrates à destination de l'extrême jeunesse constituerait une incitation à briser, pour les enfants et les adolescents, une certaine connivence avec le connu (chapitre III), la familiarité qui est celle à l'égard de la structure de pertinence de leur monde quotidien. L'on y trouverait toute l'euphorie intersubjective du départ avec ses adieux, sa préparation matérielle, sa condensation temporelle, l'imagination projetée sur une destination, l'intensité émotionnelle qui ne peut manquer de s'exprimer, avec l'ambivalence entre crainte et enjouement qui est analysée au chapitre premier.

Proposé à ceux qui en manifesterait le désir, Erasmus pour l'extrême jeunesse reprendrait la logique de transaction ou d'échange entre familles/écoles développée au troisième chapitre, avec l'immersion dans une langue étrangère et l'esquisse d'amitiés nouvelles qu'elle inspire, un réseau de copains à travers le monde, tel le gambade de Locke, mais sans se limiter à la culture urbaine des grandes villes ni aux grandes familles aristocratiques. Le gambade pourrait

---

<sup>404</sup> Anne-Catherine Wagner, « La place du voyage dans la formation des élites », dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 170, Paris, Le Seuil, 2007/5, pages de 58 à 65.

donc y acquérir les compétences cosmopolites définies au chapitre deux, mais le point d'importance reste celui-ci : que le gambade puisse faire création de ce que le voyage a fait de lui, c'est-à-dire se lancer en bohème dans les esquisses de voyagenèse que ce voyage-muse précisément inspire. Tenir un journal intime, entretenir un récit de voyage, participer à un projet local, par exemple environnemental, peindre les nuances d'un paysage enchanteur, en portraiturer les protagonistes, conter le monde et s'engager dans un reportage original avec les camarades, là-bas : autant de voyagenèses propédeutiques qui préludent aux créations radicales d'un Ernesto Guevara ou d'un Jack Kerouac.

Le temps mathématique du voyage n'a guère d'importance, seulement convient-il de disposer de la persévérance nécessaire à toute création. L'on peut y adjoindre deux éléments : pour un baptême de jeune voyageur, le gambade bénéficierait de l'accompagnement d'un aîné ou d'un gouverneur faisant figure de garant, de guide et de confident, dans l'esprit lockien du chapitre troisième, jouant sur la variété des modes de déplacement, la marche, le vélo, l'équitation, la navigation – avec le type de rapport au monde qu'ils fomentent, d'après le cinquième chapitre.

La question reste fondamentalement de savoir comment rendre possible, pour le plus grand nombre, cet appel de l'ailleurs, comment en dégager les bénéfices collectifs tout en apprivoisant les peurs individuelles ? Quel modèle politique, y compris dans ses formes institutionnelles, serait-il de nature à susciter le désir d'une éducation par le voyage avec le risque moral et physique qu'elle comprend ? Où trouver un gouverneur de confiance, voyageur émérite, qui soit à la fois la figure évocatrice de cet ailleurs et celui qui accompagne autrui vers ses horizons d'incertitude, de sa voyagenèse cicérone et mentor ?

### L'appel des meilleurs

Deux voies sont possibles : la première idée repose sur le concept d'hospitalité universelle du chapitre six, non par le mouvement d'ouverture qui consiste à loger chez les autres, mais d'abord en recevant d'un accueil digne les étudiants venus d'ailleurs. Les jeunes argentins, japonais, égyptiens ou tout autre qui viennent faire leurs études dans un pays dont la langue est différente de la leur, pourraient recevoir une bourse d'étude de l'Université d'accueil, pour autant qu'ils consentent à faire profiter, d'humeur généreuse, les enfants, les adolescents,



en réalité tout aspirant gambade, de leur expérience culturelle et de leur langue maternelle. Convives enthousiastes, ils sauraient en parallèle de leurs études ou de leur stage, faire partager ici-même le style de vie de leur contrée d'origine, inventer des activités ludiques, linguistiques, mille parcours participatifs pour les faire partir à la découverte de leur culture ; c'est-à-dire au fond, prodiguer quelque chose d'eux-mêmes, de leur subjectivité surprenante, faisant vivre aux apprentis gambades des ateliers d'ouverture qui leur donnent envie de visiter sa contrée, d'en cultiver la langue et ses raffinements. Ces activités inspiratrices pourraient voir le jour dans les centres de loisirs et les maisons de retraite, les festivals et les écoles, les scènes de théâtre et les associations, les expositions artistiques et les places publiques, à raison d'une ou deux journées par semaine.

Nous pensons prioritairement aux étudiants en échange universitaire, mais l'on peut ouvrir cette dynamique à tout voyageur, migrant, exilé, apatride, demandeur d'asile, les tibétains chassés de Chine qui, au lieu d'être confinés dans des structures d'accueil loin de tous regards, parfois avec honte, gagneraient à faire partager leur témoignage à des enfants captivés : les galères traversées et la débrouillardise qu'elles réclament, ont ce je-ne-sais-quoi d'envoûtant propre à susciter la stupéfaction des jeunes gens. Par leur force d'émotion et leurs incroyables récits, les migrants deviennent quelqu'un aux yeux de tous.

Les convives sont les figures vivantes de l'altérité culturelle, ils donnent corps à l'idée évocatrice d'une lointaine contrée : l'Égypte, l'Argentine, la Thaïlande, le Yémen, le Bhoutan. Mosaïque de l'ailleurs, c'est le visage expressif du visiteur qui lui prête vie, comme une peinture humaine, avec sa coloration émotionnelle et sa mise en récit. Toute éducation démocratique par le voyage s'origine dans la rencontre ouverte, affective, amicale et empreinte de curiosité rêveuse avec celles et ceux qui la personnifient ; c'est leur rayonnement qui suscite motivation et appétence. Leur voyagenèse consiste à faire œuvre sensible de ce qu'ils sont, en acte, modèles artistiques qui donnent à vivre : ils provoquent le sursaut inspirateur du gambade et embrasent ce faisant, son imagination cantatrice.

Le gambade ne partirait pas d'abord « en » voyage, c'est le voyage(ur) qui viendrait à lui, puissance d'altérité et d'altération. Voyagenèse du convive qui, si l'envie lui prend, deviendrait l'ami, l'instigateur et même le mentor de ces gambades, qu'il découvre et qui le découvrent en même temps. Car derrière le convive qui a l'expérience du voyage et peut épanouir à la partager, apprenons à entrevoir la figure lockienne du gouverneur. Le convive d'abord reçu peut recevoir

à son tour, guider les apprentis gambades qu'il a captivés vers des horizons de vie alternative, les prenant d'abord par la main avant qu'ils puissent d'eux-mêmes, progressivement cavalier les reliefs (chapitre trois). Les gambades devenant expérimentés prennent le relais, leur voyagenèse se meut en exemple de voyage qui incite à leur tour, d'autres enfants et adolescents à dessiner leurs propres chemins de lumière. Le moteur de l'éducation démocratique par le voyage, c'est la dimension d'exemplarité des modèles de gambades-voyagenèses, en tant qu'ils entraînent de nouveaux aspirants sur les sentiers courbes du voyage itinérant.

A travers cette figure instigatrice du convive-pédagogue s'élabore la dynamique d'un réseau d'hospitalité universelle, inspirée du chapitre six : l'aventurier donne par interstice en même temps qu'il reçoit des autres, mettant en scène son voyage comme une invitation offerte à toutes et à tous. Trouvant refuge, le convive fait tenir d'une poignée de main deux mondes hétérogènes, il embarque les petites hordes et les petites bandes dans son aventure à lui qui ne manque pas de devenir l'aventure de chacun.

Pour accroître cette attraction passionnée, l'on pourrait choisir les maîtres d'école et les animateurs de centres de loisirs parmi les voyageurs nietzschéens, forts de leur capacité d'ouverture et de leur aptitude créatrice et linguistique, aptes à nourrir les cours de géographie de leur odyssée et les leçons de science de leurs observations. Dans le prolongement du premier chapitre de ce travail, l'identité du maître kantien, *einen Kern*, lequel a récolté « les fruits de nombreux voyages à l'étranger », se fond dans l'identité du maître d'école, *der Lehrer*, qui les fait mûrir dans le cœur de ses élèves. Choisir les maîtres en fonction de leur expérience de voyage, c'est faire reposer leur recrutement non sur un référentiel de connaissances au programme, une accumulation de compétences inertes, mais d'abord sur ses audaces, sur sa débrouillardise et sa capacité d'adaptation à d'autres milieux, enfin sur ses créations artistiques, littéraires, scientifiques, philosophiques. Fragments de voyagenèses, les siennes, celles des autres. L'œuvre pédagogique du maître puiserait sa source dans la maïeutique de Socrate, orientée vers un enfantement artistique : susciter chez ses élèves de telles audaces et peut-être même quelques voyagenèses.

Les obstacles principaux à la mise en voyage des gambades sont doubles : d'abord financiers, ensuite administratifs. Comment supporter le coût économique d'un périple et trouver financements pour un tel projet ? Comment passer outre les frontières administratives pour des

enfants/adolescents qui ont acquis nombre de droits en tant que mineurs d'âge<sup>405</sup> mais si peu de liberté ?

### La quasi-gratuité du voyage

Le convive-accompagnateur, accueilli dans une contrée autre que la sienne, incarne la gratuité réciproque de l'hospitalité universelle. Celle-ci est une invite à briser les frontières du monde, à trouver logis partout où l'on va, y recevoir la chaleur d'un feu, celui d'un lit où paisiblement s'ensommeiller, vivre la chaleur humaine d'une rencontre amicale. Pour réduire considérablement les frais liés au voyage, il s'agirait de penser l'universalité d'un *couchsurfing* sans la sélection visuelle qui la régit (*via* les photos de profil), pour venir et être acceptés tels que nous sommes. Cette facilité serait d'ailleurs renforcée par la possibilité contemporaine de prévenir, grâce à la technologie numérique, ses futurs hôtes d'une arrivée ou d'un imprévu. Ce serait la mise en œuvre du réseau d'hospitalité universelle dont nous parlions, qui est aussi réseau d'amitiés inédites.

Dans l'esprit du chapitre trois, le convive-accompagnateur présente, aux gambades itinérants, les camarades de la contrée d'où il vient, pas nécessairement les grands de ce monde mais ceux qui ont à ses yeux une valeur unique : esprit de générosité, générateur d'amitiés nouvelles. Voyage d'amis et d'eau fraîche hors des circuits où l'argent ordinairement circule.

Du côté des pouvoirs publics, il serait envisageable de transférer, pour les gambades de l'extrême jeunesse, une partie des coûts de scolarité au profit du voyage qu'ils projettent, non sans valoriser les créations qui en procèdent. Le coût d'une année scolaire lycéenne avoisine, en France, les dix mille euros ; partir quelques mois, c'est s'affranchir d'un cadre institutionnel onéreux : est-il illégitime de demander qu'une part de cet argent soit employée au financement du voyage lui-même ? Partant de l'étude du voyageur de l'islam au chapitre six, il convient d'insister sur la dimension unificatrice du voyage qui fait de tout gambade (non che guévrien) un ambassadeur de paix ; sa mission diplomatique fait lien entre les hommes. A cette intention, la communauté internationale gagnerait à lui octroyer une allocation d'itinérance propre à en

---

<sup>405</sup> Voir Dominique Youf, *Penser les droits de l'enfant*, Paris, Presses universitaires de France, 2002. Se référer aussi, en langue anglaise, à Onora O'Neill, « *Children's Rights and Children's Lives* », in *Ethics*, n° 98, 1998, pp. 445-463.

promouvoir la gambadogénèse.

### Décrocheurs et extrémistes

En outre, l'éducation démocratique par le voyage trouverait quelque écho auprès des élèves dits « décrocheurs » de l'institution scolaire, las de tant d'années d'enseignement assis et souvent rassis. Le voyage opère effectivement une mise en apprentissage, non l'apprentissage fortement spécialisé, orienté vers un corps de métiers spécifiques, mais un apprentissage de la vie dans sa dimension d'ouverture fraternelle. Nous faisons référence, au chapitre cinq, à l'expérience de la marche comme réintégration sociale, à l'intention de jeunes gens que l'association Seuil, créée par Bernard Ollivier, met en randonnée au cours de quelques semaines intenses. Loin des sollicitations de l'entourage affectif, les adolescents effectuent avec un accompagnateur, autour de vingt-cinq kilomètres par jour, sans médiation technique ni cocaïne ni alcool, au seul contact revivifiant de la Nature. Voyager, c'est aussi sortir de l'impasse institutionnelle et renouveler le plaisir de vivre ; non pas seulement s'évader mais re-trouver son chemin (David Le Breton, 2012). Les derniers de la classe pourraient devenir, par l'euphorie d'un voyage, les premiers de cordée – adolescents blasés ou inlassables navigateurs ?

Le voyage est aventure créatrice, invitation à retrouver confiance en soi.

Or l'appel de l'aventure prend parfois des formes extrémistes : les départs pour le *Djihad* sonnent comme autant de glas spirituels au son duquel l'adolescent égaré croit trouver sens et émulation à sa vie ; des voyages destructeurs, nés de l'effervescence de l'action, loin de l'ennui mortel des salles de classe. Appel de l'ailleurs auquel est associé un imaginaire – la Syrie, la grande Palestine – l'adolescent sent la frénésie d'une mission sacrée pour laquelle il se croit lui-même élu, esquisse mortifère d'une subjectivation terroriste.

L'éducation par le voyage répond à la même soif d'aventure et de mise en intrigue de soi, avec l'héroïsme qu'elle dégage chemin faisant. Elle fait écho au sentiment d'étrangeté que nombre d'adolescents, tel Meursault dans l'*Etranger* de Camus, éprouvent dans la société consumériste, la sensation de ne pas savoir ce qu'on fait là, que nous n'y avons de place que factice, et nulle perspective désirable. Face à ce *no future*, qui pousse au départ vers le danger d'un ailleurs,

l'éducation par le voyage entend répondre à cette éruption de gambadolescence révoltée, par la participation de soi en des lieux parfois lointains, où, comme analysée au chapitre six, l'on puisse s'investir soi-même. Mais pas pour tuer l'autre comme dans le terrorisme, sinon pour détruire les chaînes qui dures comme fer, nous maintiennent dans un état de sujétion. Répondre à l'appel d'un engagement coopératif où mon agir est dignement sollicité, c'est pouvoir être pris au sérieux, faire quelque chose de grand au plus loin de la futilité du monde scolaire : se joue la transition audacieuse vers l'autarcie de l'adulte, avec les nuances que les chapitres quatre et cinq apportent au concept d'adulte. Comme dans le départ en Syrie, l'éducation par le voyage aboutit à une subjectivation engagée, au cours de laquelle l'on devient vraiment quelqu'un. A l'instar de la tentation terroriste, l'on répond à l'appel de l'aventure initiatique.

Mais la voyagenèse à laquelle elle donne lieu s'oppose à l'embrigadement djihadiste avec la plus grande radicalité : la subjectivation en voyage est apprentissage en tant qu'il y a création émancipatrice et non destruction sanguinaire. Martyr qui se croit héros, le terroriste islamiste, que tout distingue de *guérillero* che guévérien, s'engage dans un processus mortifère qui aboutit à la mort de soi, et du monde.

Or la gambadogenèse, qui part de la dimension inspiratrice du voyage, est l'envers de l'attentat-suicide que symbolise le départ en Syrie, qui est voyage vers la mort. L'éducation par le voyage ne fait pas prévention face à la radicalisation de l'adolescent, confronté à la contingence du monde qui l'entoure, mais elle peut faire prévention face à l'expression destructrice de cette radicalisation. Elle répond au triple désir – d'action, d'engagement, de sens – qu'elle oriente non vers la haine de l'autre mais vers l'euphorie du voyage dans son expression créatrice, dont les enjeux sont formulés au deuxième chapitre. Aussi est-il tout-à-fait déterminant que l'éducation par le voyage ait la radicalité d'une alternative – celle de la vie, non de la mort – qui en un sens fasse crise (existentielle, politique) ; parce qu'il faut braver bien des dangers pour devenir soi-même.

Pour atteindre l'autarcie du voyageur qui est aussi celle de l'adulte, les gambades pourraient travailler, pendant le voyage, à la confection d'une multitude d'objets, de vêtements, d'outils pour ne plus être dépendants de l'offre du Marché, pouvant alors se contenter de ce qui leur est strictement nécessaire. C'est l'éducation manuelle par le voyage, tournée vers la fabrication d'ustensiles utiles ou de créations originales qui peuvent susciter l'attention et être échangées contre de quoi vivre.

Il faut penser conjointement une éducation culinaire par le voyage. Savourer les *tortillas de chipilín* ou les *tapas* espagnoles, c'est découvrir les saveurs exquises d'une civilisation, mêlées aux odeurs appétissantes : se nourrir en voyage, c'est incorporer une culture et apporter un piment nouveau à sa vie. Plaisir des sens, il est une esthétique visuelle de la nourriture qui précède la mise à table. Les couleurs vives de la *paella*, la disposition harmonieuse du plat de *ceviche* péruvien, son apparence exquise ou au contraire dégoûtante suscitent une attente qui fait saliver mais peut aussi répugner le globetrotteur. Car voyager, c'est aussi goûter le monde.

Mais le gambade sait également produire ce dont il a besoin pour reprendre des forces. Cultiver les aliments afin de se ressourcer, et en chemin, vendre ou échanger les excédents, c'est participer à se créer soi-même : car je suis ce que je mange, la nourriture en moi fait corps avec l'être que je suis, individuellement et culturellement. Les mayas *quiché* du Guatemala sont femmes et hommes de maïs, comme le met en scène Miguel Ángel Asturias dans son livre fameux : *Hombres de maïs*. Déjà le mythe des origines des mayas Quiché, dans le *Popol Vuh*, raconte que l'homme ontologiquement vient du maïs, il s'agit de la nourriture de base, couleur du soleil, pour se nourrir et persévérer dans l'être. Aussi cultiver sa nourriture revient-il à produire ce qui me constitue et me fait croître.<sup>406</sup>

Pour butiner de lieu en lieu, les gambades entremêlent la pluralité des modes de déplacement, train, vélo, téléphérique, car ou navire : ce qu'il faudrait promouvoir, dans une société dite de mobilité, ne serait pas tant la vitesse toujours accrue des trains à grande vitesse, que la gratuité inconditionnelle et l'efficacité des transports, à tout le moins de certains transports populaires. Payés par le contribuable, des économies seraient faites sur les contrôles de billet, les machines d'impression de titres de transport, des économies sur le plan administratif, outre que ces transports solidaires ne manqueraient pas de donner une image hospitalière au pays qui les soutient et d'attirer, partant, davantage de voyageurs venus de loin. Égalité plus grande mais aussi voyage plus libre, sans file d'attente, sans fraude aucune ni remboursement. D'ailleurs, il est un paradoxe inhérent aux mobilités postmodernes : on peut tout voir sans bouger, par l'internet et la télévision ; et pourtant, on bouge. Mais bouger ne signifie pas que l'on voyage vraiment.

---

<sup>406</sup> Cf. Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maïs*, Albin Michel, 29 novembre 1967.

### Le voyage ou l'envers de l'administration

Il serait enfin souhaitable de réduire, considérablement, la part administrative de tout voyage avec enfants ou adolescents. Outre un passeport de naissance qui remplacerait la carte dite d'identité, il conviendrait de simplifier grandement toutes les procédures antérieures ou même contemporaines au périple même. Par exemple lors d'un voyage scolaire, il apparaît moins indispensable de déclarer le parcours prévu – l'incertitude étant inhérente à tout voyage –, les objectifs pédagogiques et les compétences développées – qui dépendent de la manière dont chacun appréhende son propre voyage, d'après le cheminement du chapitre trois – que de pouvoir compter une fois sur place, sur un équipement qui garantit, en cas de problème, la plus grande autarcie possible du groupe de voyageurs, inspirée de la débrouillardise des gambades des rues qui ouvre le chapitre cinq. Etre véritablement préparé aux écueils du voyage, ce n'est pas obtenir l'aval des bureaucrates mais faire preuve de jugeote en pouvant compter sur des soutiens réactifs en cas de complications véritables.

### Une philosophie de la σχολή

Si l'éducation démocratique par le voyage s'appuie sur des dispositifs institutionnels et des incitations familiales qui ont valeur propédeutique, avec les avantages et les limites dégagés au chapitre trois, elle trouve surtout son souffle émancipateur dans les expériences issues des mouvements « *desco* » (pour une déscolarisation de la société) d'inspiration anarchiste, telle l'école en bateau analysée à la toute fin du chapitre cinq. A cet égard, une philosophie de l'éducation par le voyage n'est pas une philosophie « scolaire », en ce qu'elle entend rompre avec ce qui relève de la scholastique et de l'académique<sup>407</sup> ; dans l'esprit des premières pages du chapitre six, elle s'inscrit en revanche dans l'élan platonicien d'une philosophie de la σχολή (*scholè*) qui est le temps du loisir cultivé. Le voyage suppose une autogestion amicale, chaleureuse, orientée vers ce que l'on appelle, en langue espagnole : *un empoderamiento colectivo*. Celui-ci grandit par la coopération mutuelle entre les gambades, leur organisation

---

<sup>407</sup> Comme le dit une fois Denis Kambouchner, dans son séminaire sur Descartes et Pascal : « classique » ne veut pas dire « académique ». Il y a un usage académique des grandes œuvres, figées dans le panthéon des auteurs au programme, et des lectures pour soi qui relèvent d'une authentique nourriture de l'âme.

politique se soustrait au pouvoir institutionnel : c'est l'ordre moins le pouvoir, dans l'esprit des coopératives d'enfants des rues du chapitre cinq, migrantes d'un lieu à l'autre pour assurer leur l'autarcie. La *σχολή* par le voyage contraste ainsi avec la mise en situation de rivalité des enfants, cherchant à savoir qui est le meilleur. Sur fond de *σχολή*, le gambade se dérobe à sa mise en examen scolaire autant que judiciaire ; en voyage, la concurrence des capacités fait place au concours des talents.

### Le voyage comme *otium* du peuple

L'éducation par le voyage s'appuie sur des incitations institutionnelles ou bien alternatives, parce qu'elle y trouve des modèles inspirateurs. Le périple met les gambades à l'écart de la drogue télévisuelle ainsi que des promesses quasi-religieuses d'un brillant avenir, horizon semé d'embûches où nous croyons trouver le salut de la réussite individuelle. En voyage, l'orientation professionnelle devient le dernier des problèmes. Véritable *σχολή*, l'éducation par le voyage constitue, dans sa forme démocratique, non une religion aliénante mais une forme active d'*otium* du peuple : autant ressourcement du corps au contact de la Nature de tout corps, que rehaussement intellectuel au plus loin des stratégies d'abrutissements professionnelles et publicitaires.<sup>408</sup> Cette émancipation par le voyage peut radicalement être vécue comme une double mise en suspens : première suspension, celle de l'ordre établi, par la rupture qu'elle introduit dans un mode de vie fait de routine, de performance autant que de consommation impulsive. Cette première mise en parenthèse, d'où s'origine le départ en voyage, donnerait lieu à une forme de redoublement épokhal (nous l'écrivons comme Bernard Stiegler) qui mettrait en suspend le voyage lui-même : s'élaborerait une pensée nouvelle se traduisant dans de nouveaux modes de vie, s'affirmerait une volonté nouvelle d'avenir, prenant racine dans le sol fertile de cette terre d'adoption que je découvre et m'approprie au cours de mon voyage, dans l'esprit du chapitre six.

<sup>408</sup> Nous empruntons le concept forgé par Bernard Stiegler, *Mécréance et discrédit*, tome I, *La décadence des démocraties industrielles*, chapitre III, « l'*otium* du peuple », Galilée, 2004.



## Une éducation technologique par le voyage

*Janus bifront*, il faut penser conjointement une éducation technique et une éducation écologique par le voyage. Le gambade en chemin s'affranchit du foisonnement technique de la société industrielle dont il pourrait devenir l'esclave, c'est-à-dire l'usager. S'il se met à distance, c'est pour renouveler le lien privilégié avec la Nature en son immensité souveraine et y puiser la source d'une manière originale de se vivre. L'appel de la technique, en voyage, est d'abord celui des moyens de déplacement ; or l'autarcie gambade suppose d'en connaître la technologie, le processus de fonctionnement : ne pas seulement se laisser porter par le vélo, le bus ou le navire, mais concevoir ce vélo, ce bus et ce navire comme des prolongements du corps qui font *medium* entre soi et le monde.

Même s'il y a un jour gratuité des moyens publics de transport, le voyageur ne saurait en être simple consommateur, il lui revient de donner un coup de main en cas de panne, de participer collectivement à la bonne marche du monde technique et non de râler s'il ne fonctionne pas immédiatement comme prévu. Une éducation technique, plus exactement technologique par le voyage (au sens de George Simondon, qui suppose une science, le *logos* de la technique), consistait non pas à conduire avec habileté un ensemble de véhicules, mais à acquérir une juste compréhension, mécanique, du fonctionnement de la totalité d'un système autant que des parties qui le composent : si le randonneur se met en marche, le gambade sait (re)mettre en marche une mécanique dont il appréhende peu à peu les rouages.

Le voyageur nourrit sa culture technologique à laquelle il doit aussi sa survie, il en rédige de page en page l'encyclopédie ouverte, qui va de l'outil simple que l'on fabrique pour faire cuire les aliments au moteur complexe de la bagnole qui tombe en panne en pleine montagne kirghize, En voyage, il n'est pas de différence profonde entre cette puissance technologique de la Nature et l'Être du monde en tant que tel. L'Être véritable n'est pas à dé-couvrir derrière l'artifice technique, comme le conçoit Heidegger, c'est-à-dire derrière le rapport fonctionnel que le technicien entretient avec ce monde – ontique, le monde des étants – qui serait rapport à sa seule superficialité.<sup>409</sup>

---

<sup>409</sup> Cf. Le rapport ontologique et ontique au monde de la technique. « L'époque de la métaphysique achevée est sur le point de commencer. Sa « volonté de volonté » impose les formes fondamentales qui lui permettent de se manifester : le calcul et l'organisation de toutes choses. La forme fondamentale sous laquelle la « volonté de volonté » apparaît et, en calculant s'installe, peut être appelée d'un mot : la Technique » (Martin Heidegger, *Essais*

Pour le gambade-mécanicien, *a contrario*, cette culture technologique participe de son intelligence encyclopédique du monde, l'horloge dérégulée de la Nature dont il acquiert toute l'amplitude d'une conscience éclairée.

### Une éducation environnementale par le voyage

L'éducation écologique par le voyage en est le corollaire. Toute la fin du chapitre cinq relève d'une éducation environnementale. Voyager hors des villes, loin de leurs espaces verts taillés sur mesure sous le vacarme des tondeuses électriques et les sécateurs de la municipalité, c'est s'unir à l'intimité de la nature vivante, écho de ses reliefs et de ses appels, le cri des grillons qui chantent la nuit. Il n'y a de véritable éducation à l'environnement que par immersion en environnement, dans l'érotisme voluptueux de la Nature constellée d'odeurs fleuries et de couleurs vives.

Participative, engagée, cette éducation écologique s'oppose d'une part, à la sensibilisation culpabilisatrice des enfants au tri coloré des poubelles et qui différencie les habitudes mauvaises des attitudes dites responsables ; elle se méfie d'autre part, du respect moralisateur à l'égard d'une nature abstraite, considérée hors de soi, comme une altérité à laquelle on ne participerait pas soi-même. Elle s'oppose enfin, à toute dictature verte qui interdirait de cueillir telle ou telle fleur ou de camper à la belle étoile sous une nuit d'été ravissante, au prétexte des risques que le campeur ferait courir à l'environnement. Voyager en gambade, c'est briser le principe de précaution tout en faisant œuvre de prudence (*phronesis*).

L'esprit de voyagenèse trouve son élan non dans une nature figée, qu'il faudrait « respecter » comme on respecte le code de procédure pénale, mais dans la Nature créatrice à laquelle je participe en tant que poussière d'étoiles – et dont je suis, pour reprendre l'expression de Carl Gustav Jung reprise par George Simondon : processus d'individuation.<sup>410</sup>

---

*et conférences*, Paris, Gallimard, 1993, p. 92).

<sup>410</sup> « J'emploie l'expression d'individuation pour désigner le processus par lequel un être devient un individu psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible, une totalité » (Carl Gustav Jung, *Ma vie*, Gallimard, Folio, 1991, page 457).

Pour ces différentes raisons, le voyage autour du monde apparaît comme un « synchronisateur autoécologique mondial des sociétés de mobilité » (Pineau, 2011), c'est-à-dire ce qui met en symbiose le gambade et l'environnement auquel il s'associe, sans que les leçons d'écologie ne lui soient données par le discours institutionnel ou télévisuel, mais qu'elles proviennent de la diversité du biotope lui-même, dans le prolongement du cinquième chapitre consacré à la marche, à la bicyclette, à la navigation, à leurs mobilosophies spécifiques et aux rapports privilégiés avec la Nature qu'elles fécondent.<sup>411</sup>

L'éducation la plus heureuse à cet égard, consisterait non à abrutir le voyageur-gambade de conseils absconds, définissant ce qui relève de la bonne conduite à tenir, mais au sens figuré comme au sens propre : à l'envoyer balader.

---

<sup>411</sup> Gaston Pineau, « Autoformation mondialogante, voyage et passage à la retraite », dans *L'Éducation permanente*, n° 186, 2011, pages 103-112.

---

## *Double objection à l'encontre de l'éducation par le voyage*

---

### **4) L'objection ethnologique**

Dans la cordillère des Cuchumatanes – ou dans les steppes de Mongolie – le voyageur fait une rencontre, l'une de celles qui interpellent vraiment, sur le chemin qui mène par exemple à la *puerta del cielo* à près de 3300 mètres au-dessus du niveau de la mer. Considérons un jeune homme de *Todos Santos Cuchumatán* qui, interpellé d'une présence fortuite, questionne un matin. Il demande, plein d'étonnement : que venir chercher ici ? Ce n'est en rien un lieu touristique, mais il y a de l'or en ces montagnes. Êtes-vous sur ces terres pour de l'or ? La solitude suspecte du voyageur le met quelque peu mal à l'aise, il l'exprime par quelques balbutiements dans notre langue commune (l'espagnol, le français, l'anglais, ou même par ses signes) qui n'est ni tout-à-fait la sienne ni tout-à-fait la nôtre. Le berger des Cuchumatanes joue le rôle de personnage conceptuel. Être de localité, il incarne le mode de vie traditionnelle des hommes de montagne qui peuplent les villages reculés du monde ; c'est un événement : celui de la rencontre radicale de l'autre homme.

Il ne comprend pas du tout ce que le voyageur curieux peut bien rechercher en ces montagnes silencieuses, si loin de chez lui, de son terroir, de sa famille, des siens.

Se chercher soi-même, n'est-ce pas un luxe occidental ? Le berger des Cuchumatanes, lui, ne se cherche pas lui-même, il a une famille à nourrir. Fils de la terre qu'il cultive les jours durant, il se conçoit comme être d'une lignée communautaire qu'il se doit de poursuivre, élevant ses enfants comme il élève son bétail ; faire fructifier ses champs, c'est son voyage à lui : semer les graines pour voir grandir ses petits, les protéger du froid et, lors de pluies abondantes faire croître ses légumes.

La création par le voyage, n'est-ce pas une forme de vanité occidentale ? Son œuvre à lui, le berger des Cuchumatanes, c'est ce qu'il fait pousser chaque jour, en continu, à la sueur de son

front : sa pépinière de jeunes enfants et sa culture de pommes de terre, qui est l'or jaune des montagnes.

L'éducation métamorphique, n'est-ce pas une abstraction superfétatoire ? Pour l'homme indigène, être éduqué, c'est trouver place dans le mouvement cyclique de la Tradition : sa voyagenèse consiste à trouver une femme fertile, à procréer à son tour une famille et être là pour elle, la nourrir par les fruits d'une terre elle-même fertile ; préserver la communauté et être là en elle. Intégrer ainsi trois ordres différentiels : l'ordre familial, l'ordre communautaire, le grand ordre naturel. Hors de cette triple inscription, l'on ne voit pas du tout ce que subjectivité veut dire. Désirer être-soi-même, engagé dans un voyage intérieur, voire intime ? Mais à l'intérieur de quoi ?

Sa philosophie est holiste : le pire des hommes, *el hombre feo*, c'est le monstre immoral, l'exclu, une certaine forme de voyageur. Celui qui, au lieu de contribuer à l'équilibre harmonieux de sa communauté, s'en va parcourir le monde, jouit du plaisir d'un égoïsme sacré. En fuite hors de ses terres, il se désintéresse des siens, quittant père et mère et se déresponsabilisant de leur sort, de leur santé, au lieu d'être quotidiennement à leur côté. Que va-t-il leur chercher, ce voyageur égocentrique, que court-il leur rapporter de si précieux ? Néant.

S'exprime dans les yeux du berger toute la faute morale du voyageur, peu fréquentable : car il délaisse son terroir, refusant de s'en occuper avec labeur, il est individualiste, infidèle, traqué par les chiens qui lui hurlent sa lâcheté jusqu'en des lieux inconnus. Soit il a basement laissé tomber ses proches, au lieu de donner au monde une progéniture abondante ; soit il a été sciemment abandonné, chassé, banni de sa communauté : hors-la-loi, va-nu-pieds, renvoyé ; la solitude du voyageur n'est jamais bien nette.

Désertion narcissique.

Si le berger des Cuchumatanes voyage, c'est quant à lui, précise-t-il, très ponctuellement pour se rendre à la grande ville y vendre ses pommes de terre au marché ou effectuer quelque *mandado*.

C'est éventuellement pour atteindre les Etats-Unis afin d'y travailler clandestinement, en poursuivant par le nord [le berger indique de sa main la direction, par-delà les montagnes et les déserts] gagner quelques douze dollars de l'heure et envoyer de l'argent à sa famille. Mais

le berger ne part pas pour chercher en bohème ce qu'il va faire de sa vie, se demandant ce qu'il lui faudrait créer ; lui sait à quoi il contribue, à quelle création il s'acharne avec résolution.

Le voyageur dépressif rêve de créer, sachant dégressivement qu'il ne sert à rien, le berger sème tous les jours de sa vie et contemple tous les matins du monde ce qu'il a fait croître de lui-même.

Lui se fond dans la nature créatrice : il parsème les graines et en récolte les fruits.

Homme des montagnes, le berger des Cuchumatanes n'a qu'une terre adoptive, le sienne : comment trouver un lieu qui lui correspondrait davantage que sa vallée natale, laquelle a bercé son enfance sauvage et ses amitiés sauvageonnes ? Pourquoi s'arracher à cette harmonie primitive ?

L'éducation par le voyage relève d'un préjugé occidental.

Ce préjugé occidental repose en dernière analyse sur un triple paradigme : **-I-** une philosophie cartésienne de la subjectivité (la réification du moi comme entité substantielle et distincte du monde), une conscience solipsiste déliée des autres ; **-II-** une pensée individualiste au fondement de la philosophie libérale, avec sa conception de la liberté individuelle, son parcours de vie, ses ambitions et ses chemins de traverse ; **-III-** une philosophie processuelle dont témoignent les notions dynamiques : subjectivation, individuation, formation, éducation ; philosophie des flux qui prend son élan dans la pensée dite post-soixante-huitarde.

Tout concourt à considérer l'éducation par le voyage comme un ethnocentrisme manifeste.

En témoigne la désinvolture intellectuelle du chapitre six qui, après une interprétation des pèlerinages d'Ibn Battûta, voudrait « sortir du cadre spécifiquement religieux du pèlerinage tout en reprenant l'exigence d'unité qui en constitue le socle ». Or il ne saurait y avoir d'unité véritable hors de Dieu ; pourquoi tout ce bruit autour du voyageur de l'islam si c'est pour aboutir au pèlerinage laïque du cosmopolitisme des modernes ? Il n'y a de compréhension minutieuse de la *hijja*, حجة qu'interne, c'est dire : profondément et très intimement musulmane, en référence au seul Dieu des mahométans.

La حجة relève d'une pratique sacrée, il s'agit du cinquième pilier de l'islam, certainement pas un objet de thèse en vue d'une philosophie de l'éducation émancipatrice, résolument infidèle. Quelques phrases en arabe ne pourraient masquer ce qui manque fondamentalement : la foi en Dieu et en son Prophète.

Dans l'écart de toute rencontre qui interpelle, se maintient la force incommensurable d'une mutuelle incompréhension, qui ne peut se résorber qu'en abolissant l'altérité qui en est à sa source. Auquel cas, la rencontre de l'autre est ce qui va à l'encontre de cet autre, dès lors qu'elle se fait accessible et qu'elle se sédimente dans une analyse. Traduire à l'occidental, c'est déjà se trahir en tant qu'autochtone. D'ailleurs, cette polarité altérante annonce elle-même une forme de dualisme ethnocentré. C'est un processus d'occidentalisation qui se dévoile dans une manière de vivre, de s'alimenter, de boire, c'est-à-dire de croire et de se représenter le réel et soi-même dans son rapport au monde. L'homogénéisation civilisationnelle, pour reprendre l'expression d'Edgar Morin dans *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur* (Points, 2015), constitue non un état susceptible d'une description définitive mais la dynamique du réel dominant, laquelle réduit l'altérité lointaine aux codes religieux, langagiers, relationnels qui définissent les sociétés occidentales. Toute rencontre effective, par essence conquérante, est une mise à mort latente de cela même qui résiste à l'occidentalisation du monde.<sup>412</sup> L'ouverture, d'abord de l'ordre du désir fantasmé et de l'attrait des corps signifiants, est moins partage que contagion. Elle abolit les distances ; elle révèle la convergence des désirs : toute rencontre s'établit à l'encontre d'une altérité qui s'y consume et subjectivement, s'y dissout.

Il n'y a rencontre que de cette part d'altération qui tend vers un moi idéalisé.

Dans le film de Walter Salles intitulé *Diarios de Motocicleta*, sorti en 2004 et qui relate en images le premier voyage d'Ernesto Guevara et Alberto Granado, à la cinquante-cinquième minute se déroule le dialogue célèbre entre Ernesto et l'ouvrière chilienne, la nuit illuminée d'un grand feu :

**La chilena:** “¿Ustedes andan buscando trabajo?”

**Ernesto:** *No, nosotros no estamos buscando trabajo.*

**La chilena:** ¿No? ¿Entonces porque viajan?

*(Silencio, los dos amigos se miran)*

**Ernesto:** *Viajamos por viajar.*

*(Silencio, los dos chilenos comunistas se quedan mirándose)*

---

<sup>412</sup> Edward Saïd, *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005, page 65 : « La redoutable structure de la domination culturelle » de l'Occident. Voir aussi la « Préface à l'édition française », page 23 : « Le concept est la première arme dans la soumission d'autrui ».

*La chilena: Bendito sea... bendito sea su viaje.*”

Ce dialogue amical est tout-à-fait représentatif de l'incompréhension culturelle entre deux philosophies du voyage, *quiproquo* marqué par les nombreux silences qui rythment la discussion, elle-même doublée par l'irruption de cet étonnement du regard croisé, entre les acteurs manifestement surpris. La première relève d'une philosophie hautement bohème, celle de la *beat generation*, laquelle s'incarne dans la tautologie d'Ernesto « *Viajamos por viajar* ». Réciprocité circulaire, chevauchée vers l'inconnu, histoire de vie, l'aventure du voyage présente sa valeur en elle-même.

La seconde se veut plus fonctionnelle, l'on voyage non comme un art de vivre mais par mésaventure pour survivre, espérer une embauche minimalement rémunératrice dans les mines de cuivre, cachées dans le grand nord du désert d'Atacama. La phrase dernière marque une hésitation : « *Bendito sea... bendito sea su viaje* » comme si la contingence du voyage de leurs amis argentins apparaissait comme un luxe superflu au goût quelque peu bourgeois.

Les 15, 16 et 17 juin 2017 s'est tenu, à l'Université de Rennes 2, un colloque intitulé « Voyage et formation de soi : se former par l'épreuve de l'ailleurs et de la rencontre ». Nonobstant la grande érudition et la haute tenue intellectuelle des interventions, il a toujours été considéré comme acquis le postulat suivant : certains voyages possèdent en eux-mêmes des vertus formatrices ; il s'agit de découvrir lesquelles. Par la conjonction de coordination « et » dans l'intitulé du colloque, l'on comprendrait alors le voyage en tant que formation de soi ; et jamais, la formation de soi comme propédeutique au voyage. Or, les qualités formatrices que l'on attribue au voyage n'en sont-elles pas précisément les prérequis ? L'ouverture au monde, le désir manifeste de la rencontre à l'autre ainsi que la maîtrise des langues sont-ils les bénéfices attendus d'un périple ou ce qui justement, en conditionne la fécondité ?

S'opère chez le chercheur-voyageur une forme d'inversion rétrospective de la cause et de l'effet. L'on pense moins le voyage comme résultat d'une formation initiale que le voyage lui-même en tant que potentiellement formateur.

Faudrait-il en conséquence intituler notre thèse : l'éducation pour le voyage en lieu et place de l'éducation par le voyage ?

Mais c'est l'objet même du colloque autant que de notre travail de recherche qui est de nature à surprendre. Pour le berger des Cuchumatanes comme pour les communistes chiliens, c'est



la dureté de la vie qui forme un homme, marchant dans le sillage des pères et prenant exemple sur leur courage, l'on voyage pour rapporter quelque chose aux siens. Formé à l'école de la terre, le berger sait jouir de la simplicité d'une rencontre, avec sourire, il sait ce que peut son corps et connaît la valeur de cette Nature rectrice qu'il cultive dans sa prodigalité. Il fait preuve de mansuétude, d'ouverture sincère ; partant, en vertu de quel luxe irait-il « se former par l'épreuve de l'ailleurs et de la rencontre » ? Tout se passe comme si le voyage comme formation de soi relevait d'une mythologie occidentale, exprimant dans l'antiquité gréco-latine la puissance périlleuse d'un défi ; symbolisant dans la modernité les grandes expéditions conquérantes, du monde clos vers l'univers infini ; et invitant après la lassitude industrielle, à retrouver le lien privilégié avec la nature dont le berger lui-même cultive les racines et les fruits, de génération en génération.

Par la figure conceptuelle de ce berger des steppes s'illustre le paradigme de l'éducation, non plus par le voyage mais contre le voyage et le voyageur, qui est comme une brebis égarée. L'éducation en effet, nomme d'abord celle que l'on reçoit des siens pour apprendre à donner aux nouveaux-venus ; or si le voyage consiste à s'en éloigner, comment donner en retour à ceux que l'on quitte, abandonnés à eux-mêmes ?

C'est le peu que le voyageur puisse comprendre d'une rencontre signifiante, et qui est bien plus qu'une rencontre : une interpellation, voire une collision, celle qui fait exploser les cadres de compréhension et qui détonne jusque dans les plaines du Diable, *planes del Diablo*, au nord-est du petit village de *Tuicoy*.

## 5) L'objection nomade

Cette objection ethnocentriste se double de l'objection nomade d'un Gilles Deleuze. Le voyage, pour serein qu'il puisse paraître, engage toujours quelque part en soi-même une angoisse existentielle :

Voyager, confie Deleuze, c'est aller dire quelque chose ailleurs, et revenir pour dire quelque chose ici. A moins qu'on ne revienne pas, qu'on fasse sa cabane là-bas. Aussi je suis peu enclin à voyager, il ne faut

pas trop bouger, pour ne pas effrayer les devenirs. J'ai été frappé par une phrase de Toynbee : « Les nomades, ce sont ceux qui ne bougent pas, ils deviennent nomades parce qu'ils refusent de s'en aller. »<sup>413</sup>

Comme le consommateur à l'affût des nouveautés, le voyageur vit dans l'illusion du mouvement, la permanence d'un changement qui n'est que fausse rupture ; le voyage relève d'un spectacle de pacotille, qui fait tourner la tête plusieurs fois sur elle-même sans ne jamais provoquer de vraie révolution.

L'éducation par le voyage est animée par l'hyperkinesthésie contemporaine, alors que les nomades qualifient ceux qui, en résistance sur un lieu donné, sont capables de faire front, tels les étudiants de mai 68 qui, dans leur affrontement contre les CRS, tiennent leur position ; tels les gens du voyage en général, les enfants du voyage en particulier, qui sont tout le contraire des enfants en voyage. Ainsi convient-il de reconsidérer, réévaluer les analyses introductives de notre thèse doctorale, l'éducation par le voyage ne saurait s'identifier à une éducation dite « nomade », même si à l'image de cette installation des gens du voyage à la périphérie des villes, souvent en caravanes, il y a rupture entre un noyau de pouvoir (étatique, scolaire, familial) et les affranchis voyageurs.

A travers le nomade se traduit un rapport d'extériorité par rapport à l'organisation étatique d'une société considérée. Par leur présence périphérique et leur refus de désertir les lieux, accusés de squattage, les gens du voyage font effectivement machines de guerre, non parce qu'ils prennent la guerre pour objet, mais bien en tant qu'ils demeurent hétérogènes aux appareils d'État et à leurs procédures d'administration. Agencements nomades dirigés contre les agents monades de la fonction publique d'État : « Ce n'est pas en termes d'indépendance [comme chez le voyageur en grande itinérance], mais de coexistence et de concurrence, dans un champ perpétuel d'interaction, qu'il faut penser l'extériorité et l'intériorité, les machines de guerre à métamorphoses et les appareils identitaires d'État ».<sup>414</sup>

C'est moins par le départ du voyageur qui bat en retraite que par la confrontation vibrante, celle

<sup>413</sup> Gilles Deleuze, « Un philosophe nomade », entretien avec Gilles Deleuze, par Raymond Bellour et François Ewald, dans le *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988.

<sup>414</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, 12, « Traité de nomadologie : la machine de guerre », Paris, Editions de Minuit, page 446.

du *noochoc*, que se projette la multiplicité deleuzienne des devenirs : devenir-enfant, devenir-animal, devenir-femme. Occupant des espaces lisses, il n'y a de nomades qu'en conflit, et de nomadologie que de cette conflictualité même. Coexistence en rhizome des gens du dehors : les gitans, les mendiants, les manifestants, les étudiants, les disciples du jardin d'Epicure, les enfants du voyage concourent toutes et tous à l'agencement d'une défense diffuse, pour éviter leur dispersion et leur expulsion par les forces de l'ordre.

Les piquets de grève dessinent l'arme protectrice du nomade servant à faire barrage.

Or cette mise en tension se joue aussi sur un plan d'immanence intellectuel. D'où vient la philosophie ? Qu'est-ce qui rend possible l'éclosion de la pensée nomade ? Du problématique, en ce qu'il a de fondamentalement conflictuel, naît l'expression du philosophe lui-même : celui-ci repose sur la violence fondatrice d'« une gifle, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité : tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée, contrainte dans la pensée, d'autant plus absolument nécessaire qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde ». <sup>415</sup> Cette pensée s'origine chez Deleuze dans la résonance intensive d'un *sentendum* premier et irréductible, cette amorce immanente et balbutiante de la pensée – la mise en marche du désir.

### Hétérogenèse de la rencontre

A la limite (parce qu'il s'agit bien d'une expérience limite), c'est moins par la lenteur du voyage que par l'étincelle des rencontres que s'ouvre la brèche créatrice du philosophe-artiste. Déjà au début d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le personnage conceptuel nietzschéen redescend de la montagne et entrecroise le vieil ermite « qui avait quitté sa sainte chaumière pour chercher des racines dans la forêt. Et ainsi parla le vieillard et il dit à Zarathoustra :

« Il ne m'est pas inconnu, ce voyageur ; voilà bien des années qu'il passa par ici. Il s'appelait

---

<sup>415</sup> Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, pp. 181-182. Cf. « Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient » (*Ibid.*, page 188).

Zarathoustra, mais il s'est transformé'' »<sup>416</sup>. L'ermite lève les yeux, il aime Dieu ; le regard de Zarathoustra plonge vers la vallée, il aime les hommes. Le chrétien nihiliste ou le contempteur de la vie d'un côté, l'enfant-lion jouant dans l'innocence du devenir d'un autre côté, Nietzsche oppose par cette rencontre, le crépuscule des idoles incarnées par le vieil homme, à l'aurore d'une sagesse affirmatrice que dépeint la figure joyeuse de Zarathoustra.

Comme secousses ou vibrations d'une tectonique entre deux plaques, ce n'est pas la compréhension ou l'accord mais bien « le fortuit ou la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle force à penser »<sup>417</sup> elle fait irruption, comme celle entre le berger des Cuchumatanes et le voyageur-chercheur. Déstabilisatrice, dissonante même, le tact de la rencontre provoque, chez Deleuze, l'épreuve paradoxale de la distance ; distance entre deux mondes hétérogènes, distance critique à l'égard de soi, distance culturelle qui fait résistance à toute tentative d'assimilation.

La rencontre a donc une double fonction : elle est ce qui garantit le déséquilibre permanent de la pensée grâce aux difficultés nouvelles qu'elle suscite – l'équilibre est à chercher ; elle est ce qui défait les certitudes en nivelant l'implication affective de chaque rencontre.<sup>418</sup>

Cet équilibre fragile est une espèce de matière en mouvement qui suppose, après le chamboulement de la rencontre, agencements et réagencements dans un espace irréductible de non-coïncidence.

Mais rares et fortuites, ces rencontres ne sont pas le propre du voyage. Elles ne peuvent éclore qu'en tant qu'elles se heurtent à des altérités radicales : celle du fou, du philosophe, du schizophrène, du pervers, du criminel, autant de « différences de potentiels qui génèrent un champ de forces au sein duquel émerge la pensée ».<sup>419</sup> Or les rencontres en voyage ne sont que rarement choquantes, *φρικωδης* dans le grec de Platon – ce qui donne des frissons. Le berger des Cuchumatanes au contraire, c'est la figure de la mise en doute, l'homme de l'*epochè*. Mais

<sup>416</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, « Le prologue de Zarathoustra », 2, traduction par Henri Albert, Société du Mercure de France, sixième édition, dans les *Œuvres complètes* de Friedrich Nietzsche, vol. 9, 1903, page 8.

<sup>417</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, éditions PUF, 1968, page 189.

<sup>418</sup> Sébastien Charbonnier, *Deleuze pédagogue, la fonction transcendante de l'apprentissage et du problème*, *op. cit.*, Paris, L'Harmattan, 2009, page 50.

<sup>419</sup> Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, pp. 303-304.

est-ce bien nécessaire d'aller si loin pour susciter de telles rencontres ?

Le lointain est un horizon sans finitude ; l'expérience liminaire de l'ailleurs est chose trop vague et indéterminée.

C'est où l'ailleurs ? Pour Gilles Deleuze c'est l'hôpital psychiatrique, pour Henri Michaux, loin des paysages extraordinaires, l'ailleurs c'est la prison. Lors d'un périple, l'imagination s'envole vers des ailleurs qui n'existent pas, se loge en des arrière-mondes qui ne sont que des paradis artificiels. En conclusion, se former en voyage par l'épreuve de l'ailleurs, souffle d'héroïsme et d'exotisme, c'est se dissoudre dans une éducation *κενῶς*, pour employer le grec d'Épicure en son double sens : une éducation vaine, une éducation à vide, pour rien.

« Le voyage c'est la recherche de ce rien du tout, de ce petit vertige pour couillons... ».<sup>420</sup>

### Réponse aux objections

Commençons par le problème de Deleuze

(en référence au problème de Socrate, dans le *Crépuscule des idoles* de Nietzsche).

Tout se passe comme s'il subsistait une forme insistante – et paradoxale – de dualisme dans l'exposé même de sa philosophie. Il y a lieu, en effet, de s'étonner du registre binaire à partir duquel se déploient les couples de notions deleuziennes. Que penser des oppositions suivantes : forme/*energeia* ; science royale/science nomade ; image de la pensée/ force d'une recherche ; temps strié/temps lisse ; arborescence/rhizome ; l'Etat centralisé/les machines de guerre en marge de cet état ; la structure/les lignes de fuite ?

Persiste une forme continûment reconduite d'antagonisme figé, très kantien dans son expression, qui s'inscrit sur le registre d'une certaine bipolarité : un pôle sédentaire que rejette massivement l'auteur et un pôle nomade qui se définit contre celui-ci. Le paradoxe, c'est que nous avons besoin de l'appareil d'Etat pour pouvoir nous y opposer : l'on ne peut exister comme devenir-nomade que dans et par cette opposition même. Pire, cette mise en guerre renforce à la

<sup>420</sup> Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, op. cit., dans *Romans*, I, Paris, Pléiade, 1992, page 214.

fois les machines de guerre et, à mesure qu'il se sent attaqué, l'Etat assaillant lui-même, lequel étend son réseau de contrôle. C'est le ravitaillement des troupes qui, parce que guerre il y a, augmente leur capacité d'attaque.

Mais l'Etat en tant que pouvoir concentrationnaire est-il toujours, en coordonnées contemporaines, l'ennemi véritable ?

Les cibles privilégiées, ne seraient-ce pas désormais les flux de capitaux fluctuant en rhizome, qui font la multiplicité des grandes fortunes ? Aujourd'hui, ce serait moins les nomades résistants que le Marché mondial qui mettrait en faiblesse la toute-puissance de l'Etat : l'influence des lobbies, le pouvoir du grand Capital, la dématérialisation des transactions. Lutter contre les « appareils identitaires d'État » reviendrait à batailler contre l'évanescence d'un grain de poussière. L'éducation nationale en crise, que Jacques Rancière dans *Le Maître ignorant* appelle « la Vieille », et qui est le symptôme du désengagement de l'Etat-éducateur se laissant envahir par des intérêts privés, n'est déjà plus qu'une vieilleries pour antiquaire. Deleuze confère beaucoup trop d'importance à un Etat-nation actuellement en désagrégation ; le vrai combat est ailleurs.

Tout se passe encore comme si la philosophie deleuzienne illustrait elle-même ce champ de bataille entre deux tranchées en guerre, deux territoires, sédentaires, enracinés, distincts, qui s'affrontent *manu militari*. Le bataillon deleuzien se trouve constitué par la chaîne suivante : machine-de-guerre-ligne-de-fuite-espace-lisse-nomadologie. Chaque percept se définit dans son rapport dynamique aux autres, dans une systématité mutante à laquelle nul ne se dérobe. Or voyager en gambade invite à briser cette chaîne pour s'affranchir justement, de cette systématité chaotique.

Peut-être que nomade et sédentaire sont comme deux silex placés l'un en face de l'autre et dont la friction produit l'étincelle violente ; c'est-à-dire que loin de transmettre des réponses structurées et définitives, les œuvres deleuziennes mettraient en scène cette mise en tension entre les concepts d'un système duel, par-delà tout caractère de vérité ou de fausseté, l'expression d'un champ de bataille qui nous frappe et qui soit l'inducteur de ce *noocho* fortuit, par lequel émerge l'incandescence du problématique comme tel.

### Irréductibles voyageurs

Les voyageurs de la coopérative gambade ne sont pas en permanence dans cette mise en tension, ils trouvent leur essor dans la quadruple effervescence de Jack Kerouac, dans la vitesse bourlingue de Blaise Cendrars, mais aussi en la quiétude de la cabane de Walden et dans l'harmonie cosmique de l'âme chez Sénèque. La subjectivation de l'enfance et de l'adolescence reçoit le mouvement d'une intensité captive – captation d'incandescence de ces trois modèles de gambadogenèse dépeints au cours des chapitres, dans leur histoire de vie et leur rencontre hétérogène. Le voyageur-enfant en est la confluence, ni tout-à-fait ermite, ni tout-à-fait touriste, ni seulement avide d'émotions fortes, mais aussi poète, porté vers les amitiés nouvelles ou vers son lieu à lui, gambade, une terre d'élection où faire sa cabane. Captatrice de toutes ces énergies, la gambadogenèse suppose un métissage des styles de voyage où chaque gambade serait comme un point de culbute : l'ensemble de ses périples n'est pas nietzschéen, ou che guévarien, ou lockien mais une cabriole de plusieurs modèles qui en fait la singularité artistique.

A cet égard, le flux du voyageur n'est pas réductible au flux des capitaux, qui ne sont qu'un ensemble disparate de données brutes. Dans l'amplitude d'une force de vie, solitaire ou solidaire, coopérative, le gambade n'est pas une carte d'identité, un chiffre ou un NUMEN, il fait exploser les compteurs (et donne inspiration aux conteurs). Ni produit de consommation, ni donnée de l'administration, il met au grand jour ce que l'humain a de plus intime, par le foisonnement des amitiés et amantes rencontrées sur les chemins du monde, le délassement de l'âme et du corps dans une hospitalité pacifique et prolifique, loin des activistes nomades – ces obsédés deleuziens de l'Etat-barbelé. Encore que le modèle des enfants des rues prenne aussi le marteau et la faucille en résistance à la répression policière. Ils voyagent pour fuir, une fois leur fierté acquise : celle de devenir « connus » des services de police, loin de l'anonymat de l'enclos familial. Mais ils voyagent aussi pour trouver chaussure à leur pied, repérer un endroit où on les accepte sans maugréer, quête d'un accueil où (re)faire sa vie.

Le voyageur gambade sort de l'opposition factice entre sédentarité et nomadisme, qui nomment des moments d'un même processus, pour se nourrir des forces vives de l'ici et de l'ailleurs.

## Répondre à l'ailleurs : philosophie de l'orientalisme

L'ailleurs n'est pas le lieu de nulle part, mais l'horizon spectral d'une imagination animée par le désir, dans le prolongement du chapitre premier. Il trouve son expression dans l'obsession sublimée de l'orientalisme du XIX<sup>ème</sup> siècle telle la célèbre nouvelle *Châli* de Guy de Maupassant publiée en 1884. Dans celle-ci le narrateur, jeune lieutenant de vaisseau de la Vallée, en mission astronomique dans le centre de l'Inde, est reçu glorieusement par le rajah Maddan, roi de Ganhara. Le chercheur reçoit en cadeau un harem de petites filles, il joue avec elles toutes, et s'éprend de l'une d'elles, Châli.

Rayonnante, Châli personnifie la beauté sauvage de l'Orient.

Un soir, je ne sais comment cela se fit, la plus grande, celle qui s'appelait Châli et qui ressemblait à une statuette de vieil ivoire, devint ma femme pour de vrai.

C'était un adorable petit être, doux, timide et gai qui m'aima bientôt d'une affection ardente et que j'aimais étrangement, avec honte, avec hésitation, avec une sorte de peur de la justice européenne, avec des réserves, des scrupules et cependant avec une tendresse sensuelle passionnée. Je la chérissais comme un père, et je la caressais comme un homme.

Pardon, mesdames, je vais un peu loin.<sup>421</sup>

Caresser et embrasser la captivante Châli, c'est susciter l'entrelacs, la promiscuité érotique avec « l'autre » des contrées lointaines, le rapprochement absolu des mondes reculés. Châli est terre vestale et infante de l'Orient, en sa spontanéité sauvageonne, loin de la turpitude industrielle de la « vieille » Europe et sa justice absconde. C'est retrouver l'origine génératrice du monde derrière la parure des femmes outrées, choquées. L'amour devient concupiscence d'altérité absolue, hétérogénèse de deux mondes que tout oppose ; deux couleurs qui se métissent ; le contraste des genres entre féminin et masculin ; l'hybridation des âges entre l'enfant et l'adulte : l'expression la plus radicale de l'hétérosexualité.

L'éducation par le voyage se nourrit de l'appel d'un ailleurs qui n'est pas indétermination, mais force d'ouverture par laquelle se joue le théâtre du désir.

Dans *Au cœur des ténèbres* de Joseph Conrad, l'un des narrateurs, Charles Marlow, raconte sa

---

<sup>421</sup> Guy de Maupassant, *Contes et nouvelles*, « Châli », Paris, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 13 mai 1974.



découverte de l'Orient en ces mots envoûtants :

Pour moi tout l'Orient tient dans cette vision de ma jeunesse, il est tout entier dans cet instant où j'ouvris sur lui mes yeux de jeune homme, je l'avais rencontré après un corps à corps avec la mer [Marlow arrive en Thaïlande à bord d'une barque de sauvetage] (...) rien qu'un instant, un instant de force, de rêve, d'enchantement, de jeunesse. Un éclair de soleil sur un rivage étrange.<sup>422</sup>

Nous entendons et voyons à travers ce voyage, les rires et les rives joviales de l'Orient *versus* les bibles et les rides dégénérantes de l'Europe. La jeunesse perpétue l'esprit d'aventure qui trouve ses germes dans le cœur même de l'enfant. Car l'Orient se révèle comme une puissance onirique, terre mystérieuse à déflorer.<sup>423</sup> Conrad lui-même témoigne d'une scène vécue dans la salle d'attente du médecin, c'est toute la force du ressouvenir qu'elle cristallise :

Il se trouve que, quand j'étais gamin, j'avais une vraie passion pour les cartes géographiques. Je passais des heures à contempler l'Amérique du sud ou l'Afrique, ou l'Australie, et à m'absorber dans toutes les splendeurs de l'exploration. A l'époque, il y avait beaucoup d'espaces vierges sur les planches des atlas, et quand j'en voyais un qui me paraissait spécialement séduisant sur une carte, mais tous ont cet air-là, je posais les doigts dessus et disais : quand je serai grand, j'irai là.

Le pôle nord était l'un de ces endroits, je m'en souviens. Eh bien, je n'y suis pas encore allé. Et maintenant, je n'irai plus. Le charme s'est évanoui. [De même que l'Orient] avait cessé d'être un espace vierge au délicieux mystère, une tache blanche sur laquelle un petit garçon pouvait bâtir de lumineux rêves de gloire. C'était devenu un lieu de ténèbres.<sup>424</sup>

Ce rêve de la carte, du motif de la carte, est celui qui met en branle l'imaginaire, il se retrouve dans l'*Île au trésor* de Stevenson : la carte que l'on colorie, que l'on parcourt, et qui devient carte au trésor, trésor imaginaire sans doute, en tant qu'il exprime d'abord, le fantasme masculin de l'espace vierge. Chimère de la fille indigène, le visage sillonné de joie.

L'ailleurs ne désigne en rien *topos* ; d'abord fantasme érotique, l'Orient nomme ce qui met en mouvement l'imagination et le corps en voyage. Pour le berger des Cuchumatanes, l'horizon est source de rêveries tout autant que pour le poète, mais l'Europe est son « Orient », à lui, une Europe fantasmée, étrange sans doute ; que de fois les habitants demandent au voyageur, avec

<sup>422</sup> Joseph Conrad, *Au Cœur des ténèbres*, éditions Autrement, 17 janvier 2008.

<sup>423</sup> Voir la thèse doctorale de Bernard Fernandez, « De l'éducation par le voyage : imaginaires et expériences interculturelles vécues d'occidentaux en Asie : Inde, Chine et Bali », thèse sous la direction de René Barbier, Université Paris-VIII, 1999.

<sup>424</sup> *Ibid.*

curiosité, s'il y a aussi des chèvres et des vaches « chez lui », et même quelques blanches montagnes.

La réponse à l'objection ethnocentriste part d'une concession : le berger a raison ; du moins a-t-il ses raisons, ancrées dans une sagesse ancestrale. Opposer une argumentation rationnelle, avec ses « or » et ses « donc », risquerait de figer le philosophe-voyageur un peu plus dans cet ethnocentrisme. L'on pourrait analyser, passer au fil de l'aiguille ce qui a été dit. Le caractère insensé du voyage, le luxe de la recherche de soi, alors que le berger des Cuchumatanes, lui, ne se cherche pas en dehors de ce qui l'a vu naître, il jouit d'une famille à nourrir. Sa création quotidienne, y compris la création de soi, c'est la subsistance de sa progéniture par laquelle il se rend lui-même immortel. Persévérance dans l'être par-delà la facticité des générations.

Nous pourrions objecter que le voyage est le contraire du luxe bourgeois, parce qu'il consiste justement à se dépouiller de tout superflu pour se ressaisir de l'essentiel. Faire halte à cette logique d'accumulation matérielle. Philosophiquement, nous pourrions. Mais en vérité ce n'est ni ce qui est dit, ni la réplique qui pourraient avoir quelque valeur. Qu'importe ce que le voyageur aurait à répondre, l'essentiel c'est justement de se l'entendre dire. L'important, c'est comme la gifle de Deleuze, d'être interpellé par l'interpellation même du berger, d'en éprouver le bouleversement. Car au moins le voyageur n'aura pas voyagé pour rien. C'est même peut-être dès qu'il commence à être remis en cause que le voyage se révèle indubitablement fécond. C'est par son ébranlement qu'il montre sa valeur. Non par les rencontres aux sourires niais, lourdes de ces accueils mêlés d'admiration où tout est déjà acquis, mais par celles, fortuites, qui font brutalement étincelles.

On se sent tout un coup déboussolé, *métranger* pour reprendre le beau vocable de Claudice Lebagne, photographe des lointains, déportée, errante, *wanderer* sur une route qui n'a pas de fin. Métranger signifie devenir étranger à soi, en dehors, *exister*, se tenir hors, en alerte.<sup>425</sup> Chaque vie humaine se révèle jusque dans ses aspects les moins généralisables, telle la synthèse verticale d'une histoire sociale à laquelle elle échappe parfois, une fraction de seconde, à l'occasion de rencontres évanescences.<sup>426</sup>

<sup>425</sup> Michel de Montaigne dans les *Essais* utilise un mot évocateur : « s'étranger ».

<sup>426</sup> Franco Ferratorri, *Histoire et histoire de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Téraèdre, 2013.

Les cuchumatanes peuplés de ses hommes au manteau blanc et au pantalon rouge sont quelques-uns de ces lieux mentors où le voyageur lui-même s’entreface, s’entrevisage. Transformation physique par une ambiance lointaine, altération du corps et du langage humain. En voyage je n’ai qu’une langue, or ce n’est pas la mienne.

## 6) Pour ne pas conclure

Cette thèse, née d’un long et périlleux voyage depuis juillet 2013 au Guatemala, en Amérique centrale, puis au Mexique ainsi que dans l’Amérique révolutionnaire d’Ernesto Che Guevara, enfin en Thaïlande et au Laos, est le fruit d’une double voyagénèse. Une voyagénèse interne, celle de l’imagination, celle de l’inspiration conceptuelle, devient elle-même la source d’une voyagénèse externe : l’écriture d’une thèse argumentée ayant vocation à être publiquement soutenue, dans un esprit de coopération scientifique.

L’heuristique du chercheur se construit dans un artisanat intellectuel : la notion de voyagénèse voit le jour en Bolivie sur l’un des sentiers incas traditionnels qui bordent le lac Titicaca. Celle de gambade a émergé un soir de massage à Bangkok, elle naît d’un transfert de l’énergie joyeuse du verbe « gambader », qui qualifie « bondir gaiement », sur le sujet qui l’entreprend : le « gambade » au masculin, plein de misères parfois, mais aussi d’allégresse enfantine. Le nom commun « gambade » existe aussi, au féminin : une gambade désigne un bond léger et spontané. Dans cette thèse, le concept de gambade procède d’une projection de la gambade – de son énergie vitale voyageuse, expression d’un tempérament enjoué – sur un personnage conceptuel : le gambade, ou l’enfant/adolescent voyageur en transit entre la puérité du monde subi et sa destination d’adulte vivant en autarcie. Devenir adulte, ce n’est pas mourir à l’enfance, c’est justement le contraire : apprendre à gambader la vie sous toutes les latitudes.

Ou pour reprendre l’élégante formule de Michel de Montaigne dans le livre I des *Essais* : « la plus expresse marque de la sagesse, c’est une éjouissance constante ».<sup>427</sup>

---

<sup>427</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, I, 26, édition Villey, page 161.

Animé par « l'esprit de Vincennes » qui propulse l'imagination au pouvoir (et hors pouvoir), ce travail de recherche se conçoit comme une randonnée dont on ne voit jamais le terme ; on aperçoit ce que l'on croit être le sommet et, à bout de souffle, on se rend compte que ce n'était qu'une arête, le chemin se poursuivant par le haut vers une cime tout indécise. Cette ascension n'est ni métaphorique, ni métaphysique, mais profondément nietzschéenne.

La métaphysique, c'est le voyage de ceux qui ne bougent pas, disions-nous en introduction.

Au contraire, le voyage suscite chez le sujet une disposition temporelle. L'*homo viator* oppose trois manières dissemblables de considérer le temps : le temps de l'aventure, le temps de l'ennui et le temps du sérieux. L'aventure, c'est la joie de commencer, le surgissement du devenir, création de vie et non construction de vie, qui est l'apanage de l'homme de carrière. Dans *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (Flammarion, 2017), Jankélévitch distingue la figure de l'aventurier à celle de l'aventureux. L'aventurier renvoie, non à une catégorie de l'action mais à un projet matériellement défini, qui vaut comme forme close. C'est le coureur du Dakar qui, sous le feu des projecteurs, s'élance à toute berzingue vers la ligne d'arrivée sur les chemins balisés. L'aventureux quant à lui vit dans l'allégresse du temps, qui est « l'intention de l'être », c'est-à-dire dans le consentement à la futurition – futur non plus imaginé mais entraîné d'advenir – ; c'est le miroir inversé de l'ennui, qui nomme l'arrêt du temps comme durée, la pesanteur du temps qui (tré)épasse. Le temps de l'ennui n'est plus créateur, c'est le présent de l'expectative.<sup>428</sup>

Au seuil du devenir, le gambade incarne au contraire, l'interprète poétique qui interrompt la promptitude du quotidien. La voyagénèse peut être remède à la maladie du temps humain, enlisé dans le divertissement, et que décrit si bien Blaise Pascal dans ses *Pensées*, fragment 172 :

Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous rappelons le passé ; nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans des temps qui ne sont point nôtres... Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux il est inévitable que nous ne le soyons jamais.

L'expression pascalienne « nous errons dans des temps qui ne sont pas les nôtres » introduit une forme d'étrangeté temporelle dont nous serions, non pas les voyageurs mais les errants.

---

<sup>428</sup> Cf. Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi ou le presque-rien*, tome I, Paris, éditions du Seuil, 1980.

Nous vivons en des temps étrangers. Or par le voyage gambade, c'est justement l'étrangeté de l'ailleurs qui invite à se concentrer sur notre temps véritable, le présent en devenir (futurition) qui est aussi présence au monde. Tout voyage s'avère, par cette intention, autant spatial que temporel, il consiste à voyager dans son présent intime, dimension de l'être trop souvent voilée par le remord, la nostalgie, ou bien l'anticipation, l'espérance tournée vers l'avenir. Voyager, c'est ne plus passer sa vie à attendre.

Mais le périple n'est pas seulement un apprivoisement des friches, tel l'ouvrier paysagiste dans *La sagesse du jardinier*, qui prend le temps de cultiver son jardin.<sup>429</sup> Le voyage oppose non pas la lenteur à la vitesse mais ouvre à une redéfinition de leur rapport, vital ou pathologique. Par la tonalité différentielle des rythmes de voyage, il suppose certes la reconquête d'une certaine patience de vivre : retrouver le pas du berger, le plaisir de se poser lors d'une escale ou dans un champ de maïs, l'or jaune des basses terres, le temps des rencontres audacieuses. Etre ainsi en déphasage avec l'accélération constante des sociétés contemporaines, dans lesquelles, à l'échelle aussi bien collective qu'individuelle, tout va très vite : cadence endiablée de la production massive, des moyens de transports à grande vitesse, des modes vestimentaires et des nouveautés cinématographiques.

Gambader, c'est sortir de ce double enchaînement : celui du temps social où tout s'enchaîne si rapidement qu'il nous enchaîne en retour. « Je vais être en retard, je vais être en retard », s'écrie le lapin blanc d'Alice au pays des merveilles, attaché au pilori du temps comme aux aiguilles d'une montre.

Mais le voyage, c'est aussi – à la Kerouac – l'ivresse du mouvement en son effervescence hallucinogène, la bourlingue de Cendrars à fond les manettes sur la nationale 10, ainsi que l'urgence absolue des situations imprévisibles et brutales auxquelles, en enfant des rues autant qu'en pèlerin du désert, il faut faire face intuitivement. La débrouillardise est un art du *Kairos*, le temps de l'action opportune. Ainsi une philosophie de l'éducation par le voyage ne fait-elle pas seulement l'éloge de la lenteur, mais d'une reconsidération des rapports rythmiques entre vitesse et lenteur.

---

<sup>429</sup> Gilles Clément, *La sagesse du jardinier*, éditions Jean-Claude Béhar, 2006.

L'intuition première de cette thèse n'est pas l'aventure d'une subjectivité, c'est l'enfantement du voyage, en sa dimension nouvelle et procréatrice. La voyagenèse comme la philosophie est une accoucheuse – accoucheuse de joie, accoucheuse de mondes, de soi. Voyagenèse d'une voyageunesse qui sorte des sentiers directifs du tourisme et de la consommation, pour acquérir sa force d'inertie et d'autarcie, à l'image du courageux compagnon de route de Marco Polo dans le *Livre des merveilles*, raconté par Pierre-Marie Beade :

J'allais avoir treize ans quand j'ai fait la rencontre de Marco Polo. À partir de ce jour, nous ne nous sommes plus quittés ; je l'ai suivi partout dans son voyage au bout du monde. Jamais depuis l'apparition des hommes sur la Terre, personne ne visita autant de pays que nous, messire Marco et moi. Nous avons parcouru les terres du grand Khan, nous avons vu l'Inde et la Chine. Quand nous avons quitté Venise, nous étions encore des adolescents. Au retour, nous étions des hommes dans la force de l'âge. Notre voyage avait duré vingt-quatre ans ! Mon nom est Angelo. <sup>430</sup>

Tel le berger des Cuchumatanes, le gambade aux semelles de vent, pour le dire comme Rimbaud, sème les graines et récolte les fruits, sa progéniture vient de son seul génie : l'art et la manière de coécrire le grand livre du monde. C'est l'œuvre d'une éducation tout au long de la vie, inspirée de la maïeutique de Socrate et orientée vers un enfantement de soi : faire accoucher la jeunesse d'une manière originale de se mettre au monde.

---

<sup>430</sup> Pierre-Marie Beade, *Le Livre des merveilles de Marco Polo*, Folio Junior Textes classiques, 11 juin 2015.

## Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio, *Enfance et histoire*, Payot, 2001.

ALAIN, *Propos sur l'éducation*, Paris, éditions PUF, 1990.

—, *Les Dieux*, Paris, Gallimard, 1934.

ANDRE, Jean-Marie, BASLEZ, Marie-Françoise, *Voyager dans l'antiquité*, Fayard, 1993.

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Editions Gallimard, 1972.

ARIES, Philippe, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Points, 2014.

ARNOT, Madelaine, SCHNEIDER, Claudia, WELPLY, Oakleigh, "Education, mobilities and migration: People, ideas and resources", in *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, n° 43, 2013.

ASTURIAS, Miguel Angel, *Hommes de maïs*, Paris, Albin Michel, 1967.

—, *Légendes du Guatemala*, Paris, Gallimard, 1953.

AUGE, Marc, *L'Impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Paris, Rivages, 1997.

AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1993.

BACHELARD, Gaston, *La philosophie du non*, Paris, PUF, 2002.

—, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.

BAKER, Catherine, *Insoumission à l'école obligatoire*, Lyon, Tahin Party, 2006.

BAILLARGEON, Normand, *Education et Liberté*, Montréal, Lux éditeur, 2005.

BARBARAS, Renaud, *Le Désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016.

BARBOT, Marie-José, « Voyages de formation interculturelle et étonnements », dans *Le Journal des psychologues*, vol. 278, n° 5, 2010.

BARRERA, Claudia Fernanda, « L'anarchisme philosophique de René Schérer », dans *Chimères*, vol. 69, n° 1, 2009.

BATTUTA, Ibn, *Voyages, De l'Afrique du Nord à la Mecque*, La Découverte, 2007.

BAUDRILLARD, Jean, GUILLAUME, Marc, *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes et Cie, 1994.

BEAUDE, Pierre-Marie, *Le Livre des merveilles de Marco Polo*, Paris, Folio Junior Textes classiques, 2015.

BELORGEY, Jean-Michel, *Transfuges. Voyages, ruptures et métamorphoses : des Occidentaux en quête d'autres mondes*, Paris, Autrement, 2000.

BENJAMIN, Walter, *Enfance. Eloge de la poupée et autres essais*, présenté et annoté par Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, Rivages poche/Petite bibliothèque, 2011.

BERCHTOLD, Léopold, *Essai pour diriger et étendre les recherches des voyageurs qui se proposent l'utilité de leur patrie, avec une série de questions renfermant les objets les plus dignes des recherches de tout voyageur*, Transylvania Library, 1797.

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

—, *Ecrits et paroles*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.

BERTHELOT, Marcellin, *Les Origines de l'alchimie*, Hachette livre, 2012.

BERTRAND, Gilles, « Les artistes et le Grand Tour », dans *L'art et le voyage*, n° 1035, 2012.

BLAIS, Marie-Claude, GAUCHET, Marcel, OTTAVI, Dominique, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Bayard, 2002.

BOSSARD, Sophie, « Transmission, entre formalisation et informel en éducation : l'exemple de l'Experiment. » dans *Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles*, Paris, 2012.

—, « La construction de l'identité éthique de l'ingénieur ICAM : le rôle de l'Experiment », mémoire de Master, Université de Nantes, sous la direction de Didier Moreau, 2011.

BOUDINET, Gilles, *Deleuze et l'anti-pédagogue, Vers une esthétique de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 2012.



- , *Arts, Culture, valeurs éducatives*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- , *Art, éducation, postmodernité. Les valeurs éducatives de l'art à l'époque actuelle*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de, *Voyage autour du monde*, Paris, La Découverte, 2006.
- BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1992.
- , *Le sens pratique*, Paris, éditions de Minuit, 1980.
- , *Les Jeunes et le premier emploi*, Paris, Association des âges, 1978.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, éditions de Minuit, 1970.
- , *Les Héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, éditions de Minuit, 1964.
- BOUTIER, Jean, « Le "Grand Tour" des élites britanniques dans l'Europe des Lumières. La réinvention permanente des traditions », dans *Le chemin, la route, la voie. Figures de l'imaginaire occidental à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2005.
- BOUVIER, Nicolas, *L'Usage du monde*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2001.
- BOY, Véronique, « Education et nomadisme : l'étude de la formation de soi des enfants nomades. L'exemple de la Russie », Thèse de doctorat, Experice, 2017.
- BRETON, Hervé, « Mobilités transnationales et ingénierie des certifications : enjeux et limites des approches compétences », in *Journal of International Mobility*, n° 4, 2017.
- , « Ingénierie des mobilités transnationales et européanisation des certifications », dans *L'Education permanente*, 2016.
- , *L'expérience du voyage : une initiation à l'autoformation*, Université de Strasbourg, colloque sur l'autoformation, 30 et 31 octobre, 2014.
- BRILLI, Attilio, VACILI-BOSIO, Sabine, *Le Voyage d'Italie*, Paris, Flammarion, 1989.
- BROUGERE, Gilles, « Le journal : une trace d'apprentissage en situation touristique », dans *L'Education permanente*, n° 211, 2017.
- , « Pratiques touristiques et apprentissages », dans les *Mondes du tourisme*, n° 5, 2014.

- , « Les jeux du formel et de l’informel », dans *Revue française de pédagogie*, n° 160, 2007.
- BROUGERE, Gilles, BEZILLE, Hélène, « De l’usage de la notion d’informel dans le champ de l’éducation », dans *Revue française de pédagogie, Recherche en éducation*, n° 158, 2007.
- BROUGERE, Gilles, FABBIANO, Giulia, *Apprentissage en situation touristique*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2014.
- BRUGIROUX, André, *La Terre n’est qu’un seul pays*, Brest, Géorama Éditions, 2015.
- BYRNES, Deborah A., “Travel Schooling: Helping Children Learn through Travel” in *Childhood Education*, 77:6, 2001.
- CASSABOIS, Jacques, *Sindbad le marin*, Livre de Poche Jeunesse, 2014.
- CASTELLS, Manuel, *L’ère de l’information*, Paris, Fayard, 1998.
- CASTERA, Bernard de, *Le Compagnonnage*, Paris, PUF, 1988.
- CASTILLO, Monique, *Kant et l’avenir de la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- CELINE, Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, Gallimard, 1972.
- CENDRARS, Blaise, *Bourlinguer*, Paris, Gallimard, 1974.
- , *L’homme foudroyé*, Paris, éditions Denoël, 1945.
- CERF, Muriel, *L’Antivoyage*, Arles, Actes Sud, 2008.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quichotte*, Paris, Le Livre de poche, 2010.
- CHAMBAZ, Bernard, *Petite philosophie du vélo*, Paris, GF-Flammarion, 2014.
- CHARBONNIER, Sébastien, *Deleuze pédagogue, la fonction transcendantale de l’apprentissage et du problème*, Paris, L’Harmattan, Paris, 2009.
- CHESNEAUX, Jean, *L’art du voyage, Un regard plutôt politique sur l’autre et l’ailleurs*, Essais, Bayard Jeunesse, 1999.
- CHIEFFO, Lisa, “The Freshman Factor: Outcomes of Short-Term Education Abroad Programs on First-Year Students”, Conference Poster and Presentation at NAFSA Conference, Minneapolis, MN, May, 2007.

CICHELLI, Vincenzo, *L'esprit cosmopolite. Voyages de formation des jeunes en Europe*, Paris, Presse de Sciences Po, 2012.

CLEMENT, Gilles, *La sagesse du jardinier*, Paris, Jean-Claude Béhàr, 2006.

COELHO, Paolo, *Le Pèlerin de Compostelle*, Livre de Poche, 1998.

COLIN, Lucette, « Du bon usage des séjours à l'étranger pour les jeunes : une tension entre savoir de et savoir sur », dans *Le Télémaque* (n° 45), 2014/1.

—, « Chapitre 6. Les séjours à l'étranger : apprendre malgré l'institution scolaire ? », dans Gilles BROUGERE, Gilles et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, « Apprendre », 2009.

COLIN, Lucette, LE GRAND, Jean-Louis, *L'éducation tout au long de la vie*, Paris, Anthropos/Economica, 2008.

CONDORCET, Nicolas, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, GF-Flammarion, 1998.

—, *Cinq Mémoires sur l'instruction publique*, Paris, GF-Flammarion, 1994.

CONRAD, Joseph, *Au Cœur des ténèbres*, Paris, éditions Autrement, 17 janvier 2008.

CORNU, Laurence, « Voyage et formation : traversées, passages, passations. Petite phénoménologie poétique et anthropologique du voyage », dans *L'Education permanente*, n° 211, 2017.

DARWIN, Charles, *Journal de bord du voyage du Beagle, 1831-1836*, Paris, Champion, 2012.

DE BEAUVOIR, Simone, *Tout compte fait*, Paris, Folio, 1978.

DE KONINCK, Thomas, *Philosophie de l'éducation, Essai sur le devenir humain*, Paris, PUF, 2004.

DE LEENER, Philippe, « Chapitre 4. L'expérience du migrant : l'apprentissage comme rupture subjective », dans Gilles Brougère et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, « Apprendre », 2009.

DE SINGLY, François, *Comment aider l'enfant à devenir lui-même ? Guide de voyage à l'intention du parent*, Paris, Armand Colin, 2009.

—, *Les Adonissants*, Paris, Armand Colin, 2006.

DELEUZE, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, éditions de Minuit, 2002.

—, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000.

—, *Pourparlers*, Paris, éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, éditions de Minuit, 2005.

—, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2004

—, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, éditions de Minuit, Collection « Critique », 1980.

—, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », dans CHATELET, François, *La Philosophie*, tome 4, Paris, Marabout, 1979.

—, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, éditions de Minuit, 1975.

DERRIDA, Jacques, « Manquements du droit à la justice », dans DERRIDA, Jacques, GUILLAUME, Marc, VINCENT, Jean-Pierre, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.

—, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000.

DESCHAVANNE, Eric, TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Philosophie des âges de la vie*, Paris, Grasset, 2007.

DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Folio, 2002.

—, *Jacques le fataliste*, Le Livre de poche, 2000.

DIDEROT, Denis, D'ALEMBERT, Jean le Rond, *Encyclopédie*, Inter livres, 1992.

DOUAILLER, Stéphane, « Calypso ne pouvait se consoler du départ d'Ulysse », dans *Le Télémaque*, n° 27, Presses Universitaires de Caen, 2005.

DRIOU, Alfred, GUERETTE, Joseph-Séverin, *Histoire des voyages anciens et modernes dans les cinq parties du monde. Relations empruntées aux navigateurs, savants, pèlerins, marchands et explorateurs*, Paris, Corbeil, 1862.

DUFOUR, Dany-Robert, *Le délire occidental : et ses effets actuels dans la vie quotidienne : Travail, loisir, amour*, Les liens qui libèrent, 2014.

—, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Petite bibliothèque philosophique, Calmann-Lévy, 1999.

DUMEZIL, Georges, *Mariages indo-européens*, Paris, Payot, 1979.

DURKHEIM, Emile, *L'Evolution Pédagogique en France*, Paris, PUF, 1938.

DUVERT, Tony, *L'Enfant au masculin*, Paris, éditions de Minuit, 1980.

—, *L'Île Atlantique*, Paris, éditions de Minuit, 1979.

—, *Le Bon sexe illustré*, Paris, éditions de Minuit, 1974.

—, *Paysage de fantaisie*, Paris, éditions de Minuit, 1973.

EMERSON, Ralph Waldo, *La Confiance en soi*, Paris, édition Rivages-poche, 2000.

ENNUYER, Bernard, « À quel âge est-on vieux ? La catégorisation des âges : ségrégation sociale et réification des individus », dans *Gérontologie et société*, vol. 34 / 138, no. 3, 2011.

ERASME, *Eloge de la folie et autres œuvres*, Paris, Laffont-Bouquins, 1992.

—, *Déclamatio de Pueris*, Paris, éditions Klincksieck, 1990.

ESTEBAN, María Casas, “*Aprender viajando: el Alcázar de Segovia para los niños*”, *trabajo de fin de grado en la Universidad de Valladolid*, Segovia, 2017.

FABRE, Michel, *Le problème de l'épreuve. Formation et modernité chez Jules Verne*, Paris, L'Harmattan, 2001.

—, *Penser la formation*, Paris, PUF, 1994.

FENELON, François de, *Les Aventures de Télémaque*, Paris, éditions Gallimard, 1995.

—, *Traité de l'éducation des filles*, Paris, éditions Klincksieck, 1994.

FERNANDEZ, Bernard, *L'identité nomade : de l'expérience d'occidentaux en Asie*, Paris, Anthropos, 2002.

—, « De l'éducation par le voyage : imaginaires et expériences interculturelles vécues d'occidentaux en Asie : Inde, Chine et Bali », thèse doctorale sous la direction de René Barbier, Université Paris-VIII, 1999.

- FERRATORRI, Franco, *Histoire et histoire de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Téraèdre, 2013.
- FILLOUX, Jean-Claude, *Tolstoï pédagogue*, Paris, PUF, 1998.
- FIRESTONE, Shulamith, *La dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972.
- FLAUBERT, Gustave, *Voyage en Orient*, Paris, Folio, Gallimard, 2006.
- , *Voyage en Egypte*, Grasset, 1991.
- FONTAINES, Gérard, *La culture du voyage à Lyon de 1820 à 1930*, Presses universitaires de Lyon, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet, cours au collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard, coll. Hautes études, Seuil, 2001.
- , *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1998.
- , *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994.
- , *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOURIER, Charles, *Vers une enfance majeure*, Paris, éditions La Fabrique, 2006.
- FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, Traduction de l'Allemand par Serge Jankélévitch, Paris, Éditions Payot, 1968.
- , *Cinq leçon de psychanalyse*, Traduction de l'Allemand par Yves Le Lay, Paris, Éditions Payot, 1965.
- GALLAND, Antoine, SERMAIN, Jean-Paul, *Les Mille et une nuits*, Paris, Editions Flammarion, 2004.
- GARIN, Eugenio, *L'Éducation de l'homme moderne*, Paris, Fayard, 1968.
- GAUCHET, Marcel, « La redéfinition des âges de la vie », dans *Le Débat*, n° 183, 2004/5.
- , « L'enfant du désir », dans *Le débat*, n° 132, 2004.
- GAVARINI, Laurence, « L'enfant et les déterminismes aujourd'hui : Peut-on penser un sujet ? », dans *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.
- , *La Passion de l'enfant*, Paris, Hachette, 2004.

- GAVARINI, Laurence, LEBRUN, Jean-Pierre, PETITOT, Françoise, *Avatars et désarrois de l'enfant-roi*, Paris, Fabert, 2011.
- GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Œuvres. Poèmes et romans*, LEN POD, 2017.
- GONZALES-MONTEAGUDO, José, « Migration et mobilité académique aux Etats-Unis. Récit d'un enseignant-chercheur mexicain », dans *L'Education permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017.
- GROS, Frédéric, *Marcher, une philosophie*, Paris, Flammarion, 2011.
- GUEVARA, Ernesto, *Voyage à motocyclette*, Paris, Mille et une nuits, 2003.
- , *Otra vez: Diario inedito de un viaje por latinoamerica*, Barcelona, S.A Ediciones B, 2001.
- , *Diario de Bolivia*, Tafalla, Navarra, Txalaparta, 1997.
- GUSDORF, Georges, *Pourquoi des professeurs ?*, Paris, Payot, 1963.
- GUYOT DE MERVILLE, Michel, *Voyage historique d'Italie*, La Haye, 1729.
- HACKING, Ian, *Les fous voyageurs*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond, 2002.
- , *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2001
- HADOT, Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 2006.
- HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1993.
- HENNEZEL, Marie de, VERGELY, Bertrand, *Une vie pour se mettre au monde*, Paris, Le livre de poche, 2011.
- HETZMANN, Mickael, « La formation du jeune adulte par la grande itinérance du voyage autour du monde », thèse de Doctorat sous la direction de Jean-Louis Le Grand et Francis Lesourd, Université Paris-VIII, 2018.

—, « Se former par l'itinérance du voyage autour du monde », dans *L'Education permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi » n° 211, 2017.

HOBBS, Thomas, *Du Citoyen*, Editions Flammarion, 2010.

—, *Léviathan*, Folio, 2000.

HOMERE, *L'Odyssée*, Paris, Classiques abrégés, 1987.

HOUSSAYE, Jean, « Chapitre 7. Colonies de vacances et vie quotidienne », dans BROUGERE, Gilles, et al., *Apprendre de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, « Apprendre », 2009

HUSSERL, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.

ILLICH, Ivan, *Une Société sans école*, Paris, Seuil, 1971.

JACOTOT, Joseph, *Journal de l'émancipation intellectuelle*, tome I à IV, 1836-1837.

JAEGER, Werner, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1988.

JANKELEVITCH, Vladimir, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Flammarion, 2017.

—, *La Musique et l'ineffable*, Paris, éditions du Seuil, 1983.

—, *Le je-ne-sais-quoi ou le presque-rien*, Paris, éditions du Seuil, 1980.

JAQUET, Chantal, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

JOLIBERT, Bernard, *Platon, l'ascèse éducative et l'intérêt de l'âme*, Paris, L'Harmattan, 1994.

JONES, Gill, *The Youth Divide, Diverging Paths to Adulthood*, York, Joseph Rowntree Foundation, 2002.

JOUBERT, Joseph, *Pensées, Essais et maximes*, Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1842.

JOYE, Sylvie, *La femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, collection Haut moyen-âge, Brepols, 2012.

JULLIEN, François, *Les Transformations silencieuses*, Le livre de Poche, 2010.

JUNG, Carl Gustav, *Ma vie*, Paris, Gallimard, Folio, 1991.



KAMBOUCHNER, Denis, « Retrouver en soi l'enfant (*repuerescere*), réflexions sur un précepte classique », Colloque « Repensez l'enfant ? » organisé par la Société Francophone de Philosophie de l'Éducation (Sofphied) à la Sorbonne, du 25 au 27 juin 2009.

—, *Une Ecole contre l'autre*, Presses Universitaires de France, 2000.

—, *Notions de Philosophie*, Paris, Folio, 1995.

KAMBOUCHNER, Denis, JACQUET-FRANCILLON, François, *La Crise de la culture scolaire*, Paris, éditions PUF, 2005.

KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, éditions Flammarion, 1990.

—, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, éditions Vrin, 2002.

—, *Anthropologie d'un point pragmatique*, Ellipses Marketing, 1999.

—, *Critique de la Raison pratique*, Folio, 1989.

—, *Vers la paix perpétuelle*, dans les *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, traduction par Jules Barni, Paris, édition Auguste Durand, 1853.

—, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Sechster Satz, 1784.

KEMAT, Fatiha, « De la mise en voyage au retour vers soi », dans *Le Journal des psychologues*, vol. 278, n° 5, 2010.

KERLAN, Alain, LOEFFEL, Laurence (dir.), *Repenser l'enfant ?*, Paris, Hermann, 2012.

KEROUAC, Jack, *Le Vagabond solitaire*, Paris, Gallimard, 1980.

—, *Les Clochards célestes*, Paris, Gallimard, 1974.

—, *Sur la route*, Paris, Folio, 1976.

KIM, Terri, « *Transnational academic mobility, internationalisation and interculturality* », in *Intercultural Education*, n° 20, 2009.

KUSTER, Ludolf, *Suidae Lexicon*, 3-33 Adler, 1705.

LA PEROUSE, Jean-François de, *Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole*, La Découverte Poche, 2005.

LAËRCE, Diogène, *Vie, Doctrines et sentences des philosophes illustres*, Garnier Frères, 2014.

- LACARRIERE, Jacques, « Que reste-t-il de nos voyages ? », dans *Le Monde*, 2, n° 182, 2007.
- , « Voyageurs, voyagés, voyagistes », dans *Le monde de l'Education*, 1997.
- LAMARTINE, Alphonse de, *Voyage en Orient*, Paris, Folio, 2011.
- LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- LAPLANTINE, François, NOUSS, Alexis, *Le métissage*, Paris, Téraèdre, 2011.
- LAUBRIET, Pierre, « Les guides de voyage au début du XVIIIe siècle et la propagande philosophique », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, tome 32, 1965.
- LE BRETON, David, MARCELLI, Daniel, OLLIVIER, Bernard (dir. publ.), *Marcher pour s'en sortir*, Toulouse, Erès, 2012.
- LE BRETON, David, « Marcher avec des jeunes en rupture. L'expérience du Seuil », dans *L'Education Permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017.
- , *Eloge de la marche*, Paris, Métailié, 2014.
- , *Marcher. Eloge des chemins et de la lenteur*, Paris, Métailié, 2012.
- LECOURT, Dominique, *Humain, posthumain*, Paris, PUF, 2003.
- LEFORT, Claude, « Formation et autorité : l'éducation humaniste », dans *Écrire : à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- LEMONNIER, Philippe, *Le Voyage à pied. Chroniques de la Pérégrination*, Paris, Editions Arthaud, 2007.
- LESOURD, Francis, *L'Homme en transition*, Paris, Anthropos/Economica, 2009.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Pocket, 2001.
- LOCKE, John, *Quelques pensées sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2007.
- , *The Correspondance of John Locke and Edward Clarke*, vol. 3, « The Clarendon Edition of the Works of John Locke », Clarendon Press, 1978.
- LONDON, Jack, *The Call of the Wild*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
- LUTTE, Gérard, *Libérer l'adolescence*, Mardaga, 2013.

- , *Les Enfants de la rue au Guatemala, princesses et rêveurs*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- , *Supprimer l'adolescence ? Jeunes travailleurs des cinq continents*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1982.
- MAILLART, Ella, *Croisières et caravanes*, Payot, Petite bibliothèque Voyageurs, 2003.
- MANN, Thomas, *La Mort à Venise*, Paris, Fayard, 1922.
- MARCHAL, Lucien, *Le Mage du sertão*, Paris, Marabout, 1959.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Tome I et II, Paris, Seuil, 1981.
- MATHIEU, Bernard, « Le voyage de Platon en Égypte », dans les *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, 71, 1987.
- MATZNEFF, Gabriel, *Les moins de seize ans ; Les passions schismatiques*, Éditions Léo Scheer, 2005.
- MAUPASSANT, Guy de, *Contes et nouvelles*, « Châli », Paris, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1974.
- MAURIN, Aurélie, « Les couloirs de l'adolescence », mémoire de thèse, Université Paris-VIII, sous la direction de Laurence Gavarini, 2010.
- MESURE, Sylvie, RENAUT, Alain, *Alter Ego : Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002.
- MICHEL, Franck, *Désirs d'ailleurs. Essais d'anthropologie des voyages*, Québec, Presses universitaires de Laval, 2004.
- MILNER, Jean-Claude, *De l'école*, Paris, Seuil, 1984.
- MIRANDE, Jacqueline, *Contes et légendes : Les chevaliers de la Table Ronde*, Nathan, 2010.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2007.
- , *Journal de voyage*, Paris, Folio Classique, Gallimard, 1983.
- MORAND, Paul, *Le voyage*, Monaco, Éditions du Rocher, 1994.
- MOREAU, Didier, « Différence et désidentification », Communication dans le cadre de la journée d'études du CREN, réseau CAPESCOFECUB, Nantes, 2015.

—, « Transmission et spectralité : la formation de soi “tout au long de la vie” », dans *Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles*, Paris, 2013.

—, *Education et théorie morale*, Paris, Vrin, 2011.

—, « Que signifie la référence à l'humanisme dans la pensée éducative contemporaine ? », dans *Itinerarios de Filosofia da Educação*, 2010.

MORICE, Juliette, *Le Monde ou la bibliothèque : voyage et éducation à l'âge classique*, Paris, Belles Lettres, 2016.

—, « L'introuvable méthode : à propos du chapitre “Des voyages” dans les *Pensées sur l'éducation* de John Locke », in *Philosophical Enquiries*, n° 2, « Locke (I) », 109, revue des philosophies anglophones, 2013.

MORIN, Edgar, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Points, 2015.

MILLET, Catherine, *La vie sexuelle de Catherine M*, Paris, Le Seuil, 2001.

MUSSET, Marie, « Regards d'aujourd'hui sur l'enfance », dans le *Dossier d'actualité Veille et Analyses*, n° 68, ENS de Lyon, 2011.

MUTIS, Alvaro, *Empresas y tribulaciones de Maqroll el Gaviero*, Barcelona, Alfaguara, 2001.

NABOKOV, Vladimir Vladimirovich, *Lolita*, Gallimard, 2001.

—, *Ada ou l'ardeur*, Fayard, 1989.

NEURAL, Gérard de, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, Editions Gallimard, 1961.

NEWMAN, Katherine, *The Accordion Family. Boomerang Kids, Anxious Parents, and the Private Toll of Global Competition*, Beacon Press, 2012.

NEYRAND, Gérard, « Emergence de l'enfant sujet et paradoxe de la médiatisation », dans *L'enfant, acteur et/ou sujet au sein de la famille*, Toulouse, Eres Editions, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Folio, 1988.

—, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction Henri Albert, Société du Mercure de France, sixième édition, dans les *Œuvres complètes*, vol. 9, 1903.

—, *Le Gai Savoir*, Paris, Société du Mercure de France, 1901.

—, *Menschliches, Allzumenschliches*, Chemnitz, 1878.

O'NEILL, Onora, "Children's Rights and Children's Lives", in *Ethics*, n° 98, 1998.

OLLIVIER, Bernard, *Marche et invente ta vie ! Adolescents en difficultés, ils se reconstruisent par une marche au long cours*, Paris, Arthaud, 2015.

ONFRAY, Michel, *Théorie du voyage, poétique de la géographie*, Paris, Le livre de poche, 2007.

OTTAVI, Dominique, « Présentation : âges et passages : les âges de la vie », dans *Le Télémaque* (n° 37), 2010/1.

OZOUF, Mona, « Voyages en France dans la décennie révolutionnaire », dans FRIJHOFF, Willem, et DEKKER, Rudolf (éd.), *Le voyage révolutionnaire*, Hilversum, Verloren, 1991.

PAILLER, Jean-Marie, PAYEN, Pascal (dir.), *Que reste-il de l'éducation classique ? Relire le Marrou*, Presses Universitaires du Mirail, 2004.

PASSEGGI, Maria, « Voyager pour se former : les traces d'un nomadisme éducatif au Brésil », dans *L'Éducation permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017.

PERREFORT, Marion, *J'aimerais aimer parler allemand*, Paris, Anthropos, 2001.

PERROT, Jean, « Entre nostalgie du sacré et jeu du Gai Savoir, l'enfant qui joue avec le Temps », dans *Devenir adulte et rester enfant ? Relire les productions pour la jeunesse*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2008.

PETRICK, James F., STONE, Matthew J., "The Educational Benefits of Travel Experiences: A Literature Review" in *Journal of Travel Research*, 52(6), 2013.

PIAGET, Jean, INHELDER, Bärbel, *La Psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 1966.

PIGEAUD, Jackie (dir.), *Les Voyages : rêves et réalité*, « Grand Tour et lumières », Presses universitaires de Rennes, 2016.

PINEAU, Gaston, *Rendez-vous en Galilée. Journal de voyage à vélo*, Tours-Galilée, Paris, L'Harmattan, 2012.

—, « Le voyage comme initiation aux arts de la voie », dans *Le journal des psychologues*, n° 271, 2009.

PLAISANCE, Eric, « Dénominations de l'enfance : De l'anormal au handicapé », dans *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

PLATON, *Phédon*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

—, *République*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

—, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*, dans les *Œuvres complètes de Plutarque*, t. I, Paris, Hachette, 1870.

POMEAU, René, « Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle », in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, n° 57, 1967.

PROUT, Alan, *The Future of Childhood*, London, Routledge, 2004.

PUGIBET, Véronique, *Se former à l'altérité par le voyage dès l'école*, Paris, L'Harmattan, 2004.

QUENTEL, Jean-Claude, « Penser la différence de l'enfant », dans *Le débat*, n° 132, 2004.

QUEVAL, Isabelle, *S'accomplir ou se dépasser : essai sur le sport*, Gallimard, 2004.

RANCIERE, Jacques, « Choses dites », dans DERYCKE, Marc (dir.), PERONI, Michel (dir.), *Figures du Maître ignorant : savoir et émancipation*, collection « sociologie », 2010.

—, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998,

—, *Le Maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

—, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.

—, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Pluriel, 1981.

RAYOU, Patrick, « L'enfant au centre, un lieu commun pédagogiquement correct », dans *L'école dans plusieurs mondes*, Bruxelles, De Boeck, 2000.

REBOUL, Olivier, *La Philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, 1989.

—, *L'élan humain ou l'éducation selon Alain*, Paris, Vrin, et les Presses de l'université de Montréal, 1974.

RENAUT, Alain, *La Fin de l'autorité*, Flammarion, 2004.

—, *La Libération des enfants. Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Paris, Bayard, 2002.

- RITCHARDS, Gilbert, WIDMER, Eric, ‘‘*The De-Standardization of the Life Course: Are Men and Women Equal ?*’’, in *Advances in Life Course Research*, vol. 14, n° 1-2, 2009.
- ROJEK, Chris, URRY, John, *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, Oxon, Routledge, 1997.
- ROSA, Hartmut, *Aliénation et accélération*, Paris, La Découverte, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile ou de l’Education*, Paris, éditions Flammarion, 2009.
- , *La Nouvelle Héloïse*, éditions Flammarion, 1999.
- , *Essai sur l’origine des langues*, éditions Flammarion, 1993.
- , *Les Confessions*, suivi de *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1933.
- , *Discours sur l’origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, P. Dupont, 1823.
- RUHLOFF, Jörg, « Renaissance, Humanismus, Bildungstheorie der Gegenwart », dans RUHLOFF, Jörg (dir.), *Renaissance-Humanismus. Zugänge zur Bildungstheorie der frühen Neuzeit*, Essen, Die Blaue Eule, 1989.
- SAÏD, Edward, *L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*, Paris, Seuil, 2005.
- SAND, George, *Laura ou voyage dans le cristal*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection « A tous les vents », Coll. Motifs, 2007.
- , *Lettres d’un voyageur*, texte établi par Henri Bonnet, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972.
- SCHERER, René, « L’enfance : un panoptique, une tour de contrôle », La Découverte, n° 49, 2007.
- , *Emile perversi : ou des rapports en l’éducation et la sexualité*, éditions Désordres, 2006.
- , *Zeus hospitalier. Eloge de l’hospitalité*, La Table ronde, 2005.
- , *Enfantines*, Anthropos, 2002.
- , « Non à l’enfant poupée », dans *Libération*, 1979.

—, *Une Erotique puérile*, Galilée, 1978.

SCHERER, René, HOCQUENGHEM, Guy, *Co-ire, album systématique de l'enfance*, dans « Recherche », n° 22, 1976.

SCHNEIDER, Käthe, “*The subject-object transformations and ‘Bildung’*”, in *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 44, n° 3, 2012.

SCHÜTZ, Alfred, *Le Chercheur et le quotidien*, Paris, Klincksieck, 2008.

—, *L'Etranger*, Paris, Allia, 2003.

SEGALEN, Victor, *Essai sur l'exotisme*, Paris, Le livre de poche, 1986.

SENEQUE, *Éloge de l'oisiveté ; suivi de cinq Lettres à Lucilius sur l'otium*, Mille et une nuits, 2015.

—, *Lettres à Lucilius*, Traduction par Joseph Baillard, dans les *Œuvres complètes*, Paris, Hachette, 1914.

SEPÚLVEDA, Luis, *El mundo del fin del mundo*, edición Tusquets Libri, 1994.

SERRES, Michel, *Eclaircissements*, Paris, François Bourin, 1992.

—, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Folio, 1992.

SIROTA, Régine, « Petit objet insolite ou champ constitué, la sociologie de l'enfance est-elle encore dans les choux ? », dans *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

SPINOZA, Baruch, *Ethique*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

STEINBECK, John, *Voyage avec Charley*, trad. Monique Thies, Paris, Phébus, 1995.

STIEGLER, Bernard, *Mécréance et discrédit*, Paris, Galilée, 2004.

TESSON, Sylvain, *Sibérie ma chérie*, Paris, Gallimard, 2012.

—, *Dans les forêts de Sibérie*, Paris, Gallimard, 2011.

—, *Petit traité sur l'immensité du monde*, éditions des équateurs, 2005.

—, *L'Axe du loup*, Paris, Robert Laffont, 2004.



- THOREAU, Henry David, *Walden*, Wisehouse Classics, 2016.
- , « *Je suis simplement ce que je suis* », *Lettres à Harrison G.O. Blake*, La lettre et la plume, 2013.
- , *De la Marche*, Paris, Mille et une nuits, 2003.
- , *De la Désobéissance civile*, Paris, Mille et une nuits, 1997.
- TISSERON, Serge, *Qui a peur des jeux vidéos ?*, Paris, Albin Michel, 2008.
- TOLSTOÏ, Léon, *L'école de Iasnaïa Poliana en novembre et décembre*, dans FILLOUX, Jean-Claude, *Tolstoï pédagogue*, Paris, PUF, 1996.
- , *L'éducation et la culture*, dans FILLOUX, Jean-Claude, *Tolstoï pédagogue*, Paris, PUF, 1996.
- TOSI, Renzo, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble, Jérôme Millon, 2010
- TRIFANESCU, Letitia, « Migration clandestine, subjectivation et formation de soi », dans *L'Education permanente*, « Voyage, mobilité et formation de soi », n° 211, 2017.
- URBAIN, Jean-Didier, *L'idiot du voyage, Histoires de touristes*, Paris, Payot, 2008.
- , « Voyage contredit – voyage contrarié », dans les *Études théologiques et religieuses*, 2005/3.
- URRY, John, *Mobilities*, London, Policy Press, 2007.
- VAN DE VELDE, Cécile, *Sociologie des âges de la vie*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2015.
- VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Editions A&J Picard, 2011.
- VAN GORP, Hendrik, *Dictionnaire des termes littéraires*, Paris, Champion Classiques, 2005.
- VAN HOOF, H. B., “*Searching for the Holy Grail of International Education: Feedback from Hospitality Management Study Abroad Participants*”, *FIU Hospitality Review*, 24 (1): 49-59, 2006.
- VERNE, Jules, *Les Indes noires*, Librio, La Flèche, Sarthe, 2009.
- , *Le Tour du monde en 80 jours*, Paris, Livre de Poche Jeunesse, 2008.
- , *Aventures du capitaine Hatteras*, Folio, 2005.
- , *Les Enfants du Capitaine Grant*, Paris, Le Livre de poche, 2005.
- , *Les Révoltés de la « Bounty »*, Paris, L'école des loisirs, 2004.
- , *Voyage au centre de la Terre*, Paris, Pocket Classiques, 1999.

—, *De la Terre à la Lune*, Paris, Livre de Poche, 1976.

VINCENT, Guy (dir.), *L'éducation prisonnière de la forme scolaire ? Scolarisation et socialisation dans les sociétés industrielles*, Presses Universitaires de Lyon, 1994.

VIOLET Dominique, « Prométhée, Hermès et Epiméthée : esquisse d'une trilogie de l'accompagnement », dans LERBET-SERENI, Frédérique, VIALLE, Frank (dir. publication), *Mythes et éducation*, Paris, L'Harmattan, 2012.

VIRGILE, *Enéide*, Paris, Folio, 1991.

VOITURET, Denis, « Ella Maillart, un "nouveau genre" de voyageuse (1923-1935) », dans *Téoros*, 29-2, 2010.

VYGOTSKI, Lev, *Pensée et langage*, Paris, La dispute, 1997.

WAGNER, Anne-Catherine, « La place du voyage dans la formation des élites », dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 170, Paris, Le Seuil, 2007.

WINNICOTT, Donald, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1971.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, « La Bildung ou l'imagination dans l'éducation », dans BOUVERESSE, Renée (dir. publ.), *Education et philosophie : écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, Paris, PUF, 1993.

YOUF, Dominique, « Éduquer au pénal », dans *Les cahiers Dynamiques*, vol. 1, n° 45, 2010.

—, « Enfance victime, enfance coupable : Les métamorphoses de la protection de l'enfance », dans *Le débat*, n° 132, 2004.

—, *Penser les droits de l'enfant*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

—, « L'enfant doit-il être tenu pour responsable de ses actes ? », dans *Cités*, n° 6, 2001.

## Index des auteurs

- Agamben, 192, 383  
 Alain, 5, 122, 133, 134, 135, 146, 157, 189, 190,  
 192, 198, 199, 227, 229, 232, 272, 383, 393, 395,  
 398  
 Althusser, 8, 56  
 André, 34, 111, 281, 325, 383, 386  
 Arendt, 185, 229, 271, 383  
 Ariès, 228, 383  
 Aristote, 22, 24, 25, 26, 53, 179, 214, 298  
 Asturias, 101, 358, 383  
 Augé, 182, 183, 328, 383  
 Augustin, 27, 28, 62, 63, 125, 202, 223, 224, 225,  
 226, 305, 383  
 Bachelard, 278, 307, 383  
 Bacon, 6, 130  
 Badiou, 5  
 Baillargeon, 303, 306, 307, 308, 383  
 Baker, 383  
 Bakounine, 306  
 Barbaras, 58, 383  
 Barrera, 41, 384  
 Battûta, 19, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320,  
 321, 322, 384  
 Baudrillard, 384  
 Beaude, 382  
 Belorgey, 266, 267, 384  
 Benjamin, 192, 384  
 Bentham, 152  
 Berchtold, 67, 384  
 Bergson, 41, 97, 98, 134, 333, 384  
 Berman, 158, 384  
 Berthelot, 21, 384  
 Bertrand, 59, 384, 391, 394  
 Blais, 384  
 Bossard, 157, 162, 168, 384  
 Bottu de Limas, 183  
 Boudinet, 384  
 Bougainville, 49, 84, 92, 93, 277, 278, 385, 388  
 Bourdieu, 143, 159, 160, 195, 350, 385  
 Boutier, 179, 385  
 Bouvier, 67, 68, 69, 113, 247, 385  
 Boy, 29, 385  
 Brahms, 259  
 Breton, 385, 394  
 Brilli, 179, 385  
 Brougère, 170, 385, 386  
 Brugiroux, 281, 325  
 Byrnes, 148, 149, 386  
 Camus, 356  
 Castells, 160, 386  
 Castéra, 386  
 Castillo, 32, 204, 207, 386  
 Castro, 119, 125, 126, 333  
 Céline, 57, 66, 82, 83, 299, 300, 301, 373, 386  
 Cendrars, 114, 126, 127, 172, 296, 375, 381, 386  
 Cerf, 101, 131, 159, 263, 275, 293, 338, 386  
 Cervantes, 77, 386  
 Chambaz, 289, 290, 386  
 Charbonnier, 41, 372, 386  
 Chesneaux, 386  
 Chieffo, 149, 386  
 Chomsky, 241  
 Cicchelli, 387  
 Clément, 381, 387  
 Coelho, 187, 387  
 Colin, 48, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 194, 195,  
 387, 401  
 Colomb, 71, 296  
 Condorcet, 387  
 Conrad, 93, 376, 377, 387  
 Cornu, 162, 182, 387  
 Darwin, 71, 93, 182, 243, 296, 387  
 De Beauvoir, 387  
 De Leener, 254, 387  
 De Singly, 387  
 Deleuze, 5, 18, 23, 41, 43, 44, 45, 51, 59, 94, 104,  
 136, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 378, 386, 388  
 Derrida, 329, 388  
 Descartes, 9, 37, 112, 329, 359, 388  
 Deschavanne, 229, 388  
 Diderot, 21, 50, 84, 277, 388  
 Diogène Laërce, 311

- Douailler, 388  
 Droysen, 344  
 Du Bellay, 337  
 Dufour, 190, 388  
 Duhem, 53  
 Dumezil, 261, 389  
 Durkheim, 28, 29, 309, 389  
 Duvert, 272, 389  
 Emerson, 130, 284, 389  
 Epicure, 6, 345, 371, 373  
 Erasme, 53, 133, 200, 228, 348, 349, 389  
 Esteban, 168, 169, 389  
 Fabre, 33, 389  
 Faure, 303  
 Fénelon, 35, 36, 100, 108, 177, 389  
 Fernandez, 265, 377, 389  
 Ferratorri, 378, 390  
 Ferrer, 303  
 Firestone, 47, 199, 200, 230, 390  
 Flaubert, 280, 390  
 Fontaines, 39, 42, 43, 183, 390  
 Foucault, 5, 17, 18, 19, 33, 169, 217, 388, 390  
 Fourier, 44, 390  
 Freud, 59, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 390  
 Fröbel, 344  
 Gauchet, 190, 384, 390  
 Gavarini, 190, 192, 195, 390, 391, 395  
 Gérard de Nerval, 85  
 Giannini, 339  
 Girard, 79, 391  
 Goethe, 33, 73, 74, 155, 181, 391  
 Gonzales-Monteaudo, 255, 391  
 Gros, 282, 391  
 Guattari, 23, 44, 45, 51, 59, 136, 370, 388  
 Guevara, 8, 19, 49, 51, 53, 114, 115, 116, 118, 119,  
 120, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 143, 148,  
 172, 186, 265, 268, 274, 275, 283, 321, 325, 330,  
 333, 335, 340, 352, 367, 379, 391  
 Guyot de Merville, 391  
 Hacking, 38, 51, 268, 391  
 Hadot, 310, 326, 391  
 Halbwachs, 280, 341, 391  
 Hegel, 24, 51, 52, 126, 269, 270, 391  
 Heidegger, 361, 391  
 Helvétius, 123  
 Herzen, 346  
 Hetzmann, 391  
 Hobbes, 202, 203, 392  
 Hocquenghem, 48, 262  
 Holmes, 120  
 Homère, 83, 84, 338, 392  
 Houdé, 46  
 Houssaye, 142, 392  
 Hugo, 260  
 Humboldt, 33  
 Hume, 18  
 Husserl, 29, 182, 392  
 Illich, 392  
 Jaeger, 24, 26, 83, 84, 392  
 James Cook, 92  
 Jankélévitch, 100, 380, 392  
 Jaquet, 6, 118, 351, 392  
 Jean Zay, 143  
 Jolibert, 312  
 Joubert, 21, 392  
 Jullien, 264, 392  
 Jung, 362, 392  
 Kambouchner, 5, 32, 33, 185, 345, 349, 359, 393  
 Kant, 25, 32, 33, 53, 79, 80, 81, 82, 190, 199, 202,  
 203, 204, 205, 206, 207, 208, 241, 263, 321, 325,  
 331, 333, 386, 393  
 Kerlan, 198, 229  
 Kerouac, 9, 53, 98, 114, 120, 121, 122, 124, 125,  
 126, 143, 165, 166, 167, 172, 340, 352, 375, 381,  
 393  
 Kropotkine, 307  
 Kuhn, 307  
 Kundera, 101, 127  
 La Pérouse, 21, 393  
 Lacarrière, 161, 163, 165, 167, 394  
 Lamartine, 4, 394  
 Lao Tzu, 8  
 Le Breton, 286, 356, 394  
 Le Grand, 48, 122  
 Lebagne, 378  
 Lecourt, 307, 394  
 Lelewel, 346  
 Locke, 9, 18, 20, 25, 34, 52, 53, 87, 172, 173, 174,  
 175, 176, 177, 178, 180, 189, 208, 245, 265, 318,  
 322, 351, 394, 396  
 Loeffel, 198, 229  
 London, 191, 284, 394, 398, 401  
 Lutte, 235, 248, 252, 253, 394  
 Magellan, 92  
 Mahler, 259  
 Mallarmé, 258, 259  
 Mann, 43, 395  
 Marco Polo, 313, 318, 382  
 Marrou, 26, 84, 310, 395, 397  
 Marx, 126, 329, 388  
 Maupassant, 376, 395  
 Millet, 280, 328, 396  
 Molière, 16, 216, 332  
 Monjo, 198, 229  
 Montaigne, 41, 71, 81, 180, 255, 280, 378, 395  
 Moreau, 5, 24, 28, 29, 34, 124, 168, 223, 384, 395

- Morice, 177, 325, 396  
 Morin, 324, 367, 396  
 Mutis, 299, 300, 396  
 Nabokov, 195, 260, 262, 396  
 Nerval, 164, 396  
 Nietzsche, 53, 58, 112, 113, 131, 132, 226, 280,  
 292, 325, 330, 372, 373, 396  
 Ollivier, 285, 286, 356, 394, 397  
 Ottavi, 193, 384, 397  
 Pailler, 26, 397  
 Pascal, 303, 359, 380  
 Passeggi, 166, 255, 342, 397  
 Payen, 26, 397  
 Piaget, 46, 234, 235, 240, 241, 242, 243, 244, 248,  
 397  
 Pineau, 363, 397  
 Platon, 21, 22, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 53, 61, 81, 87,  
 146, 164, 215, 275, 298, 309, 310, 311, 312, 315,  
 346, 372, 392, 395, 398  
 Plutarque, 398  
 Proudhon, 303, 344, 346  
 Proust, 94, 141  
 Rancière, 5, 16, 42, 374, 398  
 Reboul, 133, 134, 135, 192, 398, 402  
 Renault, 190, 232, 395, 398  
 Rimbaud, 66, 287, 288, 382  
 Rousseau, 20, 35, 39, 40, 53, 65, 208, 211, 229,  
 264, 286, 302, 308, 333, 335, 343  
 Saïd, 399  
 Sand, 72, 74, 75, 107, 111, 163, 170, 173, 279, 399  
 Sartre, 121, 188, 399  
 Schehadé, 174  
 Schérer, 5, 44, 48, 262, 327, 328, 332  
 Schopenhauer, 47  
 Schütz, 184, 341, 400  
 Segalen, 65, 400  
 Sénèque, 53, 103, 105, 106, 130, 334, 335, 375  
 Sepúlveda, 67, 68, 400  
 Serres, 307, 400  
 Simondon, 361, 362  
 Sindbad le Marin, 85  
 Sirota, 191, 400  
 Socrate, 311, 354, 373, 382  
 Spinoza, 6, 181, 230, 400  
 Stendhal, 163, 294  
 Stevenson, 377  
 Stiegler, 360  
 Tao Te King, 56  
 Tavoillot, 193, 196, 197, 229, 388  
 Térrence, 34  
 Tesson, 69, 104, 279, 281, 282, 400  
 Thalès, 93, 310  
 Thoreau, 65, 104, 283, 284, 334, 348  
 Tisseron, 275, 401  
 Tolstoï, 53, 133, 261, 266, 342, 343, 344, 345, 346,  
 347, 348, 349, 390, 401  
 Trifanescu, 23, 253, 401  
 Turlin, 39  
 Urbain, 23, 70, 77, 79, 401  
 Urry, 399, 401  
 Vacili-Bosio, 385  
 Van de Velde, 194, 196, 401  
 Van Gennep, 265, 401  
 Van Gorp, 122  
 Verne, 66, 73, 85, 98, 99, 199  
 Violet, 178, 402  
 Virgile, 281, 296, 402  
 Vitruve, 310  
 Vygotski, 46, 234, 235, 240, 244, 245, 248, 402  
 Wagner, 180, 259, 351, 402  
 Winnicott, 266, 274, 402

**Annexe : un voyage sudaméricain entre père et fils et sa voyagène littéraire**

## **Carnet d'itin'errance**

21 septembre au 15 novembre 2016

Mercredi 21 septembre 2016

9 h. de vol : le sourire tient. Bien au contraire.

Regarder les concrétions de nuages sur l'immensité de la mer. Et le profilé de l'aile de l'avion.

Etat d'âme : joyeux, avec une jubilation intérieure. Stop, j'arrête.

Sur le réacteur de l'avion, le sigle de Rolls Royce : RR



Bogota. Une ville à marcher dans le bruit des gens, les odeurs des tacos. Une ville à fuir pour sa démesure, ses voitures insensées et inhumaines.

4 h de route, arrivée à Leyva : dormir en pleine montagne, adossés à la nuit.

Avons réveillé tous les chiens des rares maisons disséminées le long de la petite route caillouteuse. Dans la nuit, éclairés par nos torches, leurs yeux étaient phosphorescents. Des dizaines d'aboiements. Plus de bruit que de mal.

20h. Place Bolivar à Tunja. Fait froid malgré les bières. Attendons le bus pour El Cocuy et l'aventure sur terre indigène.

Parque de Iguaque où nous avons atteint le lac sacré consacré aux anciens dieux Muisca.

Epuisé, j'ai tout de même aperçu un colibri.

Cette nuit, plus de 10 heures de sommeil !

Descendus à pieds par la piste à Villa de Leyva. Visite entre autres de la villa Terra Cota tout en terre.

Vie d'itinérance, avec ses pleins, ses vides et ses longueurs jamais inutiles. Toujours quelques pas de plus pour se tirer d'affaire. Etre là où personne d'autre n'est et laisser le monde tourner autour de soi – à moins que ce soit l'inverse.

Hier, j'ai trouvé sur la piste un fer à cheval.



Pleine nature en ce moment, plein sommet entouré de myrtilles sauvages et de ces plantes en colonnes si caractéristiques, les frailejones ou frailojenes. Ces plantes en fûts ressemblaient aux colonnes d'un temple qu'il fallait traverser en silence et avec dévotion.

Je reste sur mon sommet, vent frais et changements à vue d'éclairage – pendant que Thibault est parti pour un autre sommet, le Maomi, à près de 4000 m d'altitude – qui n'est pas pour mes jambes.

L'autocar nous avait laissés au Cocuy à 4 h du matin. Pleine nuit. Parc central. Un homme attendait sous un parasol avec du café et du jus d'oranges pressées.

Il nous donne des nouvelles : des problèmes pour aller sur les glaciers car les indigènes ne veulent pas qu'on touche à la neige, elle est sacrée, c'est elle qui leur fournit l'eau, elle pourrait se tarir.

Bienvenidos al Cocuy

Ici sur mon sommet, la nature est tout en fleurs. Elle demeure mystérieuse et comme sacrée avec ces plantes en fûts sculptés qui portent de grosses rosettes aux feuilles argentées et aux fleurs jaunes en leur sommet.

Cette nuit il faudra que je dorme.  
Aujourd'hui, il fallait que je vive.

« Qu'est-ce que j'aime les gens d'ici ! » Thibault

Après la morsure des chiens au Mirador, réflexion de Thib' devant une chèvre attachée :

« Je libèrerai tous les animaux et j'attacherai les chiens ».

(Avis à répandre auprès des moutons, des vaches, des taureaux et de tous les animaux bêlant et meuglant misérablement attachés à une corde par la patte).

Chiens se dit Perros en espagnol.

Mirador. Sur le haut plateau devant la chaîne des montagnes enneigées et inaccessibles, un moment de plénitude. Neiges sacrées. Nous, dans le temple de la nature.

Vols en cercles de superbes rapaces dans le ciel au-dessus de nous.

*El bosque tiene  
Su propia música*

*El silencio aquí es  
Un millón de sonidos*



Vendredi 30 septembre

24 h de bus pour se rendre au nord de Santa Marta.



Plus de portable. Perdu mes photos. Perdues mes photos.

Santa Marta. Baigné dans une mer au moins à 30°. Ville en bruit et en fête. Fatigue et joie à la fois. Rhum Medellin 8 ans d'âge sur la plage, dans la nuit.

Douche froide et nuit chaude. Allumé le ventilateur.

Démarches pour y voir clair sur le Parc Naturel de Santa Marta. Palabres. Finalement on part en groupe avec un guide : seule option possible officiellement.

1<sup>er</sup> octobre. Déluge de pluie dans les rues de Santa Marta. Départ pour la Sierra Nevada annulé. Pas d'écoulement pour l'eau. Avons traversé la ville vers les quartiers populaires. Revenus en minibus bleu, car impossible de marcher tant les rues et les trottoirs sont inondés.

Acheté une bouteille d'Aguardiente (sorte d'ouzo plus fade et moins typé). Rires sous la pluie. Ce soir, on bat les cartes. Mince alors.

Rien sur la Ciudad perdida. Pages perdues ou pas écrit ?



Deux folles journées passées dans le Parque Tayrona qui au début sent la mule et le touriste. Plage de rêve avec de l'eau à température de bien-être et le temps qui file. Du coup, on a peur de se faire enfermer dans les « ecohabs para turistas » car le soir tombe et le Parque se verrouille. Thibault parle d'arriver au village de Pueblito, une manière de s'échapper par le haut de la montagne.

C'est parti ! Montée dans la selva à travers la dégringolade de rochers qui coupent le rythme et les jambes. Pris par la nuit. Manque d'eau. Manque de souffle. Manque de tomber. Arriver coûte que coûte.

Il fait nuit noire dans la selva et le village de Pueblito dans lequel on débarque se révèle être un site archéologique : une cité perdue – comme nous.

Forcé un volet. Dormis dans des hamacs suspendus à une maison perdue dans la forêt ultrasonore. Dormir ?

Au petit matin le cri des jaguars qu'on aurait dit si proches. Leur vocalisation dans le vent, de plus en plus forte. Nous suspendus à leur souffle. S'abstraire. Quitter leur territoire, tenter de revenir et retrouver le pas des hommes.

Devant nous, la cité perdue, toute humide dans la nouveauté d'un matin fragile et chancelant. Se dire que. Et puis partir. Chercher le chemin, la piste pour se sortir de cet enlèvement. La selva a la tension d'un double nœud autour de la poitrine. Elle t'enferme de façon sonore et spatiale. Elle s'avance et tu recules. Alors comment penses-tu en sortir ? Croisé un indigène vêtu de toile blanche. Petit et fier et dans son élément. Toujours au loin le jaguar. Et puis après des heures de marche dans l'épaisseur de cette nature à perdre le souffle, la 1<sup>ère</sup> tienda – et le jus d'orange qui coule dans tes veines comme un chant de délivrance.

La cité perdue, c'est un voyage au fond de toutes les peurs et les audaces. A force d'avancer où il ne faut pas, tu t'aventures dans les territoires de ta propre nudité. Et ce matin-là, il faisait à peine jour, très humide, et le jaguar se faisait entendre dans le vent avec une puissance quasi hypnotique. On restait sur place sans savoir.

De ce matin-là il faudra se rappeler.

Et l'eau qui manque, la soif qui t'assèche la langue et le souffle. Près d'un cours d'eau, découvrir une source filtrée par le sable – peut-être illusoire cette source, mais remplir la gourde et boire pour se désassécher. Comme si cette eau sortie de terre avait la vertu de redonner force, provisoirement, petitement, mais réellement. Source contre source – Alors il sera possible de dormir sur place, sur le site de la cité perdue – Simplement s'étendre dans un hamac, écouter la nuit des insectes et des vocalisations animales, et finir par se laisser assommer jusqu'au sommeil. Réveillé deux fois par la pluie d'orage qui ne désaltère pas et tape sur les toiles disjointes du toit. Et puis se rendormir dans une torpeur consciente.

Où sommes-nous ? Nulle part. Juste dans la pure aventure de vivre

Sans préparation

Sans délibération

Dans l'instant – et parfois dans une inconscience consternante.

Etre sortis de cette aventure de nuit, de selva qui se referme, de jaguar et de menaces, c'est s'être affranchis de nos peurs pour retrouver l'élan de vivre d'un pied ferme (d'un pied fauve) dans un monde hostile et ami qui se refuse et qui se donne en même temps.

Croisé l'indigène sur le chemin – Juste un mot, un regard – Une différence – mais aussi une reconnaissance. Se dire que. Et puis se taire et repartir – Finalement marcher, c'est traverser le temps et les distances qui te séparent de toi-même – Il reste toujours un pas à franchir – Sinon t'es perdu.

Un jour je parlerai des chants et des cris d'oiseaux qui appellent. Trop c'est trop. Jamais on ne pourra en parler. Juste les écouter. Et ne pas y croire. Et ne pas les voir, eux les oiseaux aux gosiers de feu. Toute une symphonie du dépourvu. Tout un grouillement de bruits de vie, de contentements, de respirations – Toute une inspiration cachée dans la selva et qui éclate mécaniquement, brutalement, mais avec une ferveur confondante.

Les colombiens qu'on a croisés parlent à la selva avec leur machette, tracent les chemins avec et coupent parfois la tête des serpents.

La machette, c'est une parole tranchante qu'on ne peut contredire que trop tard.



Manizales : ville en paliers, lesquels sont reliés par des télécabines. Ville immense à l'assaut des hauteurs – avec quelques montagnes encore vertes qui émergent des maisons. Ville vivante, mais paisible, sans les excès de Santa Marta ou Bogota. Avons pu faire laver nos affaires. Soulagement. Journée flânerie et temps égrené.

A la hacienda Guayabal, un autre temps, une sorte de tranquillité paisible à deviser du café et à parcourir les rangs de caféiers remplis de boules rouges et vertes. La visite de la finca se termine en mangeant une glace. Elle avait commencé par un café somptueux à la couleur de prunelles brunes. Retour en car à Manizales. Soir heureux sur la terrasse qui domine la ville.

Montée à 4800m au milieu des frailejones : Nevada Santa Isabel. Bourdonnements de l'altitude, froid pénétrant, paysage de combes et de canyons volcaniques. Jeux avec le brouillard, les nuages, le soleil. Arrivé le premier sur le glacier strié de petites crevasses. Glacier couleur de ciel gris et blanc.

Insupportable mal de crâne sur le retour. Dormi 12 heures. Etourdi de sommeil, je regarde la ville, son pain de sucre, son télécabine et ses milliers de maisons – depuis le mirador de l'hôtel, perché entre ciel gris et sol mouillé – Tout dans la réverbération plus que dans la lumière. Ce matin, commandé par Internet la tente de Thibault.

Arrivée à Salento après avoir quitté Manizales (la patronne de l'hôtel nous a fait la bise !) Ville étonnante dans les montagnes, rues droites, murs et portes peints, ville d'artisanat où l'on mange de la truite (trucha). Trouvé un hostel local, familial, atypique pour nous. Avons bu du vin aromatisé au café sur le balcon. Puis sommes allés sur la Place centrale manger... une truite. Les projets sont relancés, on part demain.

Partis en jeep pour la vallée de Cocora dans le Parque Los Nevados.

Très longue montée, d'abord le long d'un torrent (ponts suspendus en planches), puis à travers les forêts, et finalement sous la pluie et dans la gadoue. Arrivés trempés, gelés, crevés au refuge. Mine de déterré sur les photos. Chorizo grillé et purée dans la cuisine commune de la finca Primavera. Mais comment chasser l'humidité ?

Le lendemain, Thibault part pour le volcan Nevado et moi, pour la laguna de Tolima. Flâné, rêvé, chanté, déliré dans le paramo, vaste prairie froide qui se forme au-dessus de la forêt tropicale et au pied des neiges éternelles. On m'avait prêté un blouson jaune pour lutter contre le vent. Je suis à 3800 m d'altitude au moins. Nature sauvage raréfiée. Mousses gorgées d'eau, lichens, touffes d'herbes rêches. Et puis les piliers immobiles des frailejones comme des sentinelles vigilantes dressées sur la montagne et dont les ombres s'allongent avec le soir. Vaches isolées à la progression lente et ruminante. Temps et espace d'une autre dimension, comme si rien ne devait jamais finir.

Et puis le lendemain, enveloppés de brouillards et de fatigues, on est retourné vers Salento. Trouvé un hostel franco-colombien. Lavé le linge. Croisé un gars qui lisait le *Voyage à Ixlan* de Carlos Cataneda. Mangé un yaourt artisanal au matin.

Maintenant il faut s'apprêter pour rejoindre Lima. C'est une autre histoire. Salud.



Traversé l'Equateur en autocars. Tout en virages, pas une ligne droite. Des montagnes entassées partout, saignées en profondeur par des vallées sombres et improbables.

Séjourné à Quito : une ville aperçue la nuit avec ses lumières à perte de vue.

Torpeur des nuits passées à dormir dans l'autocar Cruz del Sur. Ce soir, arrivons à la frontière avec le Pérou (de Loja à Macara). Abrutis par les chansons sans fin qui défilent comme les kilomètres dans les autocars lancés d'un virage à l'autre avec précisément un coup de frein pour un coup d'accélérateur.

Partir comme ça en itinérance, c'est découdre ses contours, froisser ses vieilles fatigues pour des fatigues plus neuves, plus nerveuses, plus violentes aussi, mais qui font partie de la joie parcourue, de la vallée explorée. L'itinérance, c'est d'abord une itinérance de soi, une façon de se redessiner, de se laisser flotter dans des vêtements qui ne sont pas les tiens, dans des contours que tu ne soupçonnais pas – Et de te rendre à l'évidence de la vie plus sauvage et libre que toi – de te laisser creuser par cette évidence que la vie est toujours ailleurs et que ce que tu ne fais pas ce matin, jamais tu ne le feras. En autocar ou à pieds, tu traverses des villages, des gens qui te parlent du fond de leur étrangeté, de leur humanité lumineuse et rieuse. Ce qui se dit, c'est chaque fois l'éblouissement de l'autre et de ce que pourrait être le monde des hommes si on ne restait pas toujours en chemin.

Le mal confort n'est ni choisi, ni subi. Il est simplement accepté. Il fait partie de l'insécurité de vivre.

L'entreprise de vivre est une entreprise de démolition de soi pour la plus grande joie de se retrouver dans d'autres chaussures, avec un visage retaillé par l'aventure et l'effort. Et tant pis s'il n'est pas séducteur et soigné. Il est au moins vrai.

Combien d'habitants de Quito sont montés sur les hauts volcans qui dominent et cernent leur ville depuis bien avant leur enfance et celle de leurs ancêtres ?



## PERU

Santa Theresa : il faudra se souvenir des nuées d'oiseaux s'ébattant à Santa Maria. Ils étaient sans conteste les rois de la montagne. Il faudra se souvenir des milliers d'oiseaux chantant et hurlant, mais aussi du son aigu et long des énormes cigales du Pérou – des stridulences continues qui se répondent de versant à versant de façon oppressante – comme une espèce de menace fascinante vers les parois des montagnes chargées d'arbres et de vies. Il faudra se souvenir de toutes ces notes aiguës lancées à la face du ciel – et de l'homme qui, inquiet, contemple autour de lui la vastitude de son inconnissance – et se prend à rêver – mais de quoi ? de qui ? – de personne, mais d'une vie autre avec ses cris, ses appels, ses menaces et ses silences perçant dans l'épaisseur sonore de la selva qui se tait.

Le chemin inca suspendu dans le vide descendait ou remontait à flanc de vertige, avec des sautes d'humeur et des chutes de sable. Le chemin inca accroché à la paroi, cherchait désespérément à progresser sur le vide qui précipitait le flanc de la montagne. Le chemin inca, c'était un équilibre improvisé là où dans la roche, face au vide, il n'y avait pas de place pour poser le moindre pas. Mais vers le fond de la vallée, s'ouvre un passage qui permet d'avancer plus avant – Il faut passer outre les moustiques, les vertiges et les dépressions. La nature est si forte qu'elle te maintient en vie. L'éternel sourire (le tien, le mien) est dans le foisonnement des arbres et des plantes qui éclatent de verdure et d'audace – jusqu'à l'écroulement de plantes surchargées d'autres plantes et qui versent leur trop-plein dans ton regard incrédule. Ton sourire souligne simplement tout ce que tu ne comprends pas dans cette nature qui t'enserme et te contient. Tu ne dis rien, mais les oiseaux, les cigales et le vent dans la montagne chantent pour toi – et si tu ne comprends pas toutes les paroles, c'est que tout n'est pas intelligible – Il faut parfois recevoir sans vraiment comprendre – savoir sans vraiment savoir – savoir et savourer.

Silence, la montagne parle à ma place. Et moi, je n'ai plus vraiment de place, limité à mon camino qui me mène où mènent les caminos, au bout du chemin – mais que signifie ce bout du chemin dans une nature démesurée qui se creuse et domine de partout ? Me voilà saturé de saveurs, de sons et de nuances sans que je sache de quoi sont faits les aromates et les pigments qui colorent le monde autour de moi. Il pleut, mais ce n'est pas encore la pluie – Juste les

branches de la selva qui se frôlent, un flanc de montagne qui se rebiffe ou une chute de rochers en suspens. Il n'y a qu'à laisser le vent et les oiseaux fous aller leur chemin d'existence.

Le bout de la vallée n'existe pas encore. Il faut repartir – et se dire qu'on n'arrivera jamais vraiment – ou pour des haltes provisoires – des extases d'un moment – mais qu'il faut poursuivre – parce que jamais la selva n'en aura fini, qu'elle est ce qui pousse sur les rochers des précipices et que, si tu crois la traverser, tu t'y perds pendant des heures, et la nuit arrive dans l'ombre des troncs moussus, et la peur ancestrale te tombe dessus – et tu regardes les étoiles dans le ciel – et tu te dis qu'elles font trop de bruit et pas assez de lumière, qu'il n'y a rien à chercher par là-haut – et tu cherches un hamac pour suspendre ta tendre carcasse fatiguée – mais tu ne trouves que ce silence bizarre peuplé de bruits et d'effarements.

Finalement, la selva triomphe de ta misérable présence et tu te contentes de ce triomphe qui te défait et te refonde. Tu chantes – mais dans l'écorce creuse du silence pour faire résonner les bruits du monde : ce sont des offrandes et tu les reçois comme telles. Trop d'énigmes pour déchiffrer le tout – mais une nuée de signes qui brouillent tes convictions. Il pleut – mais ce n'est pas de la pluie – juste un silence qui dure trop longtemps, jusqu'à la palpitation, jusqu'à la cantillation, et que tu perçois et répercutes sans toujours t'en apercevoir.

Machu Picchu : plus retenu les monts environnants, arrondis ou en pointes, émergeant des brouillards, que les ruines orantes disputant leurs pierres à la brume. Impression d'un lieu où se rencontrent la grandeur de la montagne éminemment sacrée et la grandeur de l'homme – et qu'il n'y a qu'à poser sa propre pierre pour appartenir à ce monde sacré de la vie.



Camino inca de la isla del Sol, lago Titicaca. Paysage aux couleurs et aux lignes très pures, mer d'évidence bleue, et ce chemin comme un chemin bouddhique, plus près du ciel qu'on ne l'a jamais été. Ne jamais redescendre de ces hauteurs transparentes à force de bleu, de ciel et de vent marin : cheminement intérieur tranquille et lent malgré la rapidité de la marche à travers le chapelet des pierres.

Copacabana. La froideur du soir nous surprend, on a beau multiplier les couches, les 3800 m d'altitude donnent froid dans tout le corps. Mangé une trucha délicieuse avec un vin blanc péruvien. De beaux moments où l'errance se pose sur le dos d'une fourchette.

Hier à Lima, un délicieux ceviche mixte à faire chanter les poissons sous l'épice – et avec une carafe de Chicha couleur de maïs noir. Puis le soir, une cerveza dans le bar saturé de musique où les guitares faisaient trembler les verres. Dernière soirée péruvienne avec Maman. Dans l'après-midi, erré à la périphérie de Lima, rues populaires sur la montagne, soleil déclinant et cette femme qui nous parle de son quartier, de sa montagne, où pas un étranger ne va.

Impression de traverser un peu la vie des gens, entre les touk touks et les petits commerces sur les trottoirs.

Aujourd'hui 1<sup>er</sup> novembre, suis dans l'autocar Cruz del Sur, saoulé par les films qui hurlent dans les haut-parleurs, mais fasciné par les km de plages blondes et de vagues déchirantes qui courent jusqu'au nord du Pérou. Déjà ébloui à l'aller, quand on venait de l'Equateur et qu'on avait découvert ces dunes de sable irréelles, qui roulaient et éclataient derrière la vitre du car. L'Atlantique immense et le sable, infini, joignent leurs teintes et leurs mouvements. Paysage désertique et déshumanisé qui n'a pas dû changer depuis des siècles. Tracé et effacé par le vent, mais trop beau pour ne pas être un peu réel.

Le car roule vers Huaraz où la Cordillère Blanche nous attend. Enfin, façon de parler ! C'est nous qui l'attendons. « Mucho frio » nous a prévenus la femme dans le bus métropolitain de Lima, quand on se rendait à Tomas Vallé, dans le quartier nord de Lima. On avait traversé le marché couvert en long et en travers, emportés par ce mélange de vies humaines, de fruits, de légumes et de téléphones hurlants. C'est là que Thibault achète mon billet d'avion Lima/Bogota dans une officine Internet aussi bruyante qu'exigüe. Vivre dans le bruit de soi, dans une surenchère de décibels déversés comme des mangues et des oignons sur le sol du marché. Retour à la montagne pour retrouver le silence, les bruits étant congelés par le froid et distendus par l'espace. Sauf l'abolement des chiens, des perros.

Bu dans l'autocar de l'Inacola jaune. Suis toujours en vie.



La gentillesse cristalline des gens ici, en Colombie, au Pérou, en Bolivie, qui nous donnent des conseils, tendent la main vers le bout de la rue ou vers le camino qui relance notre périple. Une gentillesse naturelle comme une lumière ou une reconnaissance, laquelle est réciproque. Ces gens sans le savoir ont écrit une partie de notre histoire, de notre voyage. Ils étaient à toutes les intersections le geste qui relance nos destinées et qui déploie l'espace devant nous. Ils étaient les guides anonymes de nos pérégrinations au pays des hasards et des rencontres.



Huaraz. Montée à la Laguna 69. Roches, neiges et glacier, paysage grandiose. En haut, éboulis, cascade tombant de la paroi rocheuse et eau d'un bleu vert d'une intensité peu croyable. Difficile de quitter ces lieux de parois rocheuses et d'énigmes glacières – et cette immense cascade qui tombait dans la laguna avec un bruit de minéralité liquide et claire. Montés sur notre rocher à 4900 dans le bourdonnement de l'air raréfié et l'éclat glaciaire de ces instants qui contractent les lobes du cerveau et écartent les yeux. Chantonné les chansons de Michel Fugain « Bravo monsieur le monde », « Chante la vie chante » et des chansons de Cabrel. La Cordillère Blanche, c'est la splendeur d'un monde minéral qui se diffracte et se fractionne : cascades multiples, roches en surplomb, séracs prêts à tomber, crevasses bleues ouvertes.

Et de la cascade à la laguna, puis aux autres cascades dévalant des montagnes jusqu'au clair ruisseau du bas, la glace, la neige et l'eau bondissante nous ont accompagnés dans notre descente tandis que là-haut la montagne demeure dans son aplomb minéral sous ses glaces fragmentaires. Cette balade, c'était un retour à un élémentaire monumental en pleine gestation. La couleur de la laguna était insoutenable à l'œil, comme une couleur perdue, une offrande oubliée dirait Olivier Messiaen. Viva la vida.

Trek de 4 jours au Santa Cruz, dans la Cordillera Blanca. Tout commence sous la pluie – les affaires glacées, toutes mouillées, pareil pour le sac de couchage, et en plus, les tentes prennent l'eau. Nuit glaciale à chercher un peu de chaleur dans des vêtements mouillés. Se sentir impuissants à se réchauffer. Bribes de sommeil. Pieds gelés. Réveil de travers. Et maintenant, qu'est-ce qu'on fait ?

Ascension du col Punta Union à 4750 m ! Les nuages s'entrouvrent pour nous laisser passer. Paysage de roches, de neige et d'immensités. Au col, découverte de deux lagunas, une luisante et floue, dans le fond de la vallée où on ira demain, et l'autre d'un bleu vert, juste en contrebas sur la droite, au milieu des roches grises et micacées. Regarder et de taire.

Jusqu'à la tente de la 3<sup>ème</sup> nuit, l'eau des rivières ne nous quittera plus, et notre douce euphorie non plus. Tant pis si l'Alpamayo du haut de ses 5947 m, n'arrive pas à se découvrir totalement.

Poursuite de la descente dans la vallée. Grande étendue désertique avant d'arriver à la laguna Jatuncocha d'un bleu cobalt hypnotique. Jeunes taureaux sur le sable blond. Sable rouge près de l'eau. Quelques débris de bois blanchis. A chercher toutes les couleurs jaune orangé rouge du sable, le temps passe dans un immense sentiment de gratitude.

Trek très contrasté, avec des effets de roches et de lacs suspendus dans leur couleur, tout cela saisissant. Vallées immenses qu'il faut poursuivre jusqu'au bout de la fatigue, mais avec la joie au corps. Bu le rhum au col, à 4750 m. Calme de la redescente dans le chemin sableux et pierreux qui suit le cours de la rivière. Content d'être arrivé (presque) au bout. Je m'apprête à la 3<sup>ème</sup> nuit dans la tente. Thibault a déployé sa nouvelle tente, non loin de la cascade qui dévale de là-haut. Dormir dans le bruit de l'eau pour continuer le cours des choses. Se laisser porter par les bruits du monde. Et soi, faire silence.

On lance des cailloux dans le courant. Joie d'être ensemble, avec Thibault. Fatigués par les nuits précaires, mais époustoufflés par les monts qui nous surplombent, encore éclairés d'un reste de soleil qui les sculpte, alors que nous sommes déjà dans l'ombre. Les moustiques tournent. L'eau qui dévale a une couleur d'huître claire. Il commence à faire frais. Et dans le bruit du torrent, c'est le silence.

La voix du torrent toute la nuit, dans les interstices du sommeil.

Au ciel, le quartier de lune est de travers, mal tourné, mais bien luné.

L'arrivée à la laguna Jatuncocha fut un point culminant du trek. A cause de ses étendues désertiques de sable (ossements d'animaux, débris végétaux) et de toutes ces couleurs chaudes autour de l'étendue d'eau – du calme immense qui se déployait avec le paysage, avec ses vaches, ses taureaux figés dans les lointains. Impression de plénitude, d'espace infini entre les

montagnes, étonnement devant les teintes rouge, ocre, bleu, vert qui convergent vers la laguna – paysage suspendu dans sa propre beauté – comme un bout du monde caché entre l’abrupt des rochers et le ruissellement des cascades. Lieu où tout finit parce que tout est trop parfait. Et tu t’assois sur un tronc blanchi et tu t’abreuves de tant de félicités réunies.

On va quitter le dernier campement. Derniers regards. Merveille acoustique de ce lieu où le bruit de la cascade et celui des rapides du torrent sont à la fois distincts et confondus. Emporter ce bruit avec soi, comme un puissant équilibre de forces et de fracas. Que peux-tu faire de mieux que de vivre ? O pauvre Joël, pauvre Solange, si vous saviez où je suis ! Alors que je ne sais pas où vous êtes.

Retour dans l’autocar après deux Cusquenaz negras. Musique et bonheur d’être là et d’être allés au bout de la vallée, des cols et des lagunas. Que chante la musique et la vida ! Chansons naïves dans l’autocar, qui viennent remettre les choses en place.

A Huaraz, dormi 11 heures.



Mercredi, c’était le jour de la laguna Llaca [yaca]. Montée lente. Arrivés fatigués à la laguna, avons dormis – ensuite dans l’après-midi, montés sur la moraine qui domine d’abord le lac, puis le bas du glacier, lequel descend de l’Ocshapalca. Moraine en équilibre, rochers instables, mais vue vertigineuse sur le chaos de roches, d’éboulis, de glace et d’eau qui constitue ce cirque glaciaire, avec ses deux moraines presque à la verticale, impressionnantes.

Retour par la conque creusée entre l’arrière de la moraine et le bas des montagnes. Eboulis de rochers, puis herbes rêches parcourues par des filets d’eau ou des ruisseaux. Au-dessus de nos têtes, des montagnes tout en rocs fissurés, tourmentés avec quelques arbres accrochés dans les fissures. Et de ces rocs suintent ou coulent des filets d’eau ou des cascades qui noircissent le rocher. Ensuite, descente dans le creux de la vallée en longeant les pâturages où court la rivière pleine d’énergie et de force – Une ballade en boucle où nous avons su tracer notre chemin vers des territoires moins balisés : en fait, nous avons plus ou moins suivi le trajet des vaches, des taureaux et des chevaux – lesquels nous ont souvent considérés avec beaucoup de circonspection à notre passage.

Impression d'être descendu dans le fond d'une vallée grasse, avec des animaux en pleine forme qui semblent oubliés là, enchaînés à la rivière folle et aux montagnes immenses qui cachent des parties du ciel – Mais le ciel est dans l'eau argentée, brassée par le courant et même l'ombre qui s'étend avant la nuit est chargée d'une lumière douce comme un appel. Vallée de calme et de tranquillité où les animaux se regardent vivre et où l'herbe pousse sous nos pieds. Une sorte d'éden rustique qui ne connaîtrait pas son nom, un lieu oublié du reste de l'existence et qui sonne clair avec le son de la rivière. Retour au coucher du soleil, comme une page lumineuse qui se tourne et sombre dans la nuit non-obscur. Garder tout cela.

Que ce soit la laguna du trek au Santa Cruz ou ces pâturages en fond de vallée, il y a des lieux qui ont leur vérité et leur unité – Des lieux qu'on ne peut quitter qu'avec regrets, parce que cette conjonction de forces, de hasards et d'atmosphère qui crée ces lieux, ne se rencontre nulle part ailleurs : ce sont des lieux d'évidence pure où l'on ne peut que se taire et regarder incrédules.



Nouvelle ballade, depuis Caraz vers la laguna Paron.

Bout de vallée, parois rocheuses et cascades, deux lagunas dont une, immense, à perte de montagne, se terminant dans des sables stratifiés blonds qui détonnent avec le noir des rochers noirs et la blancheur glacée des neiges sur les sommets. Eau d'un bleu lagon étonnant devant laquelle nous nous sommes assis comme devant une immensité ouverte. Du vent, des vaguelettes, des irisations à la surface.

Pour revenir, on a dû traverser l'eau glacée du rio. On est allés avec nos bottes dans le courant glacé, puis on a mis des plastiques dans les chaussures. Paysage ouvert et trop grand à l'œil – où tout s'enchaîne, des cascades aux parois rocheuses aux sommets enneigés et aux deux lagunas. Etourdissement contemplatif. Et la journée qui avance, plus vite que notre marche, et le retour si long jusque dans la nuit, pour être restés (trop) longtemps à explorer les sentiers au milieu des rios ramifiés, à grimper sur les restes de moraines pour se déverser dans une vue panoramique à 360° des deux lagunas, à glisser dans les sables blonds au bord de la laguna et à

se perdre dans une contemplation spatiale face à l'eau bleue, face au vent qui l'agite, face aux sables sculptés par le vent – sorte de pyramide tronquée à un endroit, marches de sable arrondies qui modèlent le rivage et où il n'est pas facile de marcher. Plus en arrière, dans les cailloux et le peu de végétation, quelques bovins vous regardent passer, cornes en avant, mais fatigués d'avance par le vent sableux.

Temps idéal, bleu et dégagé. Moins bleu que la laguna cependant, dont la couleur étincèle et fonce au soir venu. Une journée de fond de vallée où il aurait fallu rester, planter sa tente pour poursuivre le voyage le lendemain – Bout du monde démesurément prenant dans lequel il faisait si bon tourner et retourner – à se demander où s'arrêterait la vue et sur quoi – car tout avait une qualité d'imprévisible et d'incroyable qui t'empêchait de t'arrêter à un lieu et de dire : c'est là, je suis arrivé.



Aéroport de Lima.

Voilà Thibault, tu reprends ton éternel chapeau de trekkeur et moi je prends l'avion – après avoir respiré et bu un ultime café de Colombie. Je te laisse les clacksons de Bogota et d'Arequipa, moi j'essaie un peu de musique sur les écouteurs de l'avion, histoire de décoller à ma manière. L'avion traverse les nuages que j'ai dans la tête. Il est sans doute temps de dormir. Mais en ai-je vraiment envie, alors que subsiste en moi l'arôme du café de Colombie ?

Salut à toi, Thibault. Je suis dans l'avion pour Bogota, après notre Pisco devant l'Atlantique et nos cusqueñas negras et trigo devant l'aéroport. Brusquement, je me retrouve tout seul, et toi aussi, j'imagine – Demain tu seras reparti.

Merci à toi, Thibault, pour ta joie implacable, tes redéparts incessants, tes palabres avec les gens comme si tu connaissais le monde entier, ou précisément ces petites gens souriant d'être considérées et entendues. Merci pour ces aventures un peu folles, ces mises en danger et en dérangement perpétuels – Car au bout du chemin, quelques furent les embûches, il y eut une histoire à vivre et plus tard à raconter, un chemin qui s'est bâti sur nos propres inspirations – Chaque instant apportait sa pierre sur le chemin, aussi bancale soit-elle, et après, on ouvrait le sac pour manger une mandarine ou simplement puiser de l'eau à la gourde et on était bien.

Merci Thibault pour cette existence pleine et sans concessions, surtout pour les salopards (Johnny...). Il a pu pleuvoir ou y avoir des nuages sur les sommets – Mais jamais dans la vaste plaine de notre marche opiniâtre – Tu as découvert la moraine abrupte des anciens glaciers, j’ai découvert les cités perdues au fond des âges dans la selva. On a eu tellement de bonheur à vivre ensemble et à regarder ce que donne la nature la plus farouche et la plus dure.

Merci Thibault pour ton esprit aventureux qui prolonge tous les chemins et invente les itinéraires par lesquels on n’avait jamais pensé passer. Si les chemins se referment parfois, les tiens restent vacants et ouverts – On ne peut pas se perdre plus – puisqu’on est déjà perdu – Et que pour se retrouver et sortir de ce glacier, de cet éboulis ou de cette forêt, il faut d’abord se perdre dans l’immensité du paysage qui déborde toute existence particulière.

Merci Thibault pour les cusquenas des retours de fatigue et pour les gorgées de Pisco fuerte arrachées à la dureté de l’aventure – Et tous ces mots qu’on s’est dits aux portes du délire et de la confession, comme s’il fallait peupler les soirées de paroles arrachées à nos existences antérieures pour consolider notre existence présente – Alors que chaque jour brillait dans son ardente nouveauté, que le silence était coupant comme le froid et que dans les montées harassantes, le cœur tapait dans la poitrine, non pas pour la défoncer, mais pour y insuffler une force de résistance.

❖ ❖ ❖

L'avion décolle et moi j'écris dans mon carnet – non pas triste mais heureux – Heureux et triste d'être heureux dans cet avion qui m'emporte – avec mes souvenirs, mes bagages, mes photos et mes chaussettes sales. L'avion vole vers Bogota. Bon vent pour la suite de ton périple – Que le monde jamais ne se refuse ! Il a fait si beau avec toi, même les jours de pluie et de froid paralysant. Merci Thibault de m'avoir donné un peu plus de vie – Le monde est immense et chaleureux, je ne le savais pas à ce point là.

✕ ✕ ✕ ✕ ✕

JCV











