

ALLÉGORIES APPLIQUÉES À L'HUMAIN PRODUCTEUR-RELIGIEUX-JOUEUR — LE LOISIR COMME OUTIL THÉRAPEUTIQUE

GERVAIS DESCHÊNES¹

Université du Québec à Chicoutimi, Québec, Canada

RÉSUMÉ — L'intention de cet article est d'explorer d'autre mode d'existence anthropologique qu'est l'Humain producteur-religieux-joueur. Pour ce faire, les notions opératoires paramétriques de métaphore, du symbole et de l'image d'après Bachelard, Durand et Ricœur sont expliquées pour leurs mises en contribution. Par la suite, l'application expérientielle et narrative des récits allégoriques de Peacock (1999/2007) et de Bach (1970/2012) qualifiés de métaphoriques permettent de stimuler la visée imaginative de type spirituel qu'est l'anthropologie de l'Humain producteur-religieux-joueur. Ainsi, les rapports binaires de l'humain-producteur et de l'humain-joueur sont résolus par la médiation de l'humain-religieux. Cette anthropologie propose finalement un état de bien-être spirituel par des mesures préventives et équilibrées du loisir thérapeutique autorisant des guérisons psychoaffectives pour une santé globale à visée optimale émanant de la spiritualité chrétienne du loisir en contexte de post-sécularité.

ABSTRACT — The intention of this paper is to explore another mode of anthropological existence that is the Human producer-religious-player. To do so, the operating concepts of anthropology according to Bachelard, Durand and Ricœur are explained. Subsequently, the application of the experiential and narrative allegorical tales by Peacock (1999/2007) and by Bach (1970/2012) as metaphors allow to make connections within the imaginative life characterized as spiritual of Human producer-religious-player. Thus, it becomes possible to resolve the binary reports of human-producer and human-player through the mediation of human-religious. This

¹ Gervais Deschênes est chargé de cours à l'Université du Québec à Chicoutimi au département des sciences de l'éducation. Il est détenteur d'un doctorat en théologie pratique (2001) et une maîtrise en sciences du loisir (1990). Il est également membre de la Society of Kinesiology and Leisure Studies. L'auteur est joignable à l'adresse courriel : gervais_deschenes@uqac.ca

anthropological view finally offers a state of spiritual well-being through appropriate preventive and adaptive measures employed by the therapeutic practice of leisure. This supports emotional healing for global health resulting from the Christian spirituality of leisure within the context of post-secular era.



« Le réel n'est jamais 'ce qu'on pourrait croire', mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. [...] En fait on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui dans l'esprit fait obstacle à la spiritualisation ».

Gaston Bachelard
La formation de l'esprit scientifique,
 pp. 15-16

« En redisant bien notre reconnaissance, l'on sait mieux où l'on va parce que l'on sait bien d'où l'on vient. [Ainsi] L'Être c'est l'Enfant qui est en nous, et l'épiphanie de cette enfance c'est un parfum d'enfance où nous conduit l'odeur d'une fleur séchée ».

— Gilbert Durand
L'âme tigrée,
 pp. 509, 530.

Visée de la question de recherche

Le désenchantement atypique de *la guerre des dieux* (Durand, 1964, 1960/1992 ; Laprée, 2000 ; Xiberras, 2002) amène l'événement de trois coups de semonce lancés dans un laps de temps relativement court d'une centaine d'années soit : (1) Marx en émettant la promesse d'un Nouveau Monde économique harmonieux a plutôt incité l'opposition des forces sociales anarchiques de la lutte des classes et son échec causé par la quête assoiffée du pouvoir par des leaders politiques mal intentionnés ; (2) Nietzsche cherchant à dépasser les limites de l'esprit humain par l'imposition de sa volonté de puissance dans la perspective de créer de nouvelles valeurs connaissant bien qu'il n'y a « rien de nouveau sous le soleil » (Qo 1, 9) ; a surtout libéré un monde nihiliste promulguant le relativisme des valeurs ; et (3) Freud cherchant foncièrement à découvrir la bête noire de la psyché humaine en analysant les structures mythiques de ses patients sachant qu'il pouvait être imprudent d'entreprendre une telle entreprise d'analyse sur les forces dynamiques de l'inconscient ; a plutôt découvert des états d'hystérie provenant de l'instinct humain et des conséquences relativement navrants dans l'inconscient des collectivités. Ces effets funestes font miroiter le spectre de la pauvreté sociale, l'incursion de problèmes sociaux ainsi que les rapports mêlés d'injustices d'une lutte

intergénérationnelle latente et implicite sans précédent (Rocher, 2010 ; Béland, Bouchard & Girard, 2012 ; Fahmy, 2012). Ces mêmes effets funestes peuvent toutefois être heureusement endigués par l'esprit de dialogue et par la diversité des rapports socio-économiques faisant ainsi la promotion de valeurs partagées inégalées.

En outre, la manifestation des épiphénomènes que sont la surproduction et la surconsommation nous amène à dénoncer les bras tentaculaires du divertissement dont certaines activités de loisir sont porteuses. Celles-ci éloignent les humains à prendre effectivement conscience de leur condition humaine affaiblie. En fait, l'humain est « prisonnier de ses appétits, de ses fonctions, de ses habitudes, de ses relations, du monde qui le distrait. Vie immédiate, sans mémoire, sans projet, sans maîtrise, ce qui est la définition même de l'extériorité, et sur un registre humain de la vulgarité » (Mounier, 1949/2010, p. 54). Le divertissement est à vrai dire une fuite du temps vers l'avant par laquelle les humains deviennent étrangers à eux-mêmes. Leurs vies sont plutôt désordonnées et caractérisées par le vide existentiel, lequel devrait plutôt les mener à parfaire la découverte de leur orientation de sens (Frankl, 1969/2009). Or, la pensée mutilante se caractérisant par l'ignorance de l'étendue de ses actions et du refus à mieux saisir la pathologie de la pensée unidimensionnelle devient fréquemment le lot des phénomènes humains effroyables dont nous sommes tristement témoins. La pensée mutilante est :

[...] l'hypersimplification qui rend aveugle à la complexité du réel. La pathologie de l'idée est dans l'idéalisme, où l'idée occulte la réalité qu'elle a mission de traduire et se prend pour seule réelle. La maladie de la théorie est dans le doctrinarisme et le dogmatisme, qui referment la théorie sur elle-même et la pétrifient. La pathologie de la raison est la rationalisation qui enferme le réel dans un système d'idées cohérent, mais partiel et unilatéral, et qui ne sait ni qu'une partie du réel est irrationalisable, ni que la rationalité a pour mission de dialoguer avec l'irrationalisable (Morin, 1990/2005, pp. 23-24).

Malgré la crise de la parole fragilisée (Simard & Côté, 2011) et de ne pas disposer des moments opportuns pour se dire, les humains ont besoin de l'appréciation mutuelle des uns et des autres par la valorisation de la pensée complexe priorisant le paradoxe entre l'unicité personnel du sujet éthico-spirituel et des dimensions ontologiques multiples dans un monde où règne la confusion, l'incertitude et le désordre : « est complexe ce qui ne peut se résumer en un maître mot, ce qui ne peut se ramener à une loi, ce qui ne peut se réduire à une idée simple. [La complexité se traduit par] le tissu d'événements, actions, interactions, rétroactions, déterminations, aléas, qui constituent notre monde phénoménal » (Morin, 1990/2005, pp. 10, 21). La pensée

complexe aide à devenir meilleure, plus clairvoyant et plus vigilant. Il s'agit aussi de mettre en pratique ce courage d'être soi (Salomé, 1999) en proposant un assortiment de significations existentielles sachant bien le caractère sacré de chaque humain comme personne parce que « [l]univers de la personne, c'est l'univers de l'homme » (Mounier, 1949/2010, p. 7) à la recherche de sens et à la découverte de son authenticité anthropologique par l'événement d'une *aurore de paroles*.

À ces dernières considérations, le modèle anthropologique qu'est l'*Humain producteur-religieux-joueur*² nécessite une fois de plus maintes clarifications par l'illustration de récits allégoriques afin d'indiquer des aperçus de salut quant à sa fonction sociale sachant qu'« expliquer plus, c'est comprendre mieux » (Ricœur, 1986a, p. 22). La question de recherche se pose donc de la sorte : Comment représenter métaphoriquement le mode d'existence anthropologique qu'est l'*Humain producteur-religieux-joueur* dans sa visée imaginative de type spirituel en adaptant des récits allégoriques dans la société post-séculière ? Pour répondre à cette question axiomatique, nous tâcherons dans ce texte d'explorer des liens bénéfiques et cruciaux à la création de cette anthropologie tout en relevant les défis qu'elle comporte afin d'établir un monde plus en santé avec l'apport renouvelé du loisir comme outil thérapeutique de bien-être spirituel.

Cet article se compose de trois parties subséquentes soient : (1) les définitions fondamentales aux paramètres opératoires comme intuition de départ des notions de métaphore, du symbole et de l'image sous l'égide d'auteurs apportant des clarifications conceptuelles indispensables aux propos que nous avançons ; (2) La mise en application des récits allégoriques de Peacock (1999/2007) et de Bach (1970/2012) ; ceux-ci étant qualifiés de métaphoriques autorisant la stimulation de la vie imaginative de type spirituel aux trois modèles d'humanité qui constituent l'anthropologie qu'est l'*Humain producteur-religieux-joueur* ; et en dernier lieu (3) le loisir comme outil thérapeutique de bien-être spirituel étant un facteur important de médiation culturelle. L'apport du counseling dans ce domaine est aussi brièvement considéré pour démontrer ses effets adaptatifs à la prévention et à l'équilibre d'une santé globale à visée optimale.

² Voir Gervais Deschênes (2011) « L'anthropologie spirituelle du loisir : l'*homo faber-religiosus-ludens* ». *Counseling et Spiritualité/Counseling and Spirituality*, 30(02), 57-85. Pour plus de précision terminologique, nous choisissons d'écarter les termes latins 'homo', 'faber', 'religiosus', et 'ludens' pour les expressions françaises de 'humain', 'producteur', 'religieux', et 'joueur'. Ajoutons ici qu'il existe d'autres modes d'existence de ce modèle anthropologique se développant en parallèle.

Quelques paramètres opératoires comme intuition de départ sur les notions de métaphore, du symbole et de l'image³

Qu'entendons-nous par métaphore, symbole et image ? Tout d'abord, ces notions sont souvent employées indistinctement l'une par rapport à l'autre (Durand, 1964). Ce qu'il est important de noter c'est que la sémantique de ce champ d'études provoque parfois à leur corps défendant un système ou une sorte de bricolage babélien. Quoi qu'il en soit, nous comprenons la métaphore au sens ricoeurien comme « le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir de certaines fictions de redécrire la réalité » (Ricoeur, 1975, p. 11) ; celle-ci faisant entrevoir une clarification des valeurs qui donne un sens renouvelé à la plus-que-vie. Afin de défricher de nouveaux sentiers, le recours aux métaphores propose des images régulatrices et pacificatrices cadrant ainsi un intérêt particulier :

[...] le but des métaphores a toujours été de fournir une expression abrégée, et si possible frappante, de ce qui ne se laisse pas saisir au premier regard. [...] On approche le monde par des métaphores parce qu'il dépasse nos capacités de figuration ; on en convoque l'image à chaque fois qu'il est nécessaire de convaincre que l'on ne parle pas dans le vide. [...] C'est pourquoi les métaphores dont on se sert pour éclairer le monde disent quelque chose de ce que nous sommes (Foessel, 2012, pp. 33-34).

La métaphore laisse aller un avant-monde considéré non pas comme « un pur jeu d'un langage sans monde, qui se célébrerait lui-même » (Abel & Porée, 2009, p. 81), mais comme l'existence implicite d'un monde surnaturel. Elle octroie aussi des images qui loin d'être des résidus de l'impression sont surtout une *aurore de paroles* permettant de déployer une *vérité métaphorique* (Ricoeur, 1975). La découverte de la représentation symbolique adaptée à la société post-séculière (Habermas, 2008 ; Braeckman, 2010 ; Boeve, 2012) et de son métalangage fait que les sujets éthico-spirituels sont en mouvement entre deux mondes c'est-à-dire « le monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et un monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser » (Ricoeur, 1986b, p. 377). Cette dynamique imaginative se développe dans l'enchevêtrement de nouveauté qu'est l'univers des images qu'évoque le langage symbolique. Mais que signifie plus précisément le terme symbole ?

³ À noter que les conceptions sur l'imaginaire notamment traitées chez Durand sont approfondies dans l'article suivant : Bellehumeur, C.R., Deschênes, G. & Malette, J. (2012). L'imaginaire au cœur du développement psycho-spirituel des jeunes : une réflexion interdisciplinaire sur la spiritualité de l'enfance et de la pré-adolescence. *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 41(1), 68-92.

Le symbole désigne une « représentation qui fait *apparaître* un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère » (Durand, 1964, p. 13). Celle-ci révèle en quelque sorte la sagesse du Père Céleste voilant et dévoilant tour à tour dans sa propre donation sa vérité sapientielle aux destinées en éveil. Le symbole constitue alors un lien de médiation des rapports entre les personnes et le transcendant en vue du développement humain en libérant tout leur potentiel spirituel (Forgues, 2009). D'autres expressions clefs sur le symbole permettent de bien le définir. Ainsi, « le symbole est un sceau » (Caillé, 2000/2007, p. 204) ; il « ne vaut que par lui-même » (Durand, 1964, p. 12). Puisqu'il est un acte interactif de don justifiant la régénérescence du tissu social pour établir ce qui est vivifiant : « [l]es symboles ont du sens, ils donnent à penser. [...] les symboles sont des signes de signes, des relations de relations entre signes » (Caillé, 2000/2007, p. 209). Celles-ci cherchent à se manifester sans violence parce que « le symbole [est] signe de reconnaissance » (Ricoeur, 1995/2001, p. 103). Cela suppose la grâce de la liberté des humains engagés qu'ils sont dans leur quête de sens personnalisée. Le symbole est donc perpétuellement affirmé. À cet effet, dans « l'expérience du symbole nous éprouvons que la liberté est *créatrice* de sens : elle est *poétique d'une transcendance* au sein du sujet le plus objectif, le plus engagé dans l'événement concret » (Durand, 1964, p. 39) sachant que l'existence sans symbole serait la fin même de la vie humaine. Le symbole révèle donc le jaillissement de la vie présente. À cette espérance si attendue, Durand (1964) compartimente le symbole en trois dimensions selon la grille de lecture ricoeurienne :

[le symbole] est à la fois 'cosmique' (c'est-à-dire puise à pleines mains sa figuration dans le monde bien visible qui nous entoure), 'onirique' (c'est-à-dire s'enracine dans les souvenirs, les gestes qui émergent dans nos rêves et constituent [...] la pâte très concrète de notre biographie la plus intime), enfin 'poétique', c'est-à-dire que le symbole fait aussi appel au langage, et au langage le plus jaillissant, donc le plus concret (p. 13).

Bien que « [l]'homme est un drame de symboles » (Bachelard, 1948a, p. 90), les signes de cette dramatisation bénéficient d'une fonction préventive et thérapeutique, voire également de guérison psychoaffective. D'autant plus que le symbole élabore « à partir d'un objet, un signe qui s'inscri[t] dans un ensemble pour lui donner cohérence et force, en s'appuyant sur une fonction centrale, celle de la réunification intérieure et de la recentration des énergies » (Salomé, 1999, p. 134) dans la vision de l'épanouissement personnel, où les experts dialoguent entre eux afin de créer du sens comprenant plus particulièrement la thématique de la dimension psychoaffective des personnes.

L'un des moyens pour délivrer le langage symbolique est d'avoir recours aux « métaphores vives qui sont des émergences de langage, des innovations

sémantiques » (Abel & Porée, 2009, p. 81) qui donnent des aperçus de salut comme signes des temps. Elles prennent souvent la forme, par exemple, dans le récit de type allégorique qui figure dans une histoire, un mythe, une légende, une action ou une praxis remplie de symboles se situant au niveau des sentiments et des valeurs (Demasure, 2012). Cela présage la *mise en intrigue* des récits allégoriques mettant de l'avant des mondes qui tiennent également compte de l'être et s'approprie l'acte légitime d'exister dans la durée du temps. Or, tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, s'empare du temps, se livre temporellement, et ce qui se passe dans le temps mérite d'être raconté parce qu'il s'agit de réalités humaines en action si importante à la vie collective. L'acte d'écriture libère son auteur de l'étroitesse des situations dialogiques à seule fin de projeter un monde ludique à notre portée. Cette conception ricoeurienne affirme à juste titre que « [c]e qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, *la chose du texte*, à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte » (Ricoeur, 1986a, p. 168) et propose alors une manière d'être au monde et du devenir humain.

Dans ce projet narratif prenant sa texture dans la réalité de la vie comme mythanalyse, nous aurons alors recours aux récits allégoriques permettant la circulation du religieux qui se réfère non pas « dans un langage surnaturaliste, mais dans un langage normal, le langage de la rencontre et de l'expérience, et avant tout dans le langage des symboles, du témoignage et du récit – donc jamais indépendamment d'un processus historique concret de libération » (Schillebeeckx, 1981, p. 45). Ce type de langage symbolique s'écoule donc par la force ardente des métaphores vives et se laisse découvrir par des récits allégoriques. Cela mérite alors une attention toute particulière à une réflexion plus approfondie afin de donner un sens de la vie qui s'inscrit dans une spiritualité.

Des analyses qui suivront, nous établirons cette *aurore de paroles* par l'identification d'« unité d'imagination » (Bachelard, 1943, p. 205) qui puise sa vitalité foncière dans la force de « [l']image [qui] est en nous, 'fondue' en nous-mêmes, 'répartie' en nous-mêmes » (Bachelard, 1948a, p. 97). Elle est l'impulsion même « [d]es images qui sont des forces psychiques premières sont plus fortes que les idées, plus fortes que les expériences réelles » (Bachelard, 1948a, p. 20). L'unité d'imagination' admet ainsi de *voir* ce qui s'imprime dans la vie imaginative de la personne et de concrétiser ainsi un modèle d'humanisation dans la réalité de la contemporanéité, d'où les sujets éthico-spirituels sont enracinés selon leurs styles de vie (le travail, la famille, les amis, le loisir, l'engagement socio-politique et l'émancipation chrétienne) que représente le contexte post-séculier. C'est pourquoi la classification

empirique que l'on retrouve par exemple dans l'eau, le feu, l'air et la terre font que « l'image, la véritable image, quand elle est vie première en imagination, quitte le monde réel pour le monde imaginé, imaginaire » (Bachelard, 1961, p. 2). Celui-ci dévoile ainsi progressivement des images porteuses de sagesse harmonisée dans chacune des composantes parmi les rapports ternaires producteur-religieux-joueur dans sa visée de régénérer des liens de ramifications sociales et spirituelles, c'est-à-dire ce qui à la fois les opposent, les séparent et les unifie pour former un tout constitutif représenté ultimement par l'anthropologie qu'est l'*Humain producteur-religieux-joueur*.

Afin d'explorer ce mode d'existence anthropologique, nous élaborons principalement nos intuitions de départ à partir de deux récits allégoriques soient celui de Peacock (*Une philosophie de coopération... une philosophie dauphin*, 1999/2007) qui personnifie l'humain-producteur et l'humain-joueur ; et celui de Bach (*Jonathan Livingstone le Goéland*, 1970/2012)⁴ authentifiant spécifiquement l'humain-religieux en cette époque de post-sécularité.

La mise en application des récits allégoriques au mode d'existence anthropologique qu'est l'Humain producteur-religieux-joueur

En vue de la démonstration qui va suivre, reprenons brièvement le récit allégorique de Peacock (1999/2007, pp. 135-141) dans le but de mieux voir les 'unités d'imagination' qui s'appliquent dans les rapports binaires des modèles d'humanité de l'humain-producteur et de l'humain-joueur afin de constater les images et les signes émergents qu'elles éveillent en nous.

L'humain-producteur

Par 'producteur', « nous entendons l'homme dont le contenu essentiel de l'existence est déterminé par le travail en tant que processus de production. [Sa] vie entière [...] se déroule sous le signe de la lutte pour l'existence et de la nécessité » (Volant, 1976, p. 15). Ce modèle d'humanité représente « un homme travaillant toujours pressé pour qui le temps est de l'argent » (Volant, 2003, p. 215). L'humain-producteur est déterminé ici par un stress constant toujours en tension pour la survie de son existence.

⁴ Nous affirmons ici que bien que ces récits allégoriques concernent des animaux, cela n'indique en aucun cas à la valorisation à la métempsychose. Il s'agit de prendre ces récits allégoriques au sens analogique.

Aux États-Unis à San Diego, une recherche expérimentale a démontré la rapacité des requins et le sens ludique des dauphins. Les chercheurs ont mis dans une piscine de grande dimension 95 requins avec 5 dauphins pendant une semaine, où ils ont pu observer le comportement animal. Quel en fut le résultat des interactions entre les requins et les dauphins ? Les dauphins voulaient jouer avec les requins dans la piscine, mais ces derniers ne voyaient en eux que des ennemis à abattre. Les dauphins ont bien essayé des méthodes de rapprochement auprès des requins, mais sans succès notable. Les requins ne percevaient en eux que des adversaires et les attaquaient sans vergogne. C'est alors que les dauphins ont paisiblement entouré les requins pour les apprivoiser, mais ceux-ci les attaquaient toujours furieusement. Alors, les dauphins les frappaient en retour promptement à l'épine dorsale, ou pire encore, leur fracturaient les côtes. Lentement, les requins se sont noyés chacun à tour de rôle du fait qu'ils refusaient catégoriquement de se soumettre aux jeux des dauphins. Pour notre démonstration, identifions ici quelques images structurales d'« unité d'imagination » en les indiquant en italique montrant la schématisation des comportements des requins comme humain-producteur.

Le requin adopte le style gagnant-perdant : « Pour que moi, je gagne, toi, tu dois perdre ». Et ce sans aucune nuance, sans aucune distinction. Pour le requin, n'importe quel poisson est un ennemi. N'importe qui est un souper potentiel ! Peut-être avons-nous joué également ce rôle ou, du moins, avons-nous rencontré des requins dans notre vie professionnelle ou personnelle (Peacock, 1999/2007, p. 137).

Le requin ne fait pas de distinction. Par conséquent, il vit dans un monde pauvre et étroit. Un monde où, pour qu'il gagne, les autres doivent mourir ou perdre. Les requins ne font aucune distinction entre les requins et les dauphins. Tous les autres êtres sont des ennemis potentiels. Vous savez que les requins s'attaquent entre eux. Qu'ils peuvent se dévorer mutuellement (Peacock, 1999/2007, p. 139).

Que se passe-t-il quand un requin rencontre un dauphin ? Le requin attaque : « J'habite dans un monde de pauvreté, gagnant-perdant, je vais te dévorer, je vais te tuer [...] Sa psychologie de poisson-lance : « gagnant-perdant, pauvreté, je vais te manger immédiatement. J'ai peur de manquer de quelque chose ! (Peacock, 1999/2007, p. 139).

Le requin dit : « Nous vivons dans une mer de gagnants-perdants. Une mer de pauvreté. » [...] Le requin ne dispose pas de ressources intérieures nécessaires pour sortir de sa vision étroite ; il attaque donc de nouveau (Peacock, 1999/2007, p. 140).

Le modèle d'humanité qu'est l'humain-producteur renvoie de façon analogique au pôle 'structurel schizomorphe/héroïque' relevant du régime diurne et

opérant des images⁵ ou des signes dont les schèmes archétypaux se caractérisent par des gestes de séparer, s'alléger, de distinguer, de s'élever ou d'élan vers le haut, de purifier, de vaincre, de combattre. Ce pôle structurel « met en œuvre avec prédilection les images et thèmes de lutte du héros, du Bien, du guerrier, contre le monstre, le Mal, les ténèbres, etc. [...] Ce pôle est homogénéisant, c'est-à-dire qu'il est doué d'une très forte prégnance de transfert, d'une très forte constance dans les déplacements » (Durand, 1964/2010, p. 547). En définitive, le pôle 'structurel schizomorphe/héroïque' a pour ultime fonction de « désapprendre la peur » (Bachelard, 1948b, p. 398). La modalité de pensée unidimensionnelle des requins s'actualise par thèse/antithèse c'est-à-dire une logique dualiste de l'esprit qui voit le 'monde du travail' dans une perspective binaire (par ex., faire le 'bien ou le mal' ; 'dire oui ou dire non', être 'utile ou nuisible', avoir des 'pensées ou des sentiments', adopter un 'esprit d'analyse ou un esprit intuitif', donner des 'preuves ou avoir des impressions'). Cette structure de l'imaginaire est celle qui s'applique le mieux à ce récit allégorique de la phase héroïque du combattant luttant pour sa survie terrestre (Durand, 1960/1992 ; Laprée, 2000 ; Xiberras, 2002). À cela, il existe deux types d'intelligence de fonctionnement socio-économique et sont en interaction réciproque faisant apparaître des associations d'images métacognitives. Ainsi, l'attitude 'gagnant-perdant' de ces 'mangeurs d'hommes' fait que les gestionnaires sont en compétition permanente entre eux dont la mobilité sociale est ascendante ou descendante (Bourdieu, 1980). L'intention première est de monter le plus rapidement dans la hiérarchie sociale en utilisant à ses fins les ressources de l'entreprise qui s'est cybernétisée⁶. Plusieurs connaissent dans les organisations des « histoires de collègues qui étaient en train de se poignarder pour monter dans la hiérarchie. Ou encore [...] comment on attaquait, parfois sournoisement, les autres entreprises » (Peacock, 1999/2007, p. 137). Cette *violence symbolique* surgit épisodiquement en dépit des progrès de la civilisation urbaine ayant mené à « l'atomisation des rapports humains » et « à des agressions, à des barbaries, à des insensibilités incroyables » (Morin, 1990/2005, p. 157 ; Demers, 2012) faisant en sorte que le monde s'est appauvri de personnes compétentes pleines de potentielles et de richesses intérieures encore inexplorées.

⁵ Ces images en action sont des états d'esprit qui s'expriment par les mots tels que 'ciel', 'soleil', 'lumière', 'grand', 'immense', 'divin', 'dur', 'doré', etc. Le réflexe dominant principal de ce pôle structurel est l'action de se tenir debout ou de la verticalité.

⁶ L'étymologie du terme cybernétique vient de l'anglais *cybernetics* s'inspirant du sens moderne 'science du gouvernement'/'art du pilotage'. Au sens large, la cybernétique suppose « l'existence des faits d'informations, la recherche des réactions de l'effet sur la cause, la considération des tendances à l'équilibre et à leur conservation, le tout dirigé par un certain nombre de buts » (Pleau, 1966, p. 10).

Des catégories d'exemples du modèle d'humanité de l'humain-producteur caractérisé par les requins prédateurs de Peacock (1999/2007) se personnifient par les humains provenant : (1) du monde militaire participant activement au gigantisme de ses budgets dont résultent les guerres asymétriques et ses effets d'escalades qui s'ensuivent (par ex. multiplication des guerres régionales/fourmillement de mercenaires et de marchands d'armes/risques prononcées d'application de la stratégie *Mutual Assured Destruction*/MAD) ; (2) du monde de la santé dont l'existence d'actes répréhensibles ou d'erreurs médicales engendre l'esprit de corruption du système de la santé (par ex. données quantitatives trafiquées dans les recherches empiriques/mensonges ou exagérations éhontés dans les dossiers médicaux particulièrement en matière de santé mentale/incohérences dans les styles de vie concernant les valeurs actuelles par rapport aux valeurs passées occasionnant des conflits de valeurs) ; (3) du monde surproductif et postindustriel utilisant une technologie de pointe ultra-informatisée et mécanisée causant, d'une part, une raréfaction et un déplacement progressif des ressources naturelles de la Terre et réduisant au minimum, d'autre part, une main-d'œuvre ultraspécialisée avide de réaliser rapidement une richesse accélérée dans les diverses industries de pointe (par ex. pétrolières/minières/forestières) ; (4) du monde boursier cultivant l'esprit pléonexique faisant en sorte que l'écart s'accroît entre les personnes fortunées et les pauvres par la haute spéculation des grandes fortunes obéissants aveuglément au spectre de *la main invisible* (Smith, 1867/2005) et par la mise en œuvre de cette maxime évocatrice *to climb a wall of worry*.

De ces dernières observations, l'humain-producteur est déterminé par « la jungle de l'économisme financier qui a pour seule morale de faire du profit par tous les moyens » (Volant, 2003, p. 139). Ce modèle d'humanité tend à privilégier une minorité de personnes au détriment du reste de l'humanité. Peacock (1999/2007) confirme néanmoins que « [s]elon les Nations Unies, il y a assez de nourriture pour alimenter toutes les personnes qui vivent sur terre. Pourtant les trois quarts de la population sont en train de mourir de faim et il y a plus de guerres actuellement sur la planète » (p. 138). Un fait demeure, les gains que rapporte le pouvoir par l'utilisation de la violence armée et de l'avènement des états non légitimes sont de courtes durées dans le temps chronologique. Ils se situent dans une rationalité de l'éphémère, mais elles sont multiples dans leurs formes et forts nombreuses. C'est pour cette raison fondamentale que « la production n'a de valeur que par sa plus haute fin : l'avènement d'un monde de personnes [et que] toute personne a une signification telle qu'elle ne peut être remplacée à la place qu'elle occupe dans l'univers des personnes » (Mounier, 1949/2012, pp. 34, 61). D'où l'importance d'être à l'écoute et de se comporter avec vigilance dans

les rapprochements avec ce modèle d'humanité pour que cesse tout en contrôle les débordements de sa dispersion.

Cela dit, laissons à présent parcourir notre regard sur les images structurales d'« unité d'imagination » qui définissent le modèle d'humanité qu'est l'humain-joueur. Nous pourrions constater que sans ce modèle d'humanité le monde ne pourrait se récréer et devenir tel qu'il est en raison de la flexibilité enjouée des personnes le constituant.

L'humain-joueur

Par 'joueur' « nous entendons l'homme dont le contenu essentiel de l'existence est déterminé par le jeu en tant que processus de création. [Sa] vie [...] est marquée par la gratuité et la liberté. Elle est ordonnée vers la joie et la jouissance » (Volant, 1976, p. 15). Ce modèle d'humanité représente un homme « qui dépense son temps à s'amuser sans assumer ses responsabilités » (Volant, 2003, p. 215). L'humain-joueur est le modèle d'humanité s'inscrivant aussi dans la détente et la relaxation, où l'esprit de gratuité prédomine pour que les liens s'effectuent en toute candeur avec le modèle d'humanité qu'est l'humain-producteur.

Il existe actuellement plusieurs humains qui se situent dans la dynamique vitale que « [t]out devenir de pensée, tout avenir de pensée, est dans une reconstruction de l'esprit » (Bachelard, 1961, p. 112). Ainsi, pour atténuer les effets négatifs du modèle d'humanité de l'humain-producteur, il est nécessaire d'avoir recours à l'autre versant soit ce modèle d'humanité qu'est l'humain-joueur. Cherchons maintenant à reconnaître quelques images structurales d'« unité d'imagination » indiquant la schématisation des comportements des dauphins comme humain-joueur.

[le dauphin ce] grand mammifère marin est naturellement enjoués, naturellement coopératif. Il s'engage naturellement dans une communication 'gagnant-gagnant'. Le dauphin habite dans un monde d'abondance : rien ne lui manque et il veut partager avec tous. Si un dauphin est blessé, on délègue quatre dauphins pour l'accompagner jusqu'à ce qu'il regagne le troupeau (Peacock, 1999/2007, p. 138).

Le dauphin est plus souple. Il se sert de sa souplesse, il s'échappe puis il offre le jeu de la vie. Il dit : « J'habite dans un monde de richesse et d'abondance à tous points de vue. Je joue le jeu de la vie. Je suis coopératif. Je suis enjoué ! Dans la mer, il y en a assez pour tout le monde. Je joue gagnant-gagnant. Voulez-vous jouer avec moi ? » (Peacock, 1999/ 2007, p. 139).

Si par hasard, ce qui est très rare, le requin a l'intelligence de comprendre qu'il ne peut battre le dauphin et qu'il s'ouvre au jeu de coopération du

dauphin, *celui-ci lui pardonnera facilement et jouera avec le dauphin en herbe*. Quand le requin se met à coopérer, à jouer le jeu de la vie (gagnant-gagnant), *le dauphin le traite spontanément comme s'il était un dauphin* (Peacock, 1999/2007, p. 140).

Le modèle d'humanité qu'est l'humain-joueur se réfère au pôle structurel 'intimiste/mystique' du régime nocturne opérant par analogie des images dont le schème archétypal prédominant est de l'ordre de 'confondre'⁷. La gestuelle digestive ou d'avalement se caractérise par l'action d'ingérer ou d'être ingéré puisque « les images qui constellent sous cette polarité sont des images d'emboîtement, de calfeutrage, de retour plus ou moins douillet vers le centre » (Durand, 1964/2010, p. 547). La personne devient une seule entité avec la nourriture qu'il consomme, où la substance se fusionne ou se perd en quelque sorte dans les profondeurs du corps humain cherchant à euphémiser les tensions conflictuelles des personnes qui se distinguent par cette expression d'« asservissement de l'homme par l'homme » (de Rosnay, 1975, p. 284). Pour pallier à cet effet, la pensée imaginative de nature systémique montre qu'« [u]ne loi de la cybernétique révèle que c'est la personne la plus flexible⁸ qui aura l'avantage dans n'importe quelle situation » (Peacock, 1999/2007, p. 139). C'est ainsi qu'au-delà des données factuelles, le cours de l'histoire du monde est sans raison et s'actualise dans l'authenticité du lien social chez les humains qui jouent des jeux dans la finalité même du ludique parce que fondamentalement *les humains sont jouant* (Fink, 1960/1966 ; Euvé, 2000). À cette fin, le dauphin continue à affirmer avec modestie « Je suis assez flexible pour devenir un requin quand c'est approprié. [...] Et il s'arrange pour affronter et tuer le requin » (Peacock, 1999/2007, p. 140). Cependant, la victoire est parfois de courte durée et l'urgence des situations requiert de « 'dauphiniser' les entreprises, les organisations, les institutions, les écoles, les familles et les couples » (Peacock, 1999/2007, p. 141) puisque nous sommes tous intimement des dauphins en puissance qui veulent jouer 'gagnant-gagnant' c'est-à-dire *le jeu de la vie*. Dans ce contexte, la culture « débarrassée de l'idée de compétition,

⁷ Les mots tels que 'amour', 'secret', 'songe', 'profond', 'mystérieux', 'seul', 'triste', 'pâle', 'lourd', 'lent', etc. expriment cette modalité structurale. Le langage symbolique du sépulcre, de la caverne, de l'automobile, du coquillage, du lait, du miel, du vin, de l'or, du sel, de la maison représente quelques images du pôle structurel 'intimiste/mystique'. Le réflexe dominant de ce pôle structurel est la digestion.

⁸ Le terme flexibilité vient du latin *flexibilis*. Il a le sens de souplesse, de maniabilité et de mobilité. La flexibilité est la capacité de résilience c'est-à-dire de surmonter les difficultés face au changement dans un environnement dit incertain. Elle implique d'exercer tout son potentiel humain (physique, intellectuel et spirituel) afin de mieux gérer son existence. Cet effort est intrinsèque et signifie « agir pour agir », d'une manière « autonome », « orientée vers l'intérieur » et par « auto-détermination » (Martin, 1975, p. 5a).

n'apparaît plus comme une jungle, mais comme une communauté d'intérêts dont l'évolution repose sur l'entraide, la coopération, l'éducation mutuelle, le *partnership* » (de Rosnay, 1975, p. 284) rompant ainsi avec des idéologies néfastes. Celles-ci sont aisément déconstruites par la mise en scène de valeurs⁹ éducatives authentiques (Dumont, 1995, 1981 ; Demers, 2008, 2011, 2012) se mouvant dans la société post-séculière, où les problèmes de l'existence sont dépassés pour une vie réussie à jamais, et ce, à partir d'un changement d'état d'esprit qui constitue un éveil spirituel comme effet de civilisation.

Des catégories d'exemples du modèle d'humanité de l'humain-joueur caractérisé par les dauphins de Peacock (1999/2007) se personnifient par les humains provenant : (1) du monde de l'aide humanitaire telle que les organisations non gouvernementales (ONG) luttant contre les non-sens de la vie parmi les événements difficiles sur la Terre (par ex. La Croix-Rouge/Rotary International/Handicap International/Oxfam/Médecins sans frontières/Voix des Sans Voix/Vision mondiale/Human Rights Watch/Greenpeace, et ainsi de suite) ; (2) du monde communautaire prenant ses assises dans les organismes de loisirs et sportifs (par ex. Comité international olympique/Comité international paraolympique/Christian society for kinesiology and leisure studies/Fédérations sportives internationales/Organisation mondiale du loisir, et ainsi de suite) ; (3) du monde des organismes de bienfaisance ou d'organisation à but non lucratif (OSBL) s'inspirant de la libre circulation du geste gratuit de *donner, recevoir et rendre* (Godbout, 2007 ; Caillé, 2000/2007) et prenant tout son sens dans le bénévolat (par ex. Les Œuvres Paul-Émile Léger/Katimavik/Le mouvement scout/Le club optimiste/Les 4-H/Le club Lions/Les patros/Les Chevaliers de Colomb/Les amputés de guerre/Les Filles d'Isabelle/La Société canadienne du cancer/Centraide/Société canadienne de sclérose en plaques, et ainsi de suite).

Suite à l'application de ces récits allégoriques de chacun de ces modèles d'humanité, les humains-producteurs ont à pratiquer autour d'eux-mêmes cet adage novateur de ne pas détruire ce qu'il cherche à prendre soin. Ainsi, de manière à rétablir l'équilibre, c'est à travers la foi éthique que : « L'amour médecin nous dit : aimez pour vivre, vivez pour aimer. Aimez-le fragile et le périssable, car le plus précieux, le meilleur, y compris la conscience, y compris la beauté, y compris l'âme, sont fragiles et périssables » (Morin, 2004, p. 259). De leur côté, les humains-joueurs ont à modérer leur

⁹ Nous adhérons à la définition suivante de la notion de valeur qui « est un étalon, une assise, un mouvement intérieur, un choix ou une décision, une alternative... Elle concerne les modes de conduite, ou les fins de l'existence, ou certains états de chose... Elle donne une forme, structure, préside à, construit un réseau » (Fortin, Laprée & Malette, 2011, pp. 166-167).

empressement au jeu parce que *tuer n'est pas jouer*. Autrement dit, les humains-producteurs ont, d'une part, leur manière propre de penser tandis que les humains-joueurs, d'autre part, devront apprendre à jouer prudemment. Par-là, un monde plus équitable advient aux diverses occupations de la quotidienneté parce que « [l]a compréhension a un axe dynamique, c'est un élan spirituel, c'est un élan vital » (Bachelard, 1934/2006), p. 183) à la condition bien sûr que le jeu se perpétue comme un jeu et le demeure avec et pour les autres dans le respect mutuel.

Voyons maintenant plus amplement l'apport de médiation implicite et/ou explicite de l'humain-religieux qui exhorte et soutiens toujours et en tous lieux les rapports binaires entre l'humain-producteur et l'humain-joueur par des images structurales d'unité d'imagination'. Celles-ci offrent une meilleure intégration anthropologique de l'*Humain producteur-religieux-joueur*.

L'humain-religieux

Par 'religieux', nous constatons l'aspect vivant du sacré que l'on identifie comme 'numineux'. Celui-ci est la révélation des forces psychiques subconscientes où se mêlent le divin à l'humain, le rationnel et le non rationnel (Otto, 1917/1995). L'humain expérimente ainsi singulièrement des formes du sacré à travers la vitalité du Cosmos c'est-à-dire dans la manifestation d'une puissance des forces naturelles d'un niveau différent, dans des formes particulières d'*hiérophanies* étant l'expression surnaturelle du *tout autre* (Éliade, 1957/1986). Nous sommes témoins du retour du religieux dans sa métamorphose autant dans ses formes traditionnelles ou dans la manifestation des pratiques d'épanouissement personnel, de santé globale et d'éveil spirituel dont le loisir authentique est porteur. À cela, le réenchantelement du monde est là devant nous (Berger, 2001 ; Forgues, 2009), où la révélation historique du Dieu transcendant au sein de son immanence est plus que palpable et véridique.

Afin d'atténuer les effets négatifs du rapport binaire entre l'humain-producteur et l'humain-joueur, il est loisible d'inclure en son centre le modèle d'humanité de l'humain-religieux personnifié par *Jonathan Livingston le Goéland* d'après Bach (1970/2012). Illustrons quelques images structurales d'unité d'imagination' s'articulant autour des trois parties de l'ouvrage sur la schématisation de l'expérience ascensionnelle et descendante de la joie de voler sachant d'avance de ne pas épuiser toute la richesse de sens que révèle cette œuvre littéraire.

Jonathan Livingston est un goéland différent de ses semblables. Il cherche à voler toujours plus vite, plus haut et plus fort. Toutefois, pour les autres

goélands, le vol se situe surtout dans le souci d'apprendre simplement les rudiments techniques afin de chercher à survivre dans un monde purement matérialiste parce que « [p]our la majorité des goélands, ce n'est pas voler, mais manger qui importe » (Bach, 1970/2012, p. 14). Toutefois, Jonathan Livingston se bat pour ne pas devenir « un pauvre goéland borné » (Bach, 1970/2012, p. 23). Il est assujéti à une force qui le pousse d'apprendre pour apprendre, où il exécute le vol plané en prenant de la vitesse et à piquer de l'avant vers la verticale. Il fait alors des expériences hors de l'ordinaire. Il désire retransmettre son savoir pour modifier et améliorer les perspectives de vie de ses semblables : « Au lieu du terme labeur consistant à aller et venir entre les bateaux de pêche et le rivage, il allait y avoir pour eux une raison de vivre ! Désormais, ils pourraient sortir de leur ignorance, se révéler des créatures pleines de noblesse, d'habileté et d'intelligence. Être libres ! » (Bach, 1970/2012, p. 32). Néanmoins, le 'Grand Conseil' ne l'entend pas de cette manière et impose à Jonathan Livingston de se tenir debout en signe de honte au centre de l'Assemblée à la vue de ses congénères afin d'y subir le jugement de son exploit de vol plané. Cela voulait dire qu'il allait être condamné à l'errance solitaire de l'exil « bien au-delà des Falaises lointaines » (Bach, 1970/2012, p. 36). Aux yeux de l'Ancien de la communauté, Jonathan Livingston est un irresponsable : « [...] un jour, Jonathan Livingston le Goéland, tu apprendras que l'irresponsabilité ne paie pas. La vie, c'est peut-être pour toi l'inconnu et l'insondable, mais nous, nous sommes mis au monde pour manger et demeurer vivants aussi longtemps que possible ! » (Bach, 1970/2012, p. 36). En cette circonstance, un goéland ne doit jamais donner la réplique au 'Grand Conseil', mais Jonathan Livingston clame l'injustice de vive allure :

Irresponsabilité ? Mes frères ! s'écria-t-il, qui donc est plus responsable que le goéland qui découvre un sens plus noble à la vie et poursuit un plus haut dessein que ceux qui l'ont précédé ? Mille années durant, nous avons joué des ailes et du bec pour ramasser des têtes de poisson, mais désormais nous avons une raison de vivre : apprendre, découvrir, être libre ! Offrez-moi seulement une chance de vous convaincre, laissez-moi vous montrer ce que j'ai découvert... (Bach, 1970/2012, p. 36).

À cette proclamation, les goélands tournent le dos à Jonathan Livingston en scandant : « La fraternité est rompue » (Bach, 1970/2012, p. 36). L'élan vital du jeu s'effrite et se falsifie pour devenir alors une expérience d'auto-destruction de la communauté sur une Terre hostile, où le mal existe ; ce sur quoi nous luttons tous *en dépit de* (Ricoeur, 1988/2005). À notre avis, Jonathan Livingston est inspiré par l'enseignement du Christ Jésus et remet analogiquement en mémoire la mort/crucifixion de Jésus de Nazareth sur la Croix du Golgotha connaissant bien que pendant sa vie publique, cet Homme-Dieu a pris le temps de créer des liens avec les humains en révélant

sa vision transcendante et éternelle de la plus-que-vie à ses contemporains et aux humains du futur. L'événement historique de la mort/crucifixion n'est certes pas une expérience ludique à son sens extensif (Euvé, 2000), mais l'élan vital du jeu est retrouvé dans son originalité par l'acte d'abandon en l'*Esprit de Jésus*¹⁰. Par ce personnalisme chrétien, nous constatons alors « l'ampleur de l'humanité concrète, de la plus humble condition matérielle à la plus haute possibilité spirituelle » (Mounier, 1949/2012, p. 29). Jonathan Livingston va dans ces circonstances passer le reste de ses jours 'au-delà des Falaises lointaines' qu'il ne fût son chagrin de penser que les autres goélands refusaient de *voir* en croyant à la gloire du vol, lui qui acquiert à chaque instant une nouvelle sagesse en faisant des expériences des plus fascinantes :

Il apprit à se laisser porter par les vents ascendants bien loin vers l'intérieur des terres où il pouvait se repaître de délicats insectes. Ce qu'il avait autrefois souhaité pour la communauté, il le conquérirait maintenant pour lui seul. Il apprenait à voler et ne trouvait pas trop élevé le prix payé. Jonathan le Goéland comprit que l'ennui, la peur et la colère sont les raisons pour lesquelles la vie des goélands est si brève et, comme il les avait chassés de ses pensées, il vivait pleinement une existence prolongée et belle (Bach, 1970/2012, p. 37).

Ces images tonifiantes évoquent le transport des sens, l'expression rhétorique et poétique relevant du principe premier que sont les images ascensionnelles provenant des « métaphores de la hauteur, de l'élévation, de la profondeur, de l'abaissement, de la chute sont par excellence des métaphores axiomatiques » (Bachelard, 1943, p. 17). Celles-ci dégagent toute une imagination dynamique conduisant vers la poétique du rêve de vol et divulgue une esthétique de la grâce parce qu'« [e]n volant, la volupté est belle. Le rêve de vol est le rêve d'un séducteur *séduisant*. Sur ce thème s'accumulent l'amour et ses images. En l'étudiant, nous verrons donc comment l'amour *produit* des images » (Bachelard, 1943, p. 29) ayant une force de libération à coup sûr.

Le modèle d'humanité de l'humain-religieux s'inscrit dans le pôle structurel 'synthétique'¹¹ du régime nocturne opérant le défilement d'images subséquentes

¹⁰ Saint Luc enseigne ce verset significatif : « Père, entre tes mains, je remets mon esprit » (Lc 23, 46). Dans cette visée, et ce en dépit de la crise, cela ne constitue « pas la fin du christianisme, mais la fin d'une chrétienté, d'un régime de chrétien vermoulu qui rompt ses amarres et part à la dérive laissant derrière lui les pionniers d'une chrétienté nouvelle. [...] Ni théocratie, ni libéralisme, mais retour à la double rigueur de la transcendance et de l'incarnation » (Mounier, 1947/2012, p. 138).

¹¹ Au sens strict, le troisième pôle structurel 'synthétique' se résout chez Durand par le défilement de l'image représentant l'imaginaire des rapports amicaux du couple, où les contraires masculin et féminin s'attirent à travers l'adoucissement des mœurs par la matérialisation de l'union conjugale et amoureuse qui est le réflexe dominant.

propres à l'imaginaire de *la guerre des dieux*, où les contraires s'attirent dans l'adoucissement des mœurs et par la cohabitation équilibrée des contraires. Le schème archétypal 'relier' lui est attribué et implique de plonger en soi pour prendre conscience de sa condition mortelle et de la fuite du temps hors des limites spatio-temporelles. La structure de l'image du pôle 'synthétique' opère des modes de pensée qui se circonscrivent profusément dans l'ordre du « réalisme sensoriel des représentations ou la vivacité des images » (Laprée, 2000, p. 301). Ici, le rêve de vol qu'est l'humain-religieux fait ressentir l'assiduité de ce « *dynamisme de l'imaginaire* » (Bachelard, 1943, p. 163) dans les profondeurs abyssales du vol vertical ascensionnel raconté :

Dans le règne de l'imagination, à toute immanence s'adjoint une transcendance. C'est la loi même de l'expression poétique de dépasser la pensée. [...] Dans le règne de l'imagination, l'infini est la région où l'imagination s'affirme comme imagination pure, où elle est libre et seule, vaincue ou victorieuse, orgueilleuse et tremblante. Alors les images s'élancent et se perdent, elles s'élèvent et elles s'écrasent dans leur hauteur même. Alors s'impose le réalisme de l'irréalité. [...] L'imagination est bien ainsi un au-delà psychologique. Elle prend l'allure d'un psychisme précurseur qui *projette son être* (Bachelard, 1943, p. 11).

Cette « pédagogie de l'imagination » (Durand, 1960/1992, p. 497) à partir d'« unité d'imagination » recherche à participer intimement à ce mouvement de l'âme, de sentir de l'intérieur et de participer à l'énergie vitale comme une invitation à *voir* l'existence autrement. En nous sentant libres et enjoués, nous devenons ces rêveurs du vol aérien imaginatif, où sommeille intérieurement en chacun de nous un *Jonathan Livingston le Goéland*. Cette expérience du rêve de voler rend facilement compte que « le rêve peut avoir 'de la suite dans les idées' autant que d'entêtement affectif dans sa passion amoureuse » (Bachelard, 1943, p. 29) et qui est à la fois terrestre et imaginative dans le sens évolutif ascensionnel. C'est alors que l'exigence de la liberté cherche à devenir son propre accomplissement avec d'autres voulant connaître le rêve de voler afin d'être ce que nous sommes dans le monde concret. L'aphorisme suivant est dès lors une réalité : « Ose penser *par toi-même*. Toi et pas un autre à ta place » (Ricoeur, 1995/2001, p. 94). La mise en pratique de cette divine affirmation découvre la quête de vivre volontairement la fraîcheur des hauteurs. Il s'agit d'accepter qu'« avec le fait que dans la vie humaine aussi les éléments positifs dépendent des négatifs, et la réussite des difficultés rencontrées. [...] Nietzsche nous encourage à tenir bon » (Botton, 2000, p. 272 ; cf. Nietzsche, 1883-1885/1993). C'est à ces moments-là que Jonathan Livingston retransmet son savoir en cherchant à instruire par la même occasion d'autres goélands volontaires à la gloire du vol. Ironiquement, l'Ancien de la communauté se convertit dans les limites

hors du temps, où il enseigne lui-même à livre ouvert cette sagesse déjà transmise par Jonathan Livingston :

Nous pouvons désormais, si tu le désires, *nous mettre à travailler sur la durée*, dit Chiang, jusqu'à *tu sois capable de survoler le passé et l'avenir*, et c'est alors que tu seras prêt à entreprendre le plus difficile, le plus puissant, le plus merveilleux de tous les exercices. *Tu seras prêt à prendre ton vol pour aller là-haut connaître le sens de la bonté et de l'amour...* (Bach, 1970/2012, pp. 58-59).

Dans ces hauts territoires, Jonathan Livingston conserve le feu sacré, où il accueille et enseigne les consignes de la gloire du vol dans l'anticipation en haute voltige. Ces amis comprennent « qu'il n'était pas plume et os, mais liberté et que rien au monde ne pouvait plus limiter » (Bach, 1970/2012, p. 64). Un jour, Jonathan Livingston décida avec son ami Fletcher Lynd le Goéland d'aller montrer au reste du clan qu'ils étaient bien vivants et qu'ils pouvaient leur prodiguer cette nouvelle sagesse, mais les 4 000 goélands récalcitrants dans leur délire ne voulaient rien savoir de ce qu'ils savaient faire dans la routine ennuyeuse de leur vie quotidienne. Jonathan Livingstone portait tout de même en lui cet amour de la communauté en dépit des goélands réfractaires. Son ami Fletcher ne comprenait pas cette attitude de Jonathan Livingston dans son désir incessant de communiquer sa sagesse amoureuse au clan qui continuait pourtant dans leur for intérieur à le bannir dans leur refus obsessionnel à l'accepter tel qu'il est :

Oh ! Fletch, ce n'est pas cela qu'il s'agit d'aimer ! *Tu n'aimes ni la haine ni le mal, c'est évident. Il faut t'efforcer de voir le Goéland véritable – celui qui est bon – en chacun de tes semblables et l'aider à le découvrir en lui-même. C'est là ce que j'entends par amour. C'est au fond un bon tour à leur jouer lorsqu'on sait s'y prendre. Je me souviens par exemple d'un jeune oiseau intraitable. Il s'appelait Fletcher Lynd le Goéland, exclu de fraîche date. Prêt à lutter à mort contre le clan, il commençait à bâtir sur les Falaises lointaines son propre enfer d'amertume, et le voici aujourd'hui, échafaudant son propre paradis, qui va mener vers ce paradis toute la communauté* (Bach, 1970/2012, p. 90).

Des catégories d'exemples du modèle d'humanité de l'humain-religieux caractérisé par Jonathan Livingstone se personnifient par les humains : (1) voulant reconnaître les moments d'aller du sérieux au non sérieux et vice et versa puisque la bienveillance de la raison aimante est consciente à véhiculer des valeurs authentiques et spirituelles pour une vie réussie ; (2) sachant enseigner la plus-que-vie sur la Terre ; (3) cherchant et découvrant des significations à l'existence humaine et qui s'inscrivent par leurs capacités vitales à mieux les communiquer aux contemporains allant jusqu'à souffrir, voire même à l'acceptation de mourir pour des causes communes.

Par voie de conséquence, les récits allégoriques de Peacock (1999/2010) et de Bach (1970/ 2012) appliquées à l'anthropologie qu'est *l'Humain producteur-religieux-joueur* mettent en relief les modèles d'humanité se présentant à travers le « trajet anthropologique, c'est-à-dire [dans] l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social » (Durand, 1960/1992, p. 38). Cela s'exprime en particulier devant le téléviseur, où les humains développent en partie leur compréhension du monde comme spectateur averti utilisant cet outil technique du prisme cathodique qui lève le voile en montrant des images qui défilent toutes en séquences dont les sujets éthico-spirituels deviennent des témoins oculaires directs des événements politiques, militaires, sportifs et culturels ayant lieu sur la Terre : « L'image sacrée devient dès lors une sorte d'instrument fantasmatique de libération de notre prison du corps, nous projetant dans une sphère de représentation où nous accédons à une panvision » (Wunenburger, 2003/2006, p. 119). À cette attention, la télévision est l'un des organes des médias de masse construisant la réalité du monde social pour autant que les humains perçoivent les mêmes faits de façon identique (Berger & Luckmann, 1986). Cette médiation stimule l'imagination du spectateur qui est invité à *voir* ce monde entre *ce qui devrait être* et *ce qu'il est* dans la réalité des choses. Entre ces deux dimensions de la réalité sociale et spirituelle, « [i]maginer, ce n'est pas seulement représenter une chose absente, mais aussi se mettre à la place d'un autre être humain, proche ou lointain » puisque les modalités de pensée élargies de chaque citoyen du monde « est le regard détaché du spectateur qui rouvre la voie de l'espoir aux témoins désolés des horreurs de l'histoire » (Ricoeur, 1982/2001, pp. 157-158). Il s'agit alors d'intervenir selon les moyens que nous disposons, les plus futiles soient-ils.

La pluralité des valeurs partagées parmi ces récits allégoriques exprime plusieurs des valeurs constituant la mosaïque de la société canadienne par ses institutions qu'elle se donne (c.-à-d. la santé, l'éducation, le politique, le droit législatif, l'économie de marché, le religieux, le loisir, la famille, et ainsi de suite). Celle-ci met en tension des sujets éthico-spirituels qui clarifient et relient les liens humains par la spiritualité chrétienne du loisir, et ce, parmi des itinéraires de sens malgré les obstacles et les blessures psychoaffectives. C'est pourquoi le modèle anthropologique qu'est *l'Humain producteur-religieux-joueur* a besoin d'un espace récupérateur s'inscrivant dans le loisir comme outil thérapeutique de bien-être spirituel afin de se rétablir et/ou surmonter les pulsions irréelles du rêve éveillé occasionné par la vie imaginative inconsciente faisant parfois obstacle à la spiritualisation.

Le loisir comme outil thérapeutique de bien-être spirituel

Cette anthropologie s'exprime dans la pratique du loisir comme outil thérapeutique de bien-être spirituel et favorise ainsi la médiation culturelle. Le loisir permet de revitaliser l'âme humaine et fournit un espace de liberté pour explorer l'intériorité de la personne ainsi que de créer des liens humains (Bouwer, 2013). De la sorte, le loisir est hautement relié à la spiritualité qui se définit comme l'intime trajet qu'une personne entreprend pour trouver le sens de sa propre vie (Demers, 2008). La spiritualité est aussi la capacité humaine d'attribuer aux événements historiques une profondeur de sens ou à la vie telle qu'elle est ; d'accéder également à l'expérience au sacré et à une transcendance ; à faire la découverte de ses aspirations infinies (Lefebvre, 2008), où l'élan vital des personnes progresse tout doucement. Quand une personne assume ses responsabilités, sa spiritualité prend forme. Cela signifie d'être connecté avec ce qui est important dans notre vie. La spiritualité offre souvent un sentiment de bien-être, améliore la qualité de la vie et fournit un support social (Bouwer, 2013). Pour sa part, Hawks (1995) définit le bien-être spirituel de la manière suivante :

[...] Un degré élevé de foi, d'espoir et d'engagement en relation avec une vision du monde bien définie ou système de croyances qui fournissent un sentiment de sens et un but à l'existence en général, et qui offre une voie éthique à l'épanouissement personnel par lequel on comprend la connectivité avec soi, avec les autres, et à une puissance supérieure ou à l'existence d'une plus grande réalité (trad. p. 9).

Pieper (1952) affirme que le loisir est une attitude mentale et spirituelle, une attitude de l'esprit, une condition de l'âme ; il implique une attitude de non-activité, de paix intérieure et de silence ; cela signifie de ne pas être occupé, mais laisser les choses arrivées d'elles-mêmes. Plus spécifiquement, il est une expérience pour atteindre la paix intérieure en nous-mêmes et avec ce que nous faisons. Le loisir est un état d'esprit spirituel (cf. Neulinger, 1974 ; Livengood, 2009), où la joie de vivre c'est-à-dire le bonheur chez les humains devient une réalité et qui « a son origine dans le sens profond que leur vie personnelle est la réalisation de leurs rêves, et que leur vie collective est la réalisation des rêves de l'humanité » (Dubos, 1974, p. 206). Le loisir admet cet état d'âme d'être lié en nous-mêmes et avec les autres, de créer et trouver du sens, il autorise également cette affirmation de découvrir Dieu (Karlis, Grafanaki & Abbas, 2002). Cela engage irrémédiablement *la force de vivre* c'est-à-dire « le fait de pressentir, grâce à cette force, l'éternité à travers la vie » (Jasper, 1962, p. 211). Le loisir permet aux humains d'éprouver une transformation spirituelle de l'intérieure et celle-ci porte ses fruits vers l'extérieure dans la présentation de nos actions corporelles en lien avec

le Christ Jésus et tous nos frères humains (Spykman, 1994). Le loisir propose donc aux personnes de s'engager à la quête de la connaissance de soi et à l'expérience du sens de la liberté d'être et de devenir (Kelly, 1987 ; Deschênes, 2007). En définitive, il est un outil thérapeutique non négligeable de bien-être spirituel (Heintzman, 2002, 2008, 2009, 2010, Deschênes, 2002 ; Schmith and Little, 2007) comme facteur adaptatif de prévention et d'équilibre favorisant des guérisons psychoaffectives.

Loesch & Wheeler (1982) établissent un cadre d'informations de counseling en loisir¹². Le réseautage, l'exploration, l'action et la finalisation sont les étapes améliorant l'état d'esprit du loisir dans une perspective individuelle, groupale et développementale. Les habiletés de counseling telles que l'empathie, le regard optimiste, la congruence et le respect sont mises de l'avant établissant l'équilibre des dimensions affectives (c.-à-d. les sentiments/les attitudes/les valeurs/l'attente/les intérêts), et ce, en vue de l'évaluation de l'expérience en loisir dans l'atteinte d'une santé globale à visée optimale. Ces diverses approches inspirent les principes en relation d'aide. Pour Hétu (2010), l'écoute empathique, le silence, le reflet, la focalisation, la reformulation, la confrontation, le soutien, l'interprétation, la recherche de solutions, l'implication, le contrôle, la résistance sont les éléments de base à la relation d'aide. Celle-ci a comme but de soutenir une personne dans son expression de comment elle se situe dans la vie, à saisir pourquoi elle se situe de cette façon et à examiner ce discernement de la situation qu'elle suppose pour elle à court et à moyen terme.

Le loisir dispose de plusieurs utilités thérapeutiques. Ainsi, la thérapie par le rire est un procédé pour améliorer la condition médicale de patients hospitalisés en mettant en suspens des situations douloureuses de maladies chroniques (Sirois, 2014). Pour sa part, Dumazedier (2002) maintient que l'entraînement mental et la formation tout le long de la vie sont des caractéristiques à partir des modes instructives de résistance chez les jeunes. Ainsi, le loisir offre des voies profitables à une expérience synergique de bien-être spirituel. Par la modalité de résistance affirmée, les personnes peuvent chercher à renforcer leurs forces intérieures et changer ainsi les discours négatifs à l'égard des idéologies dominantes. Le loisir devient alors un facteur primordial de résistance combattant les stéréotypes de la démence en permettant de ralentir le processus mortifère du vieillissement (Genoe, 2010 ; Martin, 1975). Pour Hutchinson & Kleiber (2005), les loisirs ordinaires comme, par exemple, écouter de la musique, marcher dans la nature, méditer et prier,

¹² La Déclaration universelle des droits de l'Homme stipule que « Toute personne a droit au repos et aux loisirs et notamment à une limitation raisonnable de la durée de travail et à des congés payés périodiques » (DUDH, 1948, art. 24).

regarder un programme ou un film à la télévision, flâner dans les centres commerciaux, prendre une sieste ou jouer à un jeu de société, de scrabble ou d'échec permettent de dépasser les situations stressantes ou les événements négatifs de la vie quotidienne. Ces loisirs ordinaires contribuent ainsi à la croissance personnelle, à la protection et à la restauration de soi. L'important est de résister avec les moyens disponibles dans la légalité et le respect des autres pour que tous soient gagnants-gagnants. De plus, la responsabilisation personnelle à une bonne alimentation équilibrée, à la juste mesure de la prise de médicaments, du tabac, de l'alcool ou de drogues à des fins médicales sont les comportements à l'atteinte de l'état de bien-être spirituel par le loisir thérapeutique. Dans cette perspective, Harworth & Lewis (2005) réaffirment l'importance du loisir thérapeutique comme facteur primordial de santé globale à visée optimale. La participation à la fois à des activités physiques ou non physiques de loisir avantage la réduction d'anxiété, produit une humeur positive, approfondit l'estime de soi, améliore le fonctionnement cognitif et accroît la satisfaction à la vie.

Le loisir autant que l'univers du travail inventif permet également de vivre en profondeur l'expérience créatrice du *flow* comme un instant de bonheur incommensurable et ineffable (Csikszentmihalyi, 2004). Ce temps de plénitude hors du temps permet d'atteindre un paroxysme de clairvoyance, de concentration, de confiance, de bien-être et de sentiment de réalisation de soi sans égale grâce à la participation au loisir (Elkington, 2010, 2011). Il existe cinq éléments importants dans l'expérience du *flow* comme moment de sommet thérapeutique : l'expérience du lien et de connexion, l'intense concentration dans le défi de la tâche, l'immédiate rétroaction, le sens du temps altéré et l'augmentation de la croissance personnelle (Grafanaki et coll., 2007). Cette expérience du *flow* est porteuse de rétablissement face à la maladie et à la vulnérabilité physique et mentale. Elle est donc un moment intense de régénération vitale pour la santé globale à visée optimale.

Searle & Brayley (2000) apportent quant à eux une prise de conscience de la réalité des plus vulnérables de la société. Ils étudient des problèmes et des défis que sont confrontés les intervenants en loisir dans une société complexe et vieillissante en pleine mutation. Une typologie de loisir est recherchée pour qu'elle ne soit pas sa propre finalité, mais considérée plutôt comme un moyen pour une plus grande fin. Toutefois, le loisir est menacé par l'absence de politique nationale au Canada¹³. Karlis (2004) réaffirme que les pratiquants du loisir, les administrateurs, les professionnels,

¹³ L'une des raisons de cette lacune sont les effets destructeurs de la guerre et de ses impacts nocifs sur la bonne maintenance de l'économie, l'emploi et les services sociaux comme ce fut le cas lors de la Seconde Guerre mondiale (Karlis, 2004).

les intervenants sociaux, les académiciens et les étudiants sont déjà des agents multiplicateurs apportant des lumières sur la conscience humaine en termes d'opportunité, d'accessibilité, de reconnaissance sociale dans un pays qui prétend résoudre des questions ontologiques sur la liberté humaine dont le loisir est pourtant un porte-étendard. Ainsi, l'assentiment de l'opinion publique est requis bien que cela engendre « des pressions visant à assurer l'accès à toutes les personnes défavorisées, entraînant une hausse potentiellement importante des coûts, alors que l'enveloppe budgétaire est actuellement limitée et qu'aucune augmentation n'est prévue » (Lamari & Ménard, 2012, p. 51). Les milieux institutionnels de santé sont convoqués à l'apport du loisir thérapeutique (Grafanaki et coll., 2005 ; Heintzman, 2008 ; Roussel, Ouellette, Singleton & Hall, 2012), où agissent déjà des intervenants sociaux, spirituels, des techniciens en loisir, des récréologues, des techniciens d'éducation spécialisée avec des tâches professionnelles spécifiques s'exécutant dans les centres d'hébergement, les résidences privées, les centres de réadaptation, les centres psychiatriques et les centres de jour. Ces thérapeutes du loisir ont à construire la part qu'ils leur reviennent concernant, par exemple, la gérance des bénévoles et des aidants naturels engagés dans ces milieux institutionnels.

De son côté, Lord & Hutchinson (1979, 2007) mentionnent l'importance du loisir en termes de coûts-bénéfices auprès des handicapés et des personnes vulnérables en établissant les conditions nécessaires socialement favorables et acceptables pour que ces personnes vieillissantes soient des membres à part entière dans la communauté. Ce faisant, elles seront plus en mesure de contribuer à la vie sociale pour un monde meilleur. Ainsi, au cours de ces dernières années, il y a eu émergence de projets sociaux qui reflètent une nouvelle manière de penser, où tous les acteurs et actrices apprennent à créer leur voie en affirmant clairement : 'Nous créons notre chemin en y marchant' (Lord & Hutchinson, 2007). La communauté et les interactions par le biais d'intérêts partagés concèdent d'ouvrir la voie vers un processus d'intégration sociale inclusif qui facilite l'accès au loisir thérapeutique. Il ne s'agit pas de mettre en place un système de livraison à domicile ou de développer continuellement des programmes sociaux onéreux. C'est surtout de fournir des opportunités afin d'actualiser sans brusquerie la croissance psychoaffective et spirituelle des personnes vieillissantes. Cela signifie 'd'autoriser' plutôt que de 'délivrer' étant le concept fondamental. La facilitation au loisir thérapeutique commence avec l'acceptation sociale et l'adaptation des opportunités (Kelly, 2012). Ces programmes ajustés supposent de mettre la priorité sur un modèle personnalisé de counseling puisque les humains devront assumer dans un proche futur l'accroissement inéluctable du temps libre.

En guise de conclusion *Une anthropologie porteuse d'espérance*

Dans cet article, l'exploration du modèle anthropologique qu'est *l'Humain producteur-religieux-joueur* par la mise en application des récits allégoriques de Peacock (1999/2007) et de Bach (1970/2012) offre des horizons futurs pour une *aurore de paroles* plus prometteuses. De même, ce mode d'existence anthropologique libère des images structurales en stimulant un métalangage révélant une spiritualité chrétienne du loisir. Celle-ci expose en filigrane quelque chose de ce que nous sommes dans la vie réelle. Elle suscite même un éveil spirituel comme effet de civilisation propre à la post-sécularité, et ce, à partir des paramètres métalinguistiques bachelardien, durandien et ricoeurien. Cette démarche analogique des récits allégoriques procure donc une compréhension affinée d'orientation de sens pour plusieurs humains qui s'identifient à bien des égards à l'anthropologie qu'est *l'Humain producteur-religieux-joueur*.

De plus, nous constatons que l'humain-producteur ne peut agir seul et se réaliser entièrement sans des liens cordiaux avec l'humain-joueur. En fait, ces deux modèles d'humanité ont besoin l'un de l'autre pour accomplir leur destinée sur Terre. Les rapports binaires humain-producteur et humain-joueur sont fragilisés par le phénomène de la compétition excessive suscitée par la pensée mutilante et qui constitue trop souvent le seul paramètre afin de s'illustrer comme personne dans un monde de moins en moins ludique. Cette falsification éhontée provenant de la lutte des forces sociales en présence ne peut être résolue sans l'apport implicite et/ou explicite de l'humain-religieux qui établit des connexions renouvelées non pas uniquement dans une perspective théocratique traditionnelle, mais dans la double rigueur de la révélation transcendante et de l'incarnation christique qu'elle prescrit. Certes, les défis sont ici de taille sans l'abandon confiant au Père Céleste et de l'enseignement évangélique qui appelle les humains aux Béatitudes. Une démarche de vie plus sobre dans une optique de partage réciproque et équitable des diverses richesses disponibles est à prodiguer. L'éveil spirituel est donc une réalité de tous les jours par la manifestation transcendante au sein de son immanence de la divinité du Christ Jésus. Cet état providentiel est effectivement à la portée de tous les humains de bonne volonté et requiert la pratique de la méditation ainsi que de la prière en vue de l'accomplissement paisible des humains par le mode d'existence anthropologique qu'est *l'Humain producteur-religieux-joueur*.

Par ailleurs, la synergie des images et leurs effets bénéfiques dégagés par le dynamisme des rapports ternaires du modèle anthropologique qu'est *l'Humain producteur-religieux-joueur* sont porteurs d'espérance chez les

personnes vieillissantes dans un monde, où la valeur de la santé l'emporte sur d'autres valeurs plutôt considérées comme secondaires. Ce mode d'existence anthropologique a comme ultime avantage de « désapprendre la peur » et d'apporter la résolution vitale de la « reconstruction de l'esprit » face aux épreuves de la vie quotidienne. Cette anthropologie de la verticalité et de l'intimité propose une typologie du loisir comme étant un facteur prépondérant de rétablissement qui s'inscrit déjà dans divers milieux de pratiques de mises en forme, de loisir ou de santé. Les intervenants sociaux et spirituels, les techniciens en loisir, les récréologues, les techniciens d'éducation spécialisée et les bénévoles puisent pleinement leur légitimité sociale à performer adéquatement auprès des personnes vieillissantes dans leur quête intrinsèque et quotidienne à une meilleure santé globale. Le loisir comme outil thérapeutique présente des conditions et des qualités importantes à prendre soin des personnes vulnérables vers l'atteinte de leur bien-être spirituel. Par là, cette approche se situe à un moment décisif de sa reconnaissance quant à son efficacité qu'il soit dans un cadre règlementé ou moins formalisé. À cela, le loisir comme outil thérapeutique de bien-être spirituel suggère l'épanouissement des personnes qui le pratiquent de façon régulière. Il dispose donc d'une valeur nettement médicale comme facteur adaptatif de prévention et d'équilibre permettant même subséquentement des guérisons psychoaffectives pour une santé globale à visée optimale émanant de la spiritualité chrétienne du loisir en contexte de post-sécularité.

Références

- Abel, O. & Porée, J. (2009). *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris : Ellipses.
- Bach, R. (2012). *Jonathan Livingston le Goéland*. Paris : Libro. (Ouvrage original publié en 1970)
- Bachelard, G. (2006). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : PUF. (Ouvrage original publié en 1934)
- Bachelard, G. (2004). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin. (Ouvrage original publié en 1938)
- Bachelard, G. (1943). *L'Air et les songes : Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris : Corti.
- Bachelard, G. (1948a). *La terre et les rêveries du repos*. Paris : José Corti.
- Bachelard, G. (1948b). *La Terre et les rêveries de la volonté*. Paris : José Corti.
- Bachelard, G. (1961). *La flamme d'une chandelle*. Vendôme : Quadriga/PUF.
- Béland, C., Bouchard, J.-E. & Girard, J.-P. (2012). *Un dialogue intergénérationnel sur le modèle coopératif*. Montréal : Fides.
- Bellehumeur, C.R., Deschênes, G. & Malette, J. (2012) L'imaginaire au cœur du développement psycho-spirituel des jeunes : une réflexion interdisciplinaire sur

- la spiritualité de l'enfance et de la pré-adolescence. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 41(1), 68-92.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1986). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Berger, P. (2001). La désécularisation du monde : Un point de vue global. In P. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde* (pp. 13-36). Paris : Bayard.
- Boeve, L. (2012). Religious education in a post-secular and post-christian context. *Journal of beliefs and values : Studies in religion and education*, 33(2), 143-156.
- Botton, A. de (2000). En cas de difficultés/chapitre 6. *Les consolations de la philosophie*. Paris : Mercure de France.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- Bouwer, J. (2013). Leisure as moderator for spiritual well-being ? In H. Westerink (Ed.), *Construct of meaning and religious transformation : Current issues in the psychology of religion* (Vol. 4), pp. 275-295, Göttingen, Germany : V&R Unipress.
- Braeckman, A. (2010). La religion dans l'espace du public post-séculier, une confrontation critique des perspectives de Habermas et de Gauchet. *Dialogue*, 49(1), 53-72.
- Caillé, A. (2007). *Anthropologie du don*. Paris : Desclée de Brouwer/La Découverte. (Ouvrage original publié en 2000)
- Csikzentmihalyi, M. (2004). *Vivre : la psychologie du bonheur*. Paris : Robert Laffont.
- Déclaration universelle des droits de l'Homme (1948). Document consulté le 23 septembre 2014, <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>.
- Demasure, K. (2012). La passion du possible : L'histoire de vie comme instrument de l'accompagnement pastoral. *Counseling et Spiritualité/Counselling and Spirituality*, 31(1), 49-73.
- Demers, P. (2008). *Élever la conscience humaine par l'éducation*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Demers, P. (2011). *L'humanité de l'obscurité à la lumière : L'éducation pour rendre le pouvoir à l'être humain*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Demers P. (2012). *Éduquer et vivre à partir du cœur : Une vision renouvelée de la vie et de l'éducation*. Québec : Card.
- Deschênes, G. (2002). Pour une spiritualité du loisir. *Loisir et Société/Society and Leisure*, 25(1), 173-202.
- Deschênes, G. (2007). *Le loisir : Une quête de sens*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Deschênes, G. (2011). L'anthropologie spirituelle du loisir : L'homo faber-religiosus-ludens. *Counseling et Spiritualité/Counselling and spirituality*, 30(2), 57-85.
- Dubos, R. (1974). *Choisir d'être humain*. Paris : Denoël.
- Dumazedier, J. (2002). *Penser l'autoformation : société d'aujourd'hui et pratiques d'autoformation*. Lyon : Chronique sociale.

- Dumont, F. (1981). Une révolution culturelle ? *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, Québec : PUL, 1, 5-31.
- Dumont, F. (1995). *Raisons communes*. Montréal : Boréal.
- Durand, G. (1992). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : Introduction à l'archétypologie générale*. Paris : Dunod. (Ouvrage original publié en 1960)
- Durand, G. (1964). *L'imagination symbolique*. Paris : PUF.
- Durand, G. (2010). L'âme tigrée. *La sortie du XXe siècle*, Paris : CNRS éditions. (Ouvrage original publié en 1964)
- Eliade, M. (1986). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard. (Ouvrage original publié en 1957)
- Elkington, S. (2010). Articulating a systematic phenomenology of flow : An experience-process perspective. *Leisure/Loisir*, 3(3), 327-360.
- Elkington, S. (2011). What is to take the *flow* of leisure seriously. *Leisure/Loisir*, 35(3), 253-282.
- Euvé, F. (2000). *Penser la création comme jeu*. Paris : Cerf.
- Fahmy, M. (dir.). (2012). *Régénérations : Propositions citoyennes pour un Québec intergénérationnel*. Montréal : Fides.
- Fink, E. (1966). *Le jeu comme symbole du monde*. Paris : Minuit. (Ouvrage original publié en 1960)
- Foessel, M. (2012). La 'fin du monde' : Une métaphore pour le présent ? *Esprit*, 388, 31-41.
- Forgues, É. (2009). *L'activité symbolique, la formation de soi et de la société*. Paris : L'Harmattan.
- Fortin, G., Laprée, R. & Malette, J. (2011). Le modèle de la Clarification des valeurs : son application dans la mise au jour des valeurs en counseling. *Counseling et spiritualité/Counseling et Spirituality*, 30(2), 161-178.
- Frankl, V. (2009). *Nos raisons de vivre : À l'école du sens de la vie*. Paris : Interéditions. (Ouvrage original publié en 1969)
- Genoe, R. (2010). Leisure as resistance within the context of dementia. *Leisure Studies*, 29(3), 303-320.
- Godbout, J.T. (2007). *Ce qui circule entre nous*. Paris : Seuil.
- Grafanaki, S., Pearson, D., Cini, F., Godula, D., McKenzie, B., Nason, S. & Andereg, M. (2005). Sources of renewal : A qualitative study on the experience and role of leisure in the life of counsellors and psychologists. *Counselling Psychology Quarterly*, 18(1), 31-40.
- Grafanaki, S., Brennan, M., Holmes, S., Tang, K. & Alvarez (2007). In search of flow in counselling and psychotherapy : Identifying the necessary ingredients of peak moments of therapy interaction. *Journal of Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 6(4), 240-255.
- Habermas, J. (2008). Qu'est-ce qu'une société 'post-séculière' ? *Le Débat*, 5(152), 4-15

- Hawks, S. (1994). Spiritual health : Definition and theory. *Wellness Perspectives*, 10(4), 3-11.
- Haworth, J. & Lewis, S. (2005). Work, leisure and well-being. *British Journal of Guidance & Counselling*, 33(1), 67-79.
- Heintzman, P. (2002). A conceptual model of leisure and spiritual well-being. *Journal of Park and Recreation Administration*, 20(4), 147-169.
- Heintzman, P. (2008). Leisure-spiritual coping : A model for therapeutic recreation and leisure services. *Therapeutic Recreation Journal Special Issue*, 152(1), 56-73.
- Heintzman, P. (2009). The spiritual benefit of leisure. *Leisure/Loisir*, 33(1), 419-445.
- Heintzman, P. (2010). Leisure studies and spirituality : A Christian critique. *Journal of the Christian for Kinesiology & Leisure Studies*, 1(1), 19-31.
- Héту J.-L. (2010) *La relation d'aide : Éléments de base et guide de perfectionnement*. Montréal : Gaëtan Morin.
- Hutchinson, S.L. & Kleiber, D.A. (2005). Gift of the ordinary : Casual leisure's contributions to health and well-being. *World Leisure Journal*, 47(3), 2-16.
- Jasper, K. (1962). Réponse à la question : Quelles forces vous font vivre ? *Essais philosophiques*, Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Karlis, G., Grafanaki, S. & Abbas, J. (2002). Leisure and spirituality : A theoretical model. *Loisir et Société/Leisure and Society*, 25(1), 205-214.
- Karlis, G. (2004). *Leisure and recreation in Canadian society : An introduction*. Toronto : Thompson educational.
- Kelly, J.R. (1987). *Freedom to be : A new sociology of leisure*. New York, NY : Macmillan Publishing Company.
- Kelly, J.R. (2012). *Leisure (4ème ed.)*. Urbana : Sagamore.
- Lamari, M. & Ménard, C. (2012). Démocratiser les loisirs et faciliter l'accès aux activités sportives : évaluation d'une initiative d'économie sociale visant les populations handicapées ou démunies au Québec. *Leisure/Loisir*, 36(1), 37-52.
- Laprée, R. (2000). *La psychagogie des valeurs : Symbolique et imaginaire en éducation*. Outremont : Logiques.
- Lefebvre, S. (2008). *Cultures et spiritualités des jeunes*. Montréal : Bellarmin.
- Livengood, J. (2009). The role of leisure in the spirituality of new paradigm Christians. *Leisure/Loisir*, 33(1), 389-417.
- Loesch, L.C. & Wheeler, P.T. (1982). *Principles of leisure counseling*. Minneapolis : Educational Media.
- Lord, J. & Hutchinson, P. (1979). *Intégration sociale et loisirs*. Islington : Leisurability.
- Lord, J. & Hutchinson, P. (2007). *Pathways to inclusion : Building a new story with people and communities*. Concord : Captus Press.
- Martin, A.R. (1975). Leisure and our inner resources. *Park and Recreation*, 10, 1a-16a.

- Mounier, E. (2010). *Le personnalisme*. Paris : PUF. (Ouvrage original publié en 1949)
- Morin, É. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil. (Ouvrage original publié en 1990)
- Morin, É. (2004). *La méthode 6. Éthique*. Paris : Seuil.
- Neulinger, J. (1974). *The psychology of leisure*. Springfield, IL : Charles C. Thomas.
- Nietzsche, F. (1993). Ainsi parlait Zarathoustra. Dans J. Lacoste & J. Le Rider, *Friedrich Nietzsche : Œuvres*. Paris : Robert Laffont, coll. « Bouquins », vol. 2. (Ouvrage original publié en 1883-1885)
- Otto, R. (1995). *Le sacré : L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris : Payot. (Ouvrage original publié en 1917)
- Peacock, F. (2007). *Arrosez les fleurs pas les mauvaises herbes ! : Une stratégie qui révolutionne les relations professionnelles amoureuses familiales*. Montréal : De l'Homme. (Ouvrage original publié en 1999)
- Piper, J. (1952). *Leisure : the basis of culture*. New York : Patheon Books.
- Pleau, R. (1966). Application de la cybernétique à l'étude des mécanismes économiques. *Relations industrielles/Industrial Relations*, 21(1), 109-110.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (2001). Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt. *Le Juste 1*, Paris : Esprit, 143-161. (Ouvrage original publié en 1982)
- Ricoeur, P. (1986a). *Du texte à l'action*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (1986b). *À l'école de la phénoménologie*. Paris : Vrin.
- Ricoeur, P. (2005). Le scandale du mal. *Esprit*, 104-111. (Ouvrage original publié en 1988)
- Ricoeur, P. (2001). Autonomie et vulnérabilité. *Le Juste 2*, Paris : Esprit, 85-105. (Ouvrage original publié en 1995)
- Rocher, F. (2010). *Guy Rocher : Entretiens*. Montréal : Boréal.
- Rosnay, J. de (1970). *Le macroscope*. Paris : Seuil.
- Roussel, H. ; Ouellette, P. ; Singleton, J. & Hall, A.-M. (2012). Les tâches professionnelles et la satisfaction au travail des intervenants en loisir œuvrant en milieu institutionnel québécois. *Leisure/Loisir*, 36(2), 211-229.
- Salomé, J. (1999). *Le courage d'être soi : L'art de communiquer en conscience*. Paris : Du Relié.
- Schillebeeckx, E. (1981). *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*. Paris : Cerf.
- Schmidt, C. & Little, D.E. (2007). Qualitative insights into leisure as spiritual experience. *Journal of Leisure Research*, 39(2), 222-247.
- Searle, M.S. & Brayley, R.E. (2000). *Leisure services in Canada*. State College : Venture.

- Simard, D. & Côté, H. dir. (2011). Penser l'éducation avec Ricœur. L'herméneutique ou la voie longue de l'éducation. Dans D. Simard & A. Kerlan (dir.), *Paul Ricœur et la pensée éducative*, Québec : PUL, 79-99.
- Sirois, M. (2014). *Clowns d'hôpitaux : C'est du sérieux*. Montréal : La Semaine.
- Smith, A. (2005). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. In The Electronic Classic Series : The Pennsylvania State University. By J. Manis (Ed.). Document consulté le 24 septembre 2014, <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/adam-smith/Wealth-Nations.pdf>. (Ouvrage original publié en 1867)
- Spykman, G. (1994). Toward a Christian perspective in the leisure sciences. In P. Heintzman, G.E. Van Andel and T.L. Visker (eds.), *Christianity & leisure : Issues in a pluralistic society* (pp. 53-60), Sioux Center : Dorth College Press.
- Traduction Œcuménique de la Bible (1988). Paris/Pierrefitte : Cerf/Société biblique française.
- Volant, É. (1976). *Le jeu des affranchis : Confrontation Marcuse-Moltmann*. Montréal : Fides.
- Volant, É. (2003). *La maison de l'éthique*. Montréal : Liber.
- Wunenburger, J.-J. (2006). *L'imaginaire*. Paris : PUF. (Ouvrage original publié en 2003)
- Xiberras, M. (2002). *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*. Laval : PUL.