

René Barbier

Le Vide sans oeillères

Vers une sagesse poétique en spiritualité laïque

2017

J'étais autrefois bien nerveux. Me voici sur une nouvelle voie :

Je mets une pomme sur ma table. Puis je me mets dans cette pomme. Quelle tranquillité !

Henri Michaux, *Lointain intérieur* (Gallimard, 1963)

La poésie constate la captation des vocables par les réseaux de concepts, et par son recours aux rythmes qui défait la logique des signifiantes, elle cherche à les délivrer. Elle vise à une parole libre à nouveau d'aller droit aux choses du lieu, qui en redeviendraient, de ce fait, nos proches

Yves Bonnefoy (*La poésie et le gnose*, Galilée, 2016)

Cette nudité du poète, ce dépouillement s'acquièrent et se déploient lorsqu'il cesse d'être l'homme « insubstantiel » pour accomplir ce saut qu'implique la poésie.

Roberto Juarroz (*Poésie et création*, José Corti, 2010)

Et il ne faut absolument dépendre de personne. On ne peut recevoir la lumière de quiconque - ni de Dieu ni des Bouddhas . Elle est intransmissible, chacun doit être à lui-même sa propre lumière, absolument, complètement - ce qui ne veut pas dire égoïstement ce qui implique aucune action égocentrique : au contraire, être sa propre lumière signifie se comprendre de manière si totale que cette compréhension de ce que l'on est ne souffre aucune distorsion.

Krishnamurti (*Krishnamurti en question*, Le. Livre de Poche, Stock, 1998)

Tout amour, pris en lui-même, est insensé ; mais il n'y a pas de sens sans amour. Pas besoin pour cela d'un Bon Dieu !

André Comte-Sponville (*Le capitalisme est-il moral ?*, Albin Michel, 2004)

Le psychique et le social sont à la fois radicalement irréductibles l'un à l'autre et absolument indissociables, impossibles l'un sans l'autre

Cornelius Castoriadis (« La logique des magmas et la question de l'autonomie » in *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986)

INTRODUCTION

Ce livre est écrit vers la fin d'une vie bien remplie en joie et en souffrances inhérentes à la condition humaine.

Je veux l'écrire comme je sens la vie aujourd'hui, à la fois pensée intellectuellement, et historiquement mais aussi dotée d'une ampleur poétique et d'une ouverture spirituelle, tout en restant dans les eaux de la laïcité et de l'athéisme qui, pourtant, reste dubitatif en tant que croyance philosophique.

Il y a longtemps que je voulais écrire ce livre. Je crois que j'ai tourné autour du pot pendant des années à l'université, ensuite lors d'autres activités intellectuelles. Mais j'écrivais des fragments régulièrement depuis des années. J'ai donc fait un effort de synthèse pour rendre un texte assumant un certain degré de cohérence. Néanmoins j'ai conservé les notations de référence comme je les ai écrites, au jour le jour, de mois en mois, d'années et années, avec un souci de permettre au lecteur d'avoir immédiatement accès à la référence pertinente. C'est la raison pour laquelle on trouve des notes dans le cours des textes, en bas de page, ou en fin de paragraphe, ou de chapitre et une bibliographie générale en fin d'ouvrage.

Cet ouvrage présente une thèse liée à une pratique quotidienne d'écriture poétique depuis cinquante ans au moins. Il cherche à faire valoir que parmi les voies spirituelles, la voie poétique est possible. Non, une voie poétique qui serait l'expression d'une religion déjà instituée et assumée par l'auteur comme peut l'être la catholicité de Paul Claudel, du poète Pierre Emmanuel, de Jean-Claude Renard ou de Jean Grosjean. Ni même celle engagée dans un parcours plutôt christique comme celle de Christian Bobin. Ou encore exprimant une sagesse chinoise reconnue comme celle de François Cheng ou des poèmes bouddhistes ou de la vision non-duelle de l'Inde védique de la tradition asiatique. Ni même celle qui prendrait comme fondement le meilleur de la sagesse grecque pré ou post-socratique.

Il s'agit plutôt d'une voie qui cherche son itinérance singulière et vécue au sein de la modernité complexe et variée, de plus en plus loin des dogmes, des idéologies affirmées et souveraines, des partis-pris sans nuance. Une voie vers la liberté en fin de compte mais qui reste à hauteur d'homme en prise avec son existence tragique sans déni de la finitude et de son incompréhension fondamentale de son existence et de celle du monde dans lequel elle s'inclut.

La lucidité demeure sa pièce maîtresse et la terre fertile du doute créateur. Sur toutes les questions-clés de l'être humain, personne ne peut répondre péremptoirement. Qu'est-ce que le monde, la nature, l'humanité, la société, le groupe, la personne ?

Qu'est-ce que la naissance, l'amour, le travail, la vieillesse, la mort, la joie, la souffrance ?

Qu'est-ce qu'une vie réussie ? Une mort paisible ? Un travail épanouissant ?

Où nous mène la science aujourd'hui ?

Qu'est-ce que la création, l'art et la poésie ?

La spiritualité laïque envisage toutes ces questions sans pouvoir en donner des réponses absolues. De fait, la spiritualité laïque est l'observation de l'ordre à l'intérieur du désordre du monde. Elle implique une métamorphose expérientielle de la personne humaine, en dehors de toute appartenance. Elle suscite un regard neuf sur les catégories de pensée citées plus haut. Elle ne se réfère à aucune religion ou idéologie, à aucun maître spirituel. Elle émerge subitement comme présence au monde dans une simple observation sans choix à ce qui est.

Est-ce un processus ? Non, seulement en apparence car le processus demande du temps et l'observation réelle est instantanée.

Elle est l'*insight*, le éclair de lucidité, l'*eurêka* de la compréhension de l'inscription corporelle de l'esprit.

Peut-on en parler ? Oui à condition de suivre une pensée négative plutôt que cataphatique.

Difficile exercice, toujours soumis au doute et à l'imaginaire.

Exercice philosophique qui remet en question la philosophie et qui dissout tous les repères. Mais exercice radical de l'être humain au cœur de sa complexité et de sa découverte potentielle de la sérénité.

CHAPITRE 1

PREMIER REGARD

Il m'est difficile de ne pas commencer par examiner mon rapport à la pensée chinoise qui m'inspire depuis longtemps.

La spiritualité laïque est-elle dans mon interprétation, imprégnée de taoïsme ?

On sait comme le pensent de nombreux sinologues, notamment Cyrille Javary, que, en Chine, traditionnellement, trois sagesse se sont développées. Deux sagesse ancestrales, taoïsme et confucianisme et une, plus récente, avec l'influence du moine bouddhiste indien Bodhidharma, le bouddhisme chan. Cela a produit deux courants taoïstes, le taoïsme dit philosophique et le taoïsme religieux ritualiste. Faut-il les séparer comme le font certains intellectuels occidentaux ? Je n'en suis pas très sûr tant l'esprit chinois est pragmatique et porté par l'unité de tout ce qui est.

Pour ma part, depuis plus de cinquante ans que je fréquente ces sagesse, je ne peux les exclure de l'importance qu'elles ont eue sur moi. Avec deux amis François Fourcade et Christian Verrier nous avons tenté de proposer une conception du management qui en tienne compte sans s'y enfermer (*Pour en finir avec le management efficace*, chez Pearson en 2015)

Pourtant je ne suis ni confucéen, ni taoïste, ni bouddhiste. Je demeure un occidental sans appartenance religieuse qui a reçu en héritage la pensée grecque, chrétienne, des Lumières et des tendances socialistes. Je penserai toujours qu'un Zhuangzi, un Confucius, un Bodhidharma sans un François d'Assise, un Jaurès ou ... un Comte-Sponville et surtout un Jiddu Krishnamurti, manquent la cible d'une sagesse proprement humaine.

C'est dire que la question anthropologique et politique me talonne toujours, malgré mes critiques. Jamais dans mon affectivité et mes valeurs, la personne humaine ne pourra être considérée comme « chien de paille » suivant Laozi, c'est-à-dire insignifiante pour un esprit cosmique. Sans doute ne suis-je pas assez « sage » en tant que poète, pas assez philosophe conceptuel, mais je l'assume pleinement ?

Le taoïsme me séduit notamment par son esprit libertaire, son naturalisme, sa dialogique processuelle bipolarisée et son non-dualisme, au sens profond et spirituel.

La pensée taoïste présente quelques points qui peuvent faire débats. Un intellectuel Marc Halévy, qui est aussi un grand connaisseur de cette pensée qu'il tente d'appliquer dans sa conception du

management, la résume, avec un commentaire de l'ouvrage clé, le *Tao te King*, fortement imprégné chez lui de connaissances de la Kabbale juive et de la vision nietzschéenne. Il la résume ainsi :

C'est un naturalisme absolu qui exclut le surnaturel, sans arrière monde.

C'est un monisme pour lequel tout est un. Tout est dans tout en interdépendance et interactions.

C'est un processualisme. Non pas d'Être immobile mais un Devenir où tout est impermanent et instable.

C'est un panthéisme sans aucun Dieu personnel séparé de sa création. Plutôt une sacralisation de la Vie et de la Nature.

C'est un non-dualisme animé d'une puissance bipolaire intégrée yin-yang issue du Principe le Tao.

C'est un antihumanisme. L'homme individuel est insignifiant et ne compte pas dans l'ordre du cosmos. Il ne vaut rien par lui-même mais seulement que par ses œuvres.

C'est un libertarisme. Le sage taoïste est un homme libre qui refuse la société et se moque des contraintes instituées. Il laisse faire simplement le jeu universel du Tao.

C'est un élitisme. Le peuple n'est pour le sage que « chiens de paille » ignorants.

C'est un érémitisme dont l'idéal est une vue solitaire de l'ermite dans sa montagne.

C'est un anti-démocratie qui n'a rien à voir avec le suffrage universel ou avec l'autoritarisme hiérarchique confucéen. (Marc Halévy, *Citations taoïstes commentées*, Eyrolles, 2013, p.14 à 17).

Cette parole taoïste aphoristique et non susceptible d'être enfermante, vue sous cet angle précédent, risque de devenir, mâtinée d'un confucianisme et d'un bouddhisme violents, un discours idéologique dictatorial, antihumaniste, anti-démocratique et élitiste, comme ce fut le cas dans l'histoire. Ou encore de nous faire croire à une silhouette lointaine de sage magnifiquement drapé dans sa solitude hauturière. Sans commune mesure avec l'homme du quotidien, elle semble être ouvert sur un désert infini qui a oublié qu'elle pouvait aussi être terre à blé pour elle et pour les autres.

Dans mon livre écrit avec Christian Verrier, *La joie d'être grand-père*, Edilivre 2016, j'ai proposé comme définition de la spiritualité laïque :

«La spiritualité laïque est une relation vécue, expérientielle, de dépassement de soi-même par une participation consciente et méditative au procès de la Nature dans sa forme fondamentale énergétique, imprévisible, non rationalisable, dynamique est ouverte sur l'inconnu de ce qui est » (p. 25)

Il me faut revenir sur cette définition pour en préciser le contenu notamment à l'égard d'un concepts voisins comme sagesse, religion ou sacré.

Il fait d'emblée distinguer les termes.

La religion

Laissons la « religion » dans la sphère explicite de l'institutionnel, de l'établi organisé, des croyances affirmées, de l'universel proclamé, du repérable, et, en fin de compte, de « l'emprise » par l'institué pour certains ou du « conditionnement » objectif, mais structurant, pour d'autres. Elle débouche sur une « relecture » actualisée des textes dits sacrés (*re-ligere*) ou sur un sens d'une liaison (*re-ligare*) avec un esprit transcendant.

La spiritualité

Parlons de « spiritualité » lorsqu'il s'agit d'entrer dans une dimension plus particulière où l'expérience individuelle bouleversante (mystique) est concernée, par un processus de « saisissement » d'un autre niveau de réalité que celui purement apparent, en s'ouvrant souvent sur l'instituant par rapport à l'universel.

La sagesse

Utilisons le mot « sagesse » lorsque nous abordons une dimension dans laquelle le « discernement », une forme de compréhension subtile de la complexité des niveaux de réalité et de leurs interactions (reliance), devient plus évident pour la personne singulière dotée d'expériences multiples et réfléchies. Elle réalise dans son existence une dialogique constructive (institutionnalisation) des deux autres dimensions dans un dépassement permanent, en fonction des situations concrètes rencontrées.

Le « sacré » est au coeur de ces différentes acceptions et les réunit en relations et en proportions variables dans un champ symbolique, souvent à dimension poétique.

C'est une finalité intuitive animant l'être humain, élément de la structure de la conscience plus que moment dans l'histoire de celle-ci (M.Eliade), inscrit au coeur du monde et le faisant participer à son dynamisme intrinsèque, selon des registres parfois du *fascinans* (sidération), parfois de l'ordre du *tremundum* (tremblement) en suivant Rudolf Otto, qui peuvent être considérées, par certains, comme des effets d'une transcendance reconnue et par d'autres, simplement, comme une donnée manifestant l'énergie formative, et encore largement inconnue, du monde (les notions précédentes sont développées pages 59 à 67).

1.1. La spiritualité laïque, alors, qu'est-ce que c'est ?

D'où vient-elle ? Où va-t-elle ?

Elle a été proposée par le Dalaï lama, comme approche de la voie bouddhiste. André Comte-Sponville et Luc Ferry l'ont repris, dans une conception philosophique non religieuse.

Mais d'emblée il nous faut encore distinguer la version religieuse du bouddhisme, la version athée relative (André Comte-Sponville et sa fidélité aux valeurs humaines du christianisme, Luc Ferry et sa révolution de l'amour) ou absolue (Michel Onfray, dans la foulée de Démocrite, et de Lucrèce à Nietzsche).

La question de l'esprit et celle de la laïcité proviennent de l'infiniment complexité du cerveau humain singulier mais demeure absolument et volontairement séparée du pouvoir étatique ou religieux.

Ma spiritualité laïque versus agnostique (la question d'une transcendance absolue ou d'une transcendance intra-mondaine ne peut être tranchée par la raison), proche de Edgar Morin et de l'ouverture philosophique de André Comte-Sponville (qui choisit définitivement l'athéisme sans hésitation).

Commencer certainement par un regard critique sur les institutions dualistes religieuses issues du Livre comme le démontre Michel Onfray dans son livre « Décadence » (2017).

Une approche scientifique du Réel-Monde comme Énergie informationnelle, puissance reliante, créatrice-destructrice, homogénéisante, hétérogénéisante et en équilibre (État T chez Stéphane Lupasco), totalité du vide d'où émergent toutes les formes et de la totalité des formes qui se résorbent dans le vide.

Mon approche phénoménologique élaborée par trois concepts interdépendants : Profondeur, Reliance et Gravité

Une *l'écoute sensible* pour la vivre comme écoute humaine par excellence en tant que personne et comme chercheur en sciences humaines. Celle que je propose dans ma relation à ma petite-fille (avec Christian Verrier) dans le livre, *La joie d'être grand-père*.

1.2. Revenir vers le Centre de soi-même

Depuis mon enfance, je sens en moi un minuscule soleil qui ne demande qu'à se déployer.

Il est devenu plus conscient durant mon adolescence et les premiers pas de l'âge adulte.

Ce déploiement comme une graine qui appelle son arbre m'a souvent évité de sombrer dans des dérives où me conduisait ma vie aventureuse.

Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il est devenu plus élucidé, au contact avec les péripéties de la vie, avec ses souffrances et ses joies, ses attachements et ses pertes.

Ce qui se déploie ainsi en permanence, je le nomme « le Centre », bien qu'il ne possède aucun nom. Toute nomination est un mirage. Ce Centre au coeur de chaque être vivant est ressenti sans pouvoir être compris et encore moins expliqué. Il est Vide de plénitude. Le lieu des énergies de la matière et de la vie. Ce qui génère l'expression de tous nos gestes, nos pensées, nos images, nos affects.

Affleurement du monde extérieur dans nos sensations et transpositions, interprétations par le jeu dynamique et complexe de nos neurones.

Ce centre pleinement reconnu est peut-être le vrai lieu de l'amour et de la compassion chez le vivant humain.

Une absolue incompréhension de ce qui s'est déployé depuis l'origine du vivant. Il ne peut être défini par aucun concept et il n'est ni substance ni non-substance, ni être ni non-être. Une étrangeté radicale complètement singulière au fond de chaque être humain.

Pendant longtemps il n'apparaît que de façon imprévue et sporadique, par surprise bouleversante. Avec le temps, il s'apaise et étend ses effets comme un grand lac tranquille.

Il est connaissance de soi, donc des autres et du monde. Il impose une vision de reliance avec tous les existants, sans séparation possible, mais non sans distinction relative.

Avant de devenir immobilité tranquille il émerge soudainement source jaillissante. Mais toujours la source demeure à l'embouchure. Même à la fin apparente d'une vie, le déploiement du Centre, rose rouge dans l'air du large, devient encore rose des sables, en voie vers d'autres déploiements minuscules et grandioses.

Dans cette dynamique de l'énergie, l'être implié se découvre non-sujet déplié. Flux de forces multipliées, interactives, interdépendantes, sans cause et sans finalité. Le Centre fomenté sans cesse la personne, cet individu tellement inséré dans le flux du monde qu'il n'y a plus personne à nommer. Le Centre est le Rien mais le contraire du néant qui n'existe pas, pas plus que le paradis ou l'enfer, mythes mensongers gardiens de la puissance accaparée. Il est Profondeur qui découvre dans l'imaginaire à la fois ses limites et son ouverture. Le Centre nous fait faire un saut quantique d'un niveau de réalité à un autre toujours neuf. Il improvise notre existence dans un présent instantané. Pour lui, passé et futur, sont des fruits pourrissants ou des chrysalides qui attendent leur essor de papillon. L'être humain du Centre n'est coupable de rien mais responsable de tout. Il invente l'éthique singulière sous la morale collective. L'action juste est la preuve de sa centralité comme la tendresse celle de sa vraie compréhension.

1.3. Le chemin de la vérité.

Depuis des millénaires, des dizaines de milliers de chercheurs spirituels sont partis parfois très loin à la rencontre d'un « homme de connaissance ». Le terme, habituel dans les écrits spirituels, est pris ici dans son sens générique d'être humain au sens large, sans distinction de sexe.

Toutes les grandes spiritualités parlent de l'homme de connaissance pour indiquer un être humain qui a acquis une sorte de compréhension subtile sur la réalité du monde.

Une démarche transversale dans ces spiritualités, en liaison avec les acquis des sciences humaines, me permet de tenter d'esquisser le portrait de l'homme de connaissance.

À mon sens, l'homme de connaissance est un être humain, aussi bien homme que femme, en dehors donc de toute définition du genre.

En général l'être humain commun est cet inconnu qui croit être éveillé quand il rêve et rêveur quand il pense être éveillé, mais qui toujours, sans le savoir, inconsciemment, plonge dans un entre-deux, ni du jour, ni de la nuit, un sans fond qui ne laisse pas de traces. Dans le sommeil, c'est le sommeil sans rêve doté d'ondes cérébrales spécifiques.

Une fois, en toute conscience, saisi par l'entre-deux, il comprend qu'il n'est ni du jour ni de la nuit, tout autre, ni du ciel ni de la terre, une goutte de pluie dans l'océan cosmique : le Réel-Monde.

Il se reconnaît étranger, sans pays et sans chemin, éloge du simple sans voix et sans silence, au-delà du temps et de l'espace. Ni chrysalide, ni papillon, il est le rien, le vibrant.

Souvent sa parole est poétique.

Contrairement à l'esquisse univoque de la religion, de la philosophie et de la science, la poésie dont il parle a un pied incertain dans l'univers inconnu du Réel-Monde et un autre dans celui très réaliste du phénomène humain.

Un homme de connaissance est celui qui met de moins en moins de majuscules dans ses phrases qui lustrent le monde.

Personne minuscule, il se situe comme un point dans l'infini d'une ligne qui rature l'espace-temps..

Il joue avec son ego comme avec une boule de billard dans le grand jeu cosmique. Il ne cesse de se heurter à la réalité du monde mais sans se prendre au jeu.

Lynx vers le passé qu'il scrute en épaississant toujours plus le non-savoir sur son existence, il est taupe vers l'avenir, mais feu ardent dans la présence.

Il est la vie impromptue dans ses sources jaillissantes.

Il ne cherche ni la comparaison, ni l'excellence. Il se méfie du mot pureté comme de chaque livre dit sacré.

Il ignore le gourou puisqu'il reconnaît en lui-même le maître intérieur.

Il est l'homme libre plongé dans les tempêtes des conditionnements.

Dans sa démarche spirituelle, il n'y a pas d'efforts, seulement une volonté fluide et constante.

C'est dans l'amour et la compassion qu'il trouve son véritable jeu d'échec.

Il sait bien que la mort sera une pichenette, un retournement de l'échiquier pour un nouveau jeu inconnu. Avec humour, il imagine les tranquillités assourdissantes de son passé ou de son avenir.

Il joue si bien au golf sans jamais toucher la balle. Il invente des mélodies dans le silence des vagues. Il voyage avec émotion dans la société couverte de crocs,

Il détache dans la nuit une clarté imprévue.

L'homme de connaissance ne refuse pas les livres. Mais il les lit avec une intelligence vigilante qui lui vient d'une zone de lucidité et de non-résistance plus large que l'entendement.

C'est la flamme du cœur et de la compassion qui éclaire ses lectures.

Dans la rencontre humaine, il est à la fois source et embouchure.

- Source parce qu'il écoute l'autre dans son jaillissement premier.

- Embouchure parce qu'il lui reconnaît une pensée qui est une vague dans l'océan.

Il sait que la pensée n'est qu'un tigre de papier qui peut dévorer à plein croc la chair vivante de l'être humain. Mais il reconnaît que l'incendie qui rôde au fond de lui-même donne une peur terrible de disparaître pour la plupart. Chez lui on sent toujours présente l'interrogation : pourquoi vouloir retirer la cagoule de celui ou de celle qui a encore besoin de la nuit sur son visage ? Ce geste ne peut être que personnel et non du fait d'autrui.

C'est la raison pour laquelle sa parole vers autrui est toujours singulière.

Il n'est pas tolérant au sens où il accepterait que l'homme penché vers la vérité puisse aller dans toutes les directions, même les plus abjectes. Mais il sait que chaque être doit trouver par lui-même sa direction radicale.

Il n'adhère à aucune idéologie, aucune religion dogmatique, aucune science définitive. Il laisse ouvert tout le champ des possibles. Il est l'être neuf, du bond vers l'inconnaissable.

Il se veut, comme l'écrit René Char : « Être du bond. Ne pas être du festin, son épilogue ».

Ses propos vers autrui relèvent d'une apophase contemporaine de ce qui est et advient, liée à une spiritualité laïque. Il considère les concepts comme des ballons rouges qui s'élèvent vers le bleu du ciel. Quand ils l'atteignent, ils explosent.

L'homme de connaissance est l'être qui baigne en permanence dans l'énergie insondable, sans commencement ni fin, de Cela. Il distingue dans la confusion, et relie dans la séparation. Il n'a pas peur du paradoxe. Le vivant est pour lui celui qui est en marche sur un chemin qui n'existe pas.

L'homme de connaissance est le citoyen du monde.

1.4. Le processus de connaissance

L'imaginaire premier

Pour comprendre le processus de connaissance, il faut commencer par l'instance de l'imaginaire et de la sensibilité.

L'être humain fonctionne psychiquement avant tout comme un être imaginaire empreint d'une sensibilité extrême.

Contrairement à Jacques Lacan et par contre plus proche de Cornelius Castoriadis, nous reconnaissons que l'imaginaire est premier. Les chercheurs qui ont travaillé sur l'imaginaire sont nos amis intellectuels (Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Michel Maffesoli et bien d'autres...)

Tout ce que nous percevons dans notre champ de conscience, à la fois extérieur et intérieur à nous-mêmes, relève avant tout de l'image. Nous produisons sans cesse des images qui sont des représentations du monde que nous ressentons à travers nos cinq sens et l'agencement singulier de nos neurones. Mais cette imagination est également non-reproductrice et créatrice de façon radicale. Cette capacité d'imagination radicale conduit l'être humain à créer des mythes et des symboles qui vont constituer en fin de compte le contenu de cet imaginaire.

Ce processus de production est déjà, par rapport à l'imaginaire sensible, une réduction de son ampleur existentielle.

L'imaginaire en effet est englobé dans le Réel-Monde non symbolisable constitué de tout ce qui est et devient. Sous cet angle, ce Réel-Monde échappe à toute conscience rationnelle. Plus encore il est de l'ordre de l'inconnaissable. On peut poser comme postulat qu'il est animé par une énergie à la fois d'attraction et de répulsion, de structuration et de déstructuration, d'homogénéisation et d'hétérogénéisation, d'actualisations et de potentialisations, créatrice de système d'interactions et d'interdépendances de plus en plus complexes.

Ce processus va s'accélérer et s'amplifier encore dans l'esprit réductionniste en s'établissant en tant que raison productrice de concepts.

Le concept impose des limites à l'extension de la signification en vue d'une pertinence par rapport aux données chaotiques du Réel-Monde. Il contribue à organiser le monde perçu pour communiquer et tenter de le comprendre ou de l'expliquer.

La pensée directe correspond à ce processus qui va de l'imaginaire à la raison. Elle nous permet de construire notre réalité à la fois intérieure et extérieure à partir de laquelle et sur laquelle nous agissons.

Les objets sociaux comme les objets mentaux dépendent totalement de cette transversalité de la pensée. Edgar Morin a montré que le fait social des « stars » pouvait être compris au sein de cette complexité de la dynamique de la pensée.

Les théories psychanalytiques s'y réfèrent également. Parler de « pulsions » n'est en rien un objet réel. C'est une construction mentale qui se rapporte à la fois à l'imaginaire et au symbolique mais où réside quelque chose qui demeure inconnaissable, le Réel. Parler de la « société » est du même

ordre. Le concept « d'imaginaire social » chez Cornelius Castoriadis est une pure construction mentale qui se réfère à un postulat d'imagination radicale à l'origine de la pensée.

Parler d'énergie semble plus réaliste. Mais il s'agit également d'une interrogation que le physicien Étienne Klein soulève dans une conférence : « De quoi l'énergie est-elle le nom ? » publiée sur YouTube.

1.5. La pensée inversée

Comprendre le processus de pensée va demander de passer par la « pensée inversée ».

Dans le schéma plus haut ce sera la remontée de la raison vers l'imaginaire en passant par les mythes et symboles.

Ce second processus vise à aller jusqu'au Réel-Monde dans une démarche d'ouverture et d'élargissement plus que de réduction.

La raison cherchera les origines de sa structuration dans la symbolique liée à l'imaginaire et la sensibilité. La langue et l'affectivité seront concernées et considérées comme complémentaires, bien compris par Antonio Damasio par le jeu de l'émotion et par celui de la langue pour François Jullien, en réfléchissant sur la culture chinoise (Jullien, 2006 et 2012) .

Remonter de la symbolique à l'imaginaire, c'est aller vers la source.

C'est en particulier tenter d'appréhender le signifié et le référent de tout symbole au-delà du signifiant. C'est prendre la question de l'imaginaire à bras le corps.

Les limites de la pensée

Sur le plan de la recherche de la vérité, le processus conduit à la question de la Profondeur.

Celle-ci est liée intrinsèquement à l'imaginaire. C'est l'existant que je nomme le « profond » qui accomplit ce chemin intérieur. Ce chemin est exigeant tout en restant très simple. Il demande un sens aigu et persévérant de l'écouter/voir les perceptions du monde internes et externes de son propre corps non-duel.

Il relève plus de la méditation que d'autres choses.

Méditation « silencieuse » du philosophe, qui raffine la pensée par le biais de l'expérience, mais qui demeure sous l'emprise du mental. Mais surtout méditation « silencieuse » sans concepts, ni image, du contemplatif du Réel-Monde, comme la nomme le philosophe Nicolas Go (Go, 2008).

C'est dans l'espace psychique de la profondeur que va s'opérer un véritable saut quantique de la connaissance.

Le « profond » sort là de l'imaginaire et de la pensée pour s'ouvrir au Tout-Autre que je ne conçois pas comme la figure d'un dieu créateur mais simplement comme le Réel-Monde englobant, inconnaissable dans son fond et non-symbolisable. Il accède véritablement au sens du sacré, au-delà

des codes religieux, des rituels et des livres dits sacrés, comme de tout représentant, gourou prétendant être l'incarnation du sacré ou son intermédiaire.

L'expérience vécue qui s'ensuit métamorphose l'être humain lui-même, lui fait comprendre intérieurement un autre niveau de réalité.

C'est l'expérience de la non-dualité de tout ce qu'il est, advient, et devient.

1.6. Conclusion partielle et synthèse

Le processus de connaissance s'opère donc ainsi :

1 Réel-Monde

2 Profondeur

3 imaginaire et sensibilité

4 Mythes et symboles

5 Raison et concepts

Puis retournement.

Au commencement : Processus de pensée directe : De 1 à 5, la constitution de la raison

Nous partons du Réel-Monde comme la totalité englobante de ce qui est et advient. C'est un postulat de non-dualité.

Le Réel-Monde est l'inconnaissable et le non-symbolisable absolu.

Mais toute la matière, tout le vivant et donc toute l'humanité avec sa capacité d'imaginer et de symboliser, font partie du Réel-Monde.

La profondeur représente l'imaginaire humain dans sa plus haute subtilité. Enveloppée par le Réel-Monde, la Profondeur est comme son flux intérieur.

Participer à la profondeur pour l'être humain, c'est avancer très largement vers la sagesse et s'imprégner du Réel-Monde. Cette avancée ne peut se faire que par le silence méditatif et donne lieu à une métamorphose de la conscience d'être.

La sagesse est cette capacité de l'être humain de comprendre la relation entre la Profondeur et le Réel-Monde.

L'Imaginaire avec sa sensibilité intrinsèque, représente la base même de tout le processus de connaissance active.

L'être humain est avant tout un être imaginaire qui construit sans cesse sa réalité comme vision du monde. Cette construction est une réassurance par rapport à une appréhension d'un chaos primordial possible, un « Chaos-Abîme-Sans Fond » comme le pense Cornelius Castoriadis (1975), mais impossible à accepter en tant que tel. C'est la raison pour laquelle l'être humain, à travers ses

institutions sociales, religieuses ou non, à tendance à faire reconnaître et à imposer sa vision du monde à l'ensemble de ses semblables, soit par la force, doit par une violence symbolique. Une analyse transversale des grandes religions établies dans ce sens est d'un éclairage décapant, comme l'a bien montré Michel Onfray dans *Décadence*, non sans parti pris malgré tout (Onfray, 2017). Un autre regard, plus complexe et compatissant, assouplit l'anathème (Lenoir, 2011). Certes, un historien érudit et spécialiste des premiers chrétiens comme Jean-Marie Salamito va s'empresse de critiquer le livre d'Onfray au nom de la rigueur scientifique (Salamito, 2017), sans pouvoir détruire pourtant la ligne générale de l'approche de la pensée critique de l'auteur. D'autres renverront plutôt Michel Onfray vers son enfance pour une « psychanalyse » superficielle (Monseigneur Hyppolite Simon, archevêque émérite de Clermont Ferrand dans un entretien à Radio Notre-Dame). Ces charges intellectuelles contre notre auteur m'incite à penser qu'il a soulevé un coin ombreux du christianisme institutionnel, peut-être plus pertinent qu'il n'y paraît ? D'autant qu'il ne semble pas mettre dans le même sac l'amour chrétien d'un Saint François d'Assise.

La symbolique est constituée de l'ensemble des mythes et des symboles d'une société. Elle est directement reliée à l'imaginaire dans un processus opératoire de réduction de l'imaginaire. L'idéologie est la réduction de la complexité de l'imaginaire et de ses variétés symboliques, à une forme expressive univoque qui présente une efficacité dans l'action.

Le mythe est un récit symbolique qui propose de relater l'histoire même de la création du monde et de son devenir.

Les symboles qui le constituent, parlent par le biais d'une forme signifiante, d'un fond imaginaire, d'un signifié, lié au mythe.

Le processus de réduction s'accomplit par l'émergence de la raison et du concept.

La raison propose une organisation de la pensée qui met de l'ordre dans la vision du monde de l'être humain. Cet ordre est un système d'images produit par le cerveau dont le concept est le noyau prétendant circonscrire la relation de l'être humain au monde en mouvement. Il est charpenté par la langue de celui qui parle et écrit. Dans son caractère absolu, il parie sur une raison explicative de l'ordre et du devenir du monde.

Toutes les grandes religions, dans leurs constitutions historiques, sont un mélange d'imaginaire, de symboles et de raison, en relations et en proportions variables. L'imaginaire religieux du Moyen Âge s'est transformé aujourd'hui en imaginaire scientifique dont la science-fiction représente sa symbolique la plus expressive et sa formalisation mathématique son expression abstraite la plus pertinente.

Plus on descend à l'intérieur de ce qu'on appelle matière et plus on invente des mots pour tenter de rendre compte de l'inconnaissable. Comme ce que l'on découvre dans cette plongée cognitive vers l'inconnaissable de l'homme de science qui invente des mots au parfum poétique. La science a toujours besoin d'analogies et de métaphores. Mais c'est la formule mathématique qui demeure le véritable pilier de la connaissance scientifique.

On peut situer :

La méditation silencieuse du sage et du mystique entre la profondeur et le Réel-Monde.

L'art et la poésie entre l'imaginaire et la profondeur.

Les religions entre l'imaginaire et leurs mythes et symboles spécifiques.

La science, la philosophie et la théologie entre la symbolique et la raison.

Plus l'être humain en quête de spiritualité s'approfondit et plus il va en élargissant sa vision du monde tout en pénétrant dans une nescience radicale. En même temps il rencontre dans ce processus une joie incompréhensible et sereine qui lui assure une consistance ontologique. Cette joie va de pair avec un sens amplifié de l'amour et de la compassion, et, en même temps, d'une sensibilité toujours plus soutenue vers une tristesse conjointe.

Il vit ainsi de plus en plus dans un sens tragique illuminateur.

- Tragique parce que sa quête demeure nécessairement inachevée.

- Illuminateur parce qu'il se met en harmonie avec l'ordre supposé du monde et s'émerveille dans sa perception, de la découverte de la beauté de ses formes infinies.

Démarche opposée : de 5 à 3, le processus de la pensée inversée

La voie spirituelle impose de passer par la pensée inversée à partir d'une reconnaissance du processus qui mène du Réel-monde à la raison. Il faut effectuer le chemin inverse.

Mais ce chemin s'arrêtera en route à l'imaginaire. Au-delà, vers la profondeur et vers le Réel-Monde, ce n'est plus la pensée qui est en œuvre mais de plus en plus et de mieux en mieux le silence intérieur et la non parole. La sagesse peut-être ?

CHAPITRE 2

SIX AUTEURS DE RÉFÉRENCE

Six auteurs et plusieurs types de philosophies pour une spiritualité laïque.

La bibliographie de ces six auteurs représente une bibliothèque de plusieurs centaines de volumes. Le lecteur exigeant les trouvera dans les livres les plus récents ou dans la notice Wikipedia de ces auteurs.

Ces 6 auteurs partent presque tous d'une expérience intime dans leur prime enfance ou dans leur jeunesse : celle de la mort d'un proche ou de leur être même

2.1. D'abord revenir à Vladimir Jankélévitch

6 juin 1985. Décès du philosophe Vladimir Jankélévitch, à Paris.

J'apprends la nouvelle de la mort de Vladimir Jankélévitch le lendemain. Pourquoi suis-je touché à ce point ? Je ressens le même sentiment éprouvé pour la mort d'Albert Camus ou de Gaston Bachelard. Pourtant je n'ai jamais rencontré ces personnalités. J'ai simplement fréquenté leurs œuvres avec une certaine ferveur. Je connais l'œuvre de Jankélévitch depuis mes vingt-sept ans, au moment où il a fait paraître son livre sur *La mort* (1966).

À l'époque, particulièrement troublé par l'angoisse de mort, je cherchais des réponses dans la philosophie et la spiritualité. Évidemment, je ne les ai pas trouvées. Je me souviens de cette lecture ardue pour un autodidacte de la philosophie comme moi. Elle m'avait laissé une impression d'impossibilité de savoir le pourquoi de cette frontière ineffable à passer. Je n'avais pas vraiment vécu encore « la mort à la seconde personne » comme il la nommait, c'est-à-dire la mort d'un proche laquelle, sans être notre « mort-propre », nous concerne par la relation vitale que nous entretenons avec le défunt. La mort peut-elle être pensée ? Jankélévitch nous répond par la négative. Étant le non-être, elle est aussi le non-sens, le pur négatif, c'est-à-dire l'impensable.

Ce qui est positif et pensable, c'est le décès, la mort socialement repérée et classée. La mort demeure le phénomène le plus contradictoire qui soit. Elle est, pour chacun de nous, la certitude inéluctable et la fondamentale incertitude, la réalité la plus dense et néanmoins la plus vide, étant négation d'être, non pas seulement transformation mais abolition de la forme, le Rien pur, la fin sans finalité. Jankélévitch nous démontre impitoyablement l'inconnaissabilité de la mort, dans l'Avant de la vie vécue, dans le Pendant de l'agonie, et dans l'Après de la tombe. L'homme qui raisonne rencontre d'abord la certitude de sa mort : *mors certa*. Il sait que le moment de sa mort est inscrit quelque part, quand bien même il se réfère à un dieu tout-puissant ou à un déterminisme

scientifique. La *mors certa* débouche sur une *hora certa*. La rencontre de ces deux attitudes l'entraîne inéluctablement vers la désespérance. Mais, heureusement, cette heure ultime de sa propre mort, il ne la connaît pas : *hora ignota*, et cette ignorance peut, ou bien le jeter dans l'angoisse de chaque instant ou, au contraire, le rattacher à une espérance chimérique comme si l'incertitude de l'heure finale débordait sur la mort même. Il nous reste une croyance négative : « nous savons que nous mourrons, mais nous ne le croyons pas » (Jankélévitch).

Cette attitude à l'égard de la mort nous conduit vers une éthique positive : c'est la finitude même de la vie qui donne son prix aux instants qui la composent, aux joies qui la ponctuent et aux actes qui l'orientent. Il y a comme un optimisme tragique chez Jankélévitch, lorsqu'il s'écrie, dans un entretien sur France-Culture, « jamais plus, savez-vous ce que cela veut dire jamais plus ? ».

D'autant que le philosophe ne peut se résoudre à accepter le lyrisme de *Dies irae* où l'optique chrétienne veut nous mener. De même, rien ne sert de vouloir « apprendre à mourir » car cela ne se peut pas. En effet, comment apprendre à franchir un seuil dont nous ne pouvons rien connaître avant de l'aborder ? L'acte de mourir - *apothnêskēin* - et le fait d'être mort *tethmanai* - font émerger en nous une double peur : celle d'un saut ténébreux et solitaire dans un abîme inconnaissable et celle d'un anéantissement de notre être personnel. Cependant, la plongée de l'être dans le néant n'est pas moins improbable que son surgissement dans une éternité lumineuse : la mortalité n'est pas plus pensable que l'immortalité.

Si « la mort détruit le tout de l'être vivant », elle ne peut annihiler le fait d'avoir vécu en aimant et en agissant. La mort demeure un de ces éléments du « presque rien » qui fait dérailler tous les raisonnements.

Je retire de cette lecture du livre de Jankélévitch, encore maintenant, ce sentiment de la friabilité de toutes les logiques appliquées à cette question sans fond. Et d'une nécessaire dérive du côté des autres modes d'appréhension du réel : la sagesse, la poésie, la musique, la spiritualité.

Je regrette de n'avoir jamais été un des étudiants de Jankélévitch, comme je l'ai regretté également pour Gaston Bachelard. Ils savaient, tous les deux, qu'enseigner signifie « donner le goût de... ». Dans son article nécrologique Christian Delacampagne rappelle « le style inimitable de ses cours, sa faculté d'improvisation, son don de parole, son sens de la formule capable de faire vaciller les certitudes les mieux établies, son amour du paradoxe, l'habileté avec laquelle il manie la métaphore ou l'analogie, mettant brusquement en relation les idées les plus éloignées : tout cela, heureusement, a été conservé par la radio et la télévision et demeure, de façon encore plus indélébile, dans la vingtaine d'essais philosophiques que Jankélévitch a publiés » (Le Monde, 8/6/85).

Personnellement je retiendrai aussi l'extrême générosité de l'homme et le courage éthique du citoyen face à tous les extrémismes et à tous les racismes. Jankélévitch fut un philosophe pour qui parler signifie être en accord avec son existence concrète, le tout avec, toujours, une petite pointe d'ironie sur l'écart opaque entre penser et exister. Ce fut également le philosophe musicien qui reconnaissait la différence de fluidité de la musique de Debussy (« musicien des eaux dormantes et des eaux marines, qui ont en commun d'être statiques et de n'aller nulle part ») et de Fauré dont « les eaux fluviales, vivantes et glissantes vont quelque part et deviennent quelque chose d'autre, parce que cette fluence à une intention ». Un philosophe qui, évidemment, préférerait encore Aristote à Platon, le géomètre, et qui soutiendrait simplement que l'« ironie, c'est de savoir que les îles ne sont pas des continents, ni les lacs des océans ».

2.2 Les auteurs

Jiddu Krishnamurti

Il résume bien ce sentiment de la mort vécue d'instant en instant dans une page de ses « *Carnets* » significative à cet égard. Elle montre bien la différence fondamentale entre « l'inquiétante étrangeté », toujours angoissante chez Freud et l'existentialité de « l'otherness » chez Krishnamurti qui aboutit à la fois au « rien total » et à une lumineuse bénédiction de l'être. La scène décrite se passe alors que Krishnamurti conduit sa voiture. Soudainement :

« Tout était devenu si intense, la mort était là... C'était la mort littéralement; tout prenait soudainement fin; il n'y avait plus de continuité, le cerveau dirigeait le corps pour conduire la voiture, et c'était tout...La vie et la mort étaient là si proches, si intimement, inséparablement unies, ni l'une ni l'autre n'était prédominante. Une chose bouleversante avait eu lieu...Il n'est pas de discussion possible avec la mort..Elle est si absolue, définitive. Il ne s'agissait pas de la mort physique qui serait un événement relativement simple et décisif. Mais vivre avec la mort était tout autre chose. Il y avait la vie et il y avait la mort; elles étaient unies, inexorablement. Ce n'était pas une mort psychologique, un choc qui viderait, chasserait toute pensée, tout sentiment; ce n'était pas une soudaine aberration du cerveau, ni une maladie mentale. Rien de tout cela, pas plus qu'une curieuse décision d'un cerveau fatigué ou désespéré. Ce n'était pas le désir inconscient de la mort. Il serait si facile de devenir complice de ces attitudes immatures. C'était quelque chose d'une toute autre dimension; elle défiait toute description situant son objet dans le temps et l'espace... Elle était là l'essence même de la mort... La vie même était la mort et ce qui mourrait vivait. Dans cette

voiture, entourée de toute cette beauté, de cette couleur, avec ce « sentiment » d'extase, la mort faisait partie de l'amour, elle faisait partie de tout. La mort n'était pas un symbole, une idée, une chose connue. Elle était là en réalité, en fait, aussi intense, exigeante, que le klaxon d'une voiture demandant le passage. » (p.98-99-100). Chez Krishnamurti, dans toute son œuvre à partir des années 1930, l'amour, la création, la liberté et la mort seront complètement réunis dans un éternel instant qui laisse de côté le passé et le futur.

Cornelius Castoriadis

Pour Castoriadis, « l'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond. Elle en émerge comme psyché : rupture de l'organisation régulée du vivant, flux représentatif/affectif/intentionnel, qui tend à tout rapporter à soi et vit tout comme sens constamment recherché » (*Domaines de l'homme. Carrefours du labyrinthe II*, Seuil, 1986, p.364). Mais ce Chaos/Abîme/Sans-fond reste toujours présent quoique dissimulé au sein de l'être humain, tant sur le plan de la psyché-soma que sur celui du social-historique. Il demeure son *homo demens* comme dirait Edgar Morin. Il manifeste sa capacité à s'ouvrir à l'*hubris*, à la démesure. Il est la mort même, toujours présente, toujours recommencée. Cette mort, cette finitude, que l'homme ne peut pas, ne veut pas, voir en face et qu'il va « recouvrir » par les significations imaginaires sociales et les institutions s'y rapportant. Impossible pour l'homme de regarder lucidement la fin de toute chose, non seulement dans ses formes changeantes, mais dans son essence. « La mort est mort des formes, des figures, des essences - non pas seulement de leurs exemplaires concrets, sans quoi encore ce qui est ne serait que répétition dans leur prolongement indéfini ou dans la simple cyclicité, éternel retour » (1986, p. 373).

La religion va alors apparaître, non comme une idéologie, réflexion appauvrie d'une complexité bien supérieure, mais comme une instance de présentation/occultation de l'Abîme/du Chaos/De Sans-Fond. « Ainsi, par exemple, de la Mort dans le christianisme : présence obsédante, lamentation interminable - et, en même temps, dénégation absolue, puisque cette Mort n'en est pas une en vérité, elle est accès à une autre vie. Le sacré est le simulacre institué de l'Abîme : la religion confère une figure ou figuration à l'Abîme - et cette figure est présentée à la fois comme Sens ultime et comme source de tout sens. » (1986, p.417). La religion, le sacré institué, n'est qu'une « formation de compromis » qui réalise et satisfait à la fois l'expérience de l'Abîme et le refus de l'accepter : « Le compromis religieux consiste en une fausse reconnaissance de l'Abîme moyennant sa re-présentation (*Vertretung*) circonscrite et, tant bien que mal, « immanentisée » (1986, p.378).

Or l'Abîme demeure « à la fois énigme, limite, envers, origine, mort, source, excès de ce qui est sur ce qu'il est...toujours là et toujours ailleurs, partout et nulle part, le non-lieu dans quoi tout lieu se découpe. » (1986, p.378). C'est pourquoi il ne saurait y avoir de religion des mystiques comme le soutient justement Castoriadis. « Le mystique vrai ne peut être que séparé de la société. » (1986, p. 379).

Michel Onfray

Il a connu jeune homme l'expérience de la mort à la première personne.

Il en a gardé le souvenir d'une urgence de vivre sans à côté, sans dieu d'obscurité. Sans religion obscurantiste.

Le sens tragique de la philosophie nietzschéenne l'a beaucoup marqué, comme la philosophie de Démocrite ou celle de Lucrèce.

C'est à la lecture d'un tout petit livre écrit après la mort récente de sa compagne connue jeune que Michel Onfray nous donne un bref mais condensé éclairage sur cette question de la finitude (*Un requiem athée*, 2013). On peut dire que ce texte nous fait comprendre l'essentiel de toute son œuvre. On peut le considérer comme le livre de la spiritualité laïque d'une athéisme absolu et d'une lucidité radicale sur l'évolution du monde individuel, social et cosmique.

André Comte-Sponville

C'est le philosophe qui, au nom de la raison intuitive proche de Spinoza et de Montaigne, mais aussi d'Alain et de Pascal, va le plus loin dans une argumentation de son athéisme lié au bout du compte à un bonheur impromptu et sans négation du désespoir.

La mort fut sa compagne par le biais de sa mère suicidaire qui réussira son acte lorsque que le philosophe a atteint ses dix-huit ans.

Qu'est-ce que la mort pour Comte-Sponville:

« Le néant ultime. Ce n'est donc rien ? Pas tout-à-fait pourtant puisque ce rien nous attend, ou puisque nous l'attendons.

Disons que la mort n'est rien, mais que nous mourrons : cette vérité au moins n'est pas rien ». (*Dictionnaire philosophique*, PUF, 2013, p.661). On ne peut donc pas penser la vie, œuvre de toute philosophie en marche vers la sagesse, sans inclure la mort dans la réflexion, mais sans s'y enfermer.

Edgar Morin

Il a connu la réalité de la mort de sa mère dès ses dix ans comme Krishnamurti.

On lui a caché cette mort et il en a toujours voulu à ceux qui, à cet égard, voulaient son bien. Pendant des années il a dû lutter contre un sentiment de trahison essentielle sur le sens de la vie. Son premier ouvrage d'envergure en sciences humaines fut donc une recherche sur la mort dans le monde contemporain, avec une approche pluridisciplinaire.

Toute sa vie bien remplie et courageuse face au tragique politique, Edgar Morin cherchera à élucider une « voie » d'accueil de l'aventure humaine sans s'enfermer dans des dogmes ou des religions. En réfléchissant sur le futur de notre « Terre-patrie » comme il l'a nommée, Edgar Morin débouche sur une reconnaissance d'une finitude absolue mais aussi d'une « éthique de la perte ». On est loin apparemment de ses premières inclinations vers le marxisme. En fait il en conserve comme Castoriadis l'influence éthique et démocratique malgré les usurpations et les déviations cauchemardesques à travers l'histoire.

Dans un de ses derniers ouvrages, *Sur l'esthétique*, (Robert Laffont, 2016, 129 p.) qui peut être considéré comme le dernier tome de sa œuvre magistrale « *La méthode* » en six tomes, Edgar Morin nous propose une sorte d'épilogue de sa pensée en s'ouvrant sur la valeur humaine de l'esthétique. Il explore alors et valorise les différentes dimensions des arts depuis l'origine jusqu'à aujourd'hui. Il met en lumière la notion d'attitude poétique à l'égard de la vie pour permettre à l'être humain de s'ouvrir à la pluralité et à la complexité du monde sans nier son sens tragique.

François Jullien

Philosophe et sinologue, allant de l'un vers l'autre et réciproquement, François Jullien est certainement un philosophe au sens fort du terme, c'est-à-dire celui qui crée des concepts. Il entreprend son travail dans l'entre-deux de la pensée chinoise traditionnelle et de la pensée occidentale issue de la Grèce et inscrite dans celle des Lumières.

Par le détour vers la Chine, François Jullien montre les non-dits de la pensée occidentale. Mais inversement par les Lumières, les non-dits de la pensée asiatique. Sa démarche est ex-topique préconisant l'art du détour dans la pensée.

Les concepts qu'il crée dans sa foulée théorique sont originaux et questionnants. Intéressé depuis longtemps par les trois sages chinoises du Taoïsme, du Confucianisme et du Bouddhisme Chan, l'approche de François Jullien devait retenir toute mon attention.

Nos auteurs ne refusent pas la lucidité qui mène à l'absurde possible, du sans raison, de la finitude de tout phénomène, corps, idées, groupes, humanité, terre et cosmos lui-même.

C'est dire qu'ils ne vont pas voir du côté de l'espérance imaginaire liée à la foi en un dieu transcendant et créateur. Ni acceptent le « pari » de Pascal dans une sorte de croyance à un calcul de probabilité.

Debout devant l'inéluctable qui fait disparaître toute espérance.

Peut-on alors trouver malgré tout « le bonheur désespérément ? » comme l'affirme André Comte-Sponville ?

Leurs réponses semblent être oui à l'humanité en marche sans repères et sans illusion malgré tout.

Je nomme ce postulat un « oui à la vie » malgré sa finitude terrestre et cosmique.

La vieillesse malgré ses aléas souvent dramatiques, physiques et psychologiques, nous y conduit doucement.

Vieillir

C'est s'allonger tout à coup

À l'ombre du sommeil

Un chat ne fait pas mieux

il étire ses forces

Il s'éprend du silence

Vieillir

C'est faire du feu

Avec l'absence

Contempler le jour

qui passe de l'autre côté

Epeler le nom

Qui ne sera jamais dit

Vieillir

C'est une racine

Plantée dans le ciel bleu

Une enfance qui monte

Dans les veines durcies

Un fourmillement de pensées

Vieillir

C'est assumer

La longue rondeur des nuits

La brise qui fait des trous

Dans le rêve

La femme qui disparaît

Dans ses soieries

Le passé qui s'émiette

Comme du pain rassis

Vieillir n'en finit pas

De nommer les amis

Que sont-ils devenus

De chanter des pays

Qu'on ne reverra plus

De descendre la montagne

Porté par l'aigle noir

Vieillir

C'est dire oui à l'étincelle

Dans les broussailles de la vie

Entrer dans le plus rien

Au centre du Grand Poème

Vieillir

C'est passer le cou

Dans le noeud de l'avenir

Et sourire à cette ombre

Qui s'agite dans le vent

À chaque fois ces auteurs reconstruisent les philosophies ou sagesse entraperçues.

Ils représentent une dialogique entre une sagesse de l'action collective et une sagesse de l'expérience individuelle qui ne nient pas le tragique de l'existence humaine relevant d'une démarche sans dieu transcendant (comme les stoïciens d'athènes éclairés par Maria Daraki (1989) ou Pierre Hadot).

Ils inventent en même temps un humanisme propre à notre temps bardé d'incertitudes, de multiplicités, de mondialisation à la fois positive et négative, mais toujours axé sur la reconnaissance de l'humain dans sa dignité de vie.

D'innombrables chercheurs complémentaires seraient à convoquer autour de ces six noms.

Toutes les thèses de l'astrophysique et les neurosciences de la complexité autour de Morin et de son éthique de la Terre-patrie et de la Voie.

Toute l'histoire marxienne et révolutionnaire revue pertinemment, autour de Castoriadis et son projet d'autonomie démocratique

Toute l'histoire de la philosophie avec son argumentation serrée et discutée, vers une conclusion athée, autour de Comte-Sponville.

Toute la sagesse non-dualiste de l'Asie autour de Krishnamurti et son sens vécu de « l'Otherness ».

Toute la pensée marginale, stoïque et libertaire autour de Onfray et son hédonisme solaire sous un sens tragique nietzschéen.

Toutes les interprétations contemporaines de la pensée chinoise autour de François Jullien, mais aussi les courants critiques de son approche, autour des sinologues Jean-François Billeter et Anne Cheng.

Des contradictions et des paradoxes peuvent exister. Mais aujourd'hui nous ne sommes plus aux querelles moyen-âgeuses autour du nominalisme et du réalisme, ni aux subtilité fumeuses des arguties scolastiques.

Nous cherchons les ingrédients d'un vivre ensemble lucide qui soit aussi un agir et un contempler ensemble la dynamique de la vie sur terre et dans l'univers.

mercredi 31 mai 2017

28

Nous sommes plus du côté de la Reliance que de la séparation et de la distinction que de la confusion.

Cela exige des choix philosophiques, politiques et économiques à tous les niveaux de l'action et de la réflexion.

CHAPÎTRE 3.

COMMENT APPROCHER LA SPIRITUALITÉ LAÏQUE

3.1. La marche intérieure

http://www.barbier-rd.nom.fr/marche_20interieure_20rb.184946.m4a

Voir aussi le texte ancien sur le thème de Christian Verrier

<http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1382>

On parle toujours du marcheur qui va sur la montagne à la recherche d'un horizon.

Mais que cherche-il vraiment quand il déroule son sentier comme un long ruban blanc ?

À bien considérer le fait, ne trouve-t-on pas mille sentiers à l'intérieur de nous-mêmes ?

Marcher dans sa tête

Roger-Pol Droit nous parle de « la marche dans la tête » dans son dernier livre (*Comment marchent les philosophes*, ed. Paulen, 2017), en examinant plusieurs philosophes anciens et modernes.

Il soutient que la marche est primordiale pour définir l'humain dans l'évolution des espèces. L'homme n'est-il pas avant tout *Homo erectus* - l'animal debout - et *Homo ambulans* - le marcheur - avant d'être *Homo Sapiens, Loquens* (l'être parlant) ou *Faber* (le travailleur). L'humain marche debout sur ses deux jambes, c'est ce qui nous caractérise parmi toutes les espèces. Les grands singes y parviennent un peu, mais pas de façon continue et permanente.

Mais cette marche humaine nous oblige à vivre un déséquilibre permanent ! Aristote en parlait déjà en son temps. Pour marcher, il faut s'incliner vers l'avant, comme l'« Homme qui marche » de Giacometti, avec le risque de la chute toujours possible.

Pour Roger-Pol droit, la démonstration pas à pas, ce sont des indices de cet ancrage immémorial de la pensée dans le corporel, dans le processus de la marche physique. Il n'y a pas de théorie pure. On marche dans sa tête quand on réfléchit, et peut-être, d'une autre façon, avant même de réfléchir..

Vers quoi et où se dirige le marcheur intérieur ?

La marche intérieure n'est-elle pas celle qui invente son chemin pour à la fin, le dissoudre dans un non-chemin ?

Que nous apprend Bouddha, représenté la plupart du temps assis ?

Bouddha a parcouru des centaines de kilomètres à pied, pour prêcher, dans la moyenne vallée du Gange. Ce qui évoque le mieux la marche, non pas physique mais spirituelle, est dans le bouddhisme la « voie du milieu » qui n'est pas la « juste mesure » à la manière d'Aristote, une façon de se tenir immobile à égale distance des opposés. Dans sa version élaborée, le bouddhisme

nous propose de mettre à l'écart tour à tour toute affirmation et toute négation, dire non à la thèse et à l'antithèse, pour cheminer dans le vide central, la vacuité.

Bouddhisme et pensée dans la marche intérieure

Mais, en vérité, je ne suis pas certain que la comparaison entre la marche intérieure du bouddhisme et la démarche de pensée soit pertinente. L'attitude du Bouddha, dans l'exemple de Roger Pol Droit, me semble un peu déviée et infléchie du côté de la primauté de la pensée philosophique.

Les méditants expérimentés parlent en général d'autre chose et se gardent de donner la primauté au mental.

La pensée n'est pas la méditation sans objet du bouddhisme chan ou zen. Elle est peut-être la méditation « silencieuse » des philosophes mais pas la méditation « silencieuse » des grands méditants contemplatifs, comme nous l'indique Nicolas Go, *L'art de la joie ; Essai sur la sagesse*, Buchet-Chastel, 2004)

La marche intérieure est la quête de la vérité silencieuse.

La vérité ne se trouve-t-elle pas entre cristal et fumée ? Sous cet angle le sage est un marcheur au cœur de lui-même.

Mais c'est un marcheur dans l'immobile. Il laisse les paysages filer comme des couleuvres autour de lui. Son chemin est un tapis qui se déroule sous ses pieds. C'est qu'il ne cherche pas à entendre mais à écouter.

Écouter n'est pas entendre.

Entendre vient toujours de l'extérieur à soi-même.

Écouter monte de soi-même vers l'ailleurs.

Ce que l'on entend on ne l'écoute pas vraiment. Ce que l'on écoute vraiment on ne l'entend pas.

Entendre relève de l'entendement. Il s'agit toujours d'une reconstruction mentale de la perception directe. J'entends au loin une explosion mais j'écoute ici battre mon cœur. Il se peut que si vous me parlez clairement, je vous dise : « je vous entends bien ».

Mais si je suis un fin psychologue, je vous dirai « parlez je vous écoute ».

Votre parole se fond en moi-même pour trouver son écho enrobé de silence. Mon écoute flottante laisse votre parole se dissoudre en moi-même comme un galet de sel dans l'océan.

Parfois une parole jaillira de ma bouche comme un frère jumeau à la vôtre. Vous la reconnaîtrez, miroir au sein de votre conscience. Dans le cas contraire, j'aurais mieux fait de me taire.

La marche intérieure assume d'abord la nature de la marche habituelle.

Celle-ci consiste à prendre le risque d'un déséquilibre pour pouvoir se déplacer, aller d'un endroit à un autre, signe d'un désir de mouvance et d'existence..

Marcher consiste à sortir d'une stabilité relative mais assurée, sur nos deux pieds.

Le premier pas de l'enfant, toujours hésitant et prudent, le fait entrer dans l'ordre du vivant. Il lève la jambe droite, perd sa stabilité d'origine, repose son pied et retrouve son assise. Puis aussitôt il lève sa jambe gauche, perd son équilibre l'espace d'un instant et repose son pied gauche pour retrouver sa stabilité. Et ainsi de suite, jusqu'au moment où il tombe sur ses couches.

Quel bel exemple de la philosophie existentielle de la marche intérieure.

Méditation et marche intérieure.

Elle commence toujours par une reconnaissance de la stabilité, de l'immobilité, qui rassure. Elle permet de voir ce qu'il y a à voir, à comprendre, à se diriger. Dans l'immobilité, on prend une décision.

Celle de marcher. C'est donc le temps de la méditation sans objet.

L'immobilité intérieure précède l'élan. La décision qui commande le mouvement se joue avant même d'en prendre conscience comme nous le confirment les neurosciences du cerveau aujourd'hui.

Tôt ou tard le marcheur s'arrête et reprend son souffle, s'assure d'une stabilité relative mais certaine. C'est pareil dans le processus de marche intérieure.

Il faut avoir pu marcher pour pouvoir s'arrêter. Avoir vécu dans le chaos de l'univers pour le contempler dans son mystère. L'existence du marcheur précède-t-elle l'essence de son être au monde, à moins que cela soit l'inverse ? Ou les deux en même temps ?

J'existe parce que je marche mais je marche parce que en moi quelque chose, un « je-ne-sais-quoi », et un « presque rien » (Vladimir Jankélévitch) a décidé de mon élan, avant toute conscience.

C'est dans la stabilité tranquille de la méditation que ce « je-ne-sais-quoi » fait son lit, dans toute action, fût-elle extérieure et physique ou intérieure et mentale.

Au bout de la marche intérieure : le non-chemin.

Le marcheur en intériorité semble parcourir un chemin, mais comme dit Krishnamurti « la vérité n'a pas de chemin ».

Alexandre Jollien parti en Corée du sud pour rencontrer son maître spirituel, un moine chrétien et zen, pense aller quelque part. Il s'aperçoit vite de son erreur. Il ne s'agit pas d'un chemin à découvrir mais d'une découverte de ce qui est et devient déjà là, à chaque instant, dans toutes les

activités de la vie quotidienne, dans toutes les pensées et images que l'on propose au monde, (Alexandre Jollien, *Vivre sans pourquoi. Itinéraire spirituel d'un philosophe en Corée*, L'iconoclaste, Seuil 2015, 320 pages)

La porte de la spiritualité est ouverte ou fermée de l'intérieur. La clé n'a jamais été perdue. Elle reste cachée dans le lourd trousseau des clés de citations empruntées aux religions multiples inventées par les êtres humains. La trouver, c'est déposer le reste dans le tiroir de la mémoire et laisser en plan le maître serrurier : le soi-disant maître spirituel extérieur à soi-même.

Le maître spirituel est là simplement pour vous faire comprendre que vous n'avez pas encore trouvé la bonne clé. À vous de continuer le travail.

A la fin, le marcheur n'est plus sur un chemin car il est le chemin. Ce dernier n'est pas un chemin mais un flux qui dépasse toute contingence, toutes définitions, toutes délimitations, tout espace-temps. Un flux pour rien et de rien. René Char affirme « l'imaginaire n'est pas pur, il ne fait qu'aller ».

Le marcheur intérieur ne fait qu'aller « sans pourquoi » comme le voulait Angelus Silesius. Il ne va nulle part et ne trouve rien. Il ne recherche plus rien non plus et se laisse emporté par le flux. Il laisse de côté son moi délibérateur conditionné. Il entre dans l'émerveillement de la surprise existentielle. Il devient ainsi une « personne » : un individu qui fait tellement partie du flux du monde universel qu'il n'y a plus « personne » à nommer.

3.2. Vers le Vide par la poésie

La poésie est symbole en acte sur un fond paradoxal d'absence d'images. Elle est par excellence le moyen terme de notre modernité après reconnaissance de l'évolution de la dynamique psychique selon Carl Gustav Jung.

Mais Jung a besoin du mot Dieu car il demeure un Occidental. Son dieu est issu de la représentation de maître Eckhart et surtout d'Angelus Silesius. Il féconde et s'inscrit totalement dans la psyché de l'homme à travers l'archétype du Soi et du processus d'individuation.

Le christianisme lui apparaît ainsi comme la phase la plus élaborée de l'évolution religieuse dans le monde. Il conduit à une nouvelle mystique qui réunit chez l'être humain singulier, à la fois l'extérieur et l'intérieur, le monde psychique et le monde naturel, tous deux malgré tout de l'ordre de l'inconnu fondamental.

Jung reconnaît néanmoins la valeur d'autres spiritualités, comme phases de l'évolution psychique, en particulier celles de l'Asie avec le taoïsme philosophique et alchimique et le bouddhisme zen

(par exemple Shunryu Suzuki). Mais il se refusera d'aller rencontrer le grand sage non-dualiste de l'Inde Ramana Maharshi (mort en 1950), en disant qu'il connaissait déjà ce qu'il allait lui raconter.

Le moi est réinventé chez Jung comme une nouvelle réalité psychique qui conjugue l'intérieur et l'extérieur. Il passe par une nécessaire reconnaissance à la fois corporelle et spirituelle pour la réalisation du divin en l'homme, déjà annoncée par Angelus Silesius. La libido-Dieu doit s'accomplir par une humanisation transformatrice du divin.

Le symbole n'est plus laissé de côté comme chez Krishnamurti ou pour la mystique de la Ténèbre (Pseudo Denys l'Aérophagite). Il devient nécessaire comme expression de l'âme reconquise.

Sous cet angle, la poésie conjugue la dualité unitive de cette dynamique psychique dans la réalisation de l'image symbolique la plus subtile et la plus intuitive.

Les mots qui élaborent l'image sont l'incarnation sémantique de la réalité extérieure et de la réalité intérieure, malgré la nature essentiellement inconnue de ces deux dimensions de l'être.

Contrairement au prestigieux psychologue suisse et à son imaginaire marqué par le christianisme, le mot Dieu ne me paraît pas aussi prégnant dans mon vocabulaire et dans la conception d'une spiritualité laïque.

Je lui préfère le terme de Réel-Monde.

Je me démarque ainsi de l'empreinte des religions du Livre. Je reconnais pourtant que notre psyché donne du sens au monde inconnaissable par des voies mystérieuses qui n'excluent pas le sens du sacré intra-mondain. Certains « flashes existentiels » comme je les nomme, le manifestent dans notre vécu lors de moments exceptionnels.

Le Réel-Monde pour moi est ce double inconnu qui fait disparaître le mot Dieu, sans nier comme sans reconnaître son existence, liée intrinsèquement à la croyance.

Cette nomination me paraît plus conforme à l'esprit occidental critique et scientifique, notamment avec les données actuelles de la physique quantique et des neurosciences.

Par rapport à l'extérieur, l'énergie matière est tout autant une question qu'une compréhension de sa nature.

Par rapport à l'intérieur, l'énergie psychique à dimension spirituelle ne peut être définie, ni même comprise comme une simple capacité purement cérébrale.

Pour l'être humain le Réel-Monde ne peut être envisagé que sous l'angle de l'agnosticisme et d'une approche en terme négatif : ni ceci, ni cela.

Des penseurs comme les mystiques rhénans (avec leur sens de la déité sous le mot Dieu), comme Baruch Spinoza (par sa fameuse affirmation « Deus sive natura »). Cornelius Castoriadis (avec son fondement de l'imaginaire magmatique lié au chaos-abîme-sans fond de la tradition de la Grèce

antique), comme Gilbert Durand (et de son triptyque de la constellation de l'imaginaire classé en héroïque, mystique et synthétique), de Gaston Bachelard (avec le sens de son imagination créatrice et poétique), de Karl Marx ou de Pierre Bourdieu (avec leur insistance de ne jamais oublier la base matérielle de la société dans l'élaboration du sens des choses et de la vie), de Stanislav Grof (avec sa classification clinique des matrices de l'imaginaire), mais aussi des poètes comme Rene Char, Yves Bonnefoy, Eugène Guillevic, Paul Eluard ou Christian Bobin, fécondent ma propre conception à côté de celles reconnues de Sigmund Freud et de Carl Gustav Jung.

Le Réel-Monde me semble être la nomination de tout ce qui est et devient sans cesse à tous niveaux et en toutes formes, nécessairement éphémères. Il relève de la non-dualité.

L'être poétique soutient cette représentation et la fait vivre dans le langage. Son besoin d'expression exige la reconnaissance d'un moi renouvelé qui n'est plus de l'ordre de l'ego traditionnel centré sur ses certitudes et enfermé/enfermant autrui dans sa violence symbolique. Il est plus de l'ordre de ce que j'appelle la « personne » : l'individu totalement inscrit et faisant partie du cours du monde de telle sorte qu'il n'y a plus personne à nommer.

L'acte symbolique et expressif du poète contemporain dans sa poésie, plongé dans le Vide mental et méditatif pour surgir sous forme expressive, manifeste le sens d'une Profondeur liée à l'inconnu du Réel-Monde qui féconde en permanence une Reliance entre tout ce qui vit et plus généralement entre tout ce qui est.

Chez l'être humain cette Reliance débouche nécessairement sur la Gravité, c'est-à-dire la responsabilité de la conscience humaine éclairée, dans toutes ses pensées, ses actions, ses réalisations matérielles ou symboliques.

Le poète tente dans ses images, ses rythmes, ses situations de parler de « Cela ».

Il est ce mystique contemporain qui a perdu ses ailes pour, enfin, devenir un être humain.

Florilège poétique et aphoristique

Inhabitée, l'âme devient un trou d'air pur que Dieu, dit-on, submerge comme un tsunami.

Le vide de l'âme aimante l'inconnaissable.

La plus belle âme est vide comme une poche remplie de diamants.

Quand l'inconnaissable fait son nid en silence, l'âme surgit dans la Ténèbre, mais il lui reste à en sortir.

L'âme qui a tout donné reçoit le vent du large.

La poésie du fond parle de l'âme transfigurée qui va de la nuit au jour.

L'âme de la nouvelle aube dissout les monstres dans la joie d'être.

Quand l'âme explose dans l'imaginable, elle devient réelle.

Ce qu'on appelle la sérénité est une âme qui n'a plus d'âme.

Dans la spiritualité laïque, le mot Dieu est ballon rouge quand le ciel s'estompe à l'horizon, dans l'œil du mystique.

3.3 3. Du Réel comme désir. Une croyance comme une autre

À André Comte-Sponville [1]

Et Cela devint clair dans la plus opaque des nuits, au cœur d'une raison qui dissout tous les fondements.

Le Réel est et nous englobe, mais nul ne le connaît jamais. Sans commencement ni fin, sans limite et au-delà du temps.

Impossible à symboliser et à comprendre, doté de tous les noms par la volonté farouche de l'homme désemparé.

Le Réel est amour et compassion. C'est comme cela que je le sens, mais aucune preuve a priori.

Blaise Pascal avait raison (et Krishnamurti plus encore) qui me troubla si fort à quinze ans. « le cœur à ses raisons que la raison ne connaît point. » L'amour émerge à la fin de la souffrance, au bout du désespoir raisonnable et affolant.

C'est dans le plus haut glacier que siège l'eau la plus pure. Elle court comme un feu de forêt dans les yeux des plus sages.

Le Réel par ce qu'il est nous fait vivre l'amour sans contraire, malgré la haine et l'égoïsme de chaque ombre existante.

La mort, cette inconnue, ouvre les portes du silence. Qui peut dire où sont les murs de notre maison intime ? Où va la mer à l'horizon du temps ?

Toute existence est acte et contemplation de l'acte. Toute valeur est flamme éteinte ; toute morale brouillard appesanti.

Nous n'irons plus au bois, le muguet n'a plus cours.

Mais son parfum ouvre nos sens jusqu'à la fin du monde humain.

L'amour est la senteur du Réel à jamais neuf.

Il est l'étoilé au fond de tout ce qui prend forme, pour le meilleur et pour le pire.

Toute croyance est métamorphose locale sous le joug de la vérité universelle.

L'homme qui naît au réel n'a plus personne à nommer.

[1] Auteur du «Traité du désespoir et de la béatitude»,(PUF, Quadrige, 2002, (1984), 707 pages), ouvrage-clé d'une intelligence philosophique remarquable, à partir duquel André Comte-Sponville a déployé toute son œuvre par la suite

3.4. Approche clinique de type apophatique : la spiritualité laïque n'est pas

- Une relation avec un dieu transcendant
- Une séparation entre corps, âme, esprit
- Un acte de foi
- Une participation à une communauté de croyants ou à une institution légitime
- Un attachement à un texte fondateur et à ses répercussions symboliques continuées par l'Histoire
- Une soumission à un prophète ancien ou moderne, ni à aucun individu prétendant parler en son nom
- Un amour ou une compassion soi-disant universelle, conçus mais non vécus concrètement en situation ici et maintenant.
- Une dénégarion de la naissance et de la mort de tout phénomène
- Un enfermement dans un agir ou un non-agir souverains

L'image possible et nécessairement insuffisante de la spiritualité laïque, est :

Une flamme manifeste et située, reconnue par une fumée perceptible qui se disperse, et qui reflète intrinsèquement le feu, totalement incompréhensible et non symbolisable.

Tout être est porteur de cette spiritualité laïque mais seuls les êtres humains peuvent l'énoncer d'une manière problématique et incertaine.

CHAPITRE 4

ESQUISSE D'UNE APPROCHE POÉTIQUE DE LA SPIRITUALITÉ LAÏQUE : LE CLAIR-JOYEUX

4.1. Le ciel, la terre et la Personne

Depuis 50 ans, je suis influencé par les sagesses chinoises.

Les deux premières sagesses en Chine sont le taoïsme et le confucianisme. Le bouddhisme Chan est venu plus tard.

Dans ces sagesses, s'articulent trois éléments essentiels. Le ciel, la terre et l'Homme.

Je reprends cette classification dans la présente réflexion.

Je ne prétends pas que ce que je vais dire représente vraiment la sagesse chinoise. C'est plutôt ma façon de la comprendre en fonction de mon insertion dans la culture française.

Ces éléments me parlent pour un équilibre radical du devenir humain.

- Le ciel

Le ciel n'est pas à comprendre avec la représentation idéalisée du christianisme. Le ciel ici, en fonction de la tradition chinoise, représente ce dans quoi toute vie est englobée.

Il pourrait être comparé au Kosmos des anciens Grecs.

Il signifie pour moi avant tout ce que je nomme le Réel-Monde. Je l'envisage sur le plan de l'imaginaire, comme une énergie fondamentale susceptible de se matérialiser tout en restant parfaitement d'une origine, d'une fin et d'une nature inconnues.

Je traduis actuellement cette conception par la formule d'Einstein à laquelle j'ajoute un point d'interrogation : $E=MC^2 ?$

Rien ne nous empêche de croire qu'un jour la vitesse de la lumière ne sera plus un absolu. Et surtout on sait maintenant avec la démonstration d'Alain Aspect du laboratoire d'Orsay, dans les années 80, que deux particules semblent être reliées quelle que soit leur distance. Reliées par quoi et comment ? Tout cela demeure un mystère.

Il nous concerne puisque nous en faisons partie. Nous sommes constitués dans notre corps et nos pensées par le ciel qui n'a ni commencement ni fin. Il est au-delà de l'espace et du temps. Il est surtout impossible à concevoir pour nous.

Nous pouvons ressentir par intuition que nous appartenons à ce Réel-Monde. Mais nous ne pouvons le nommer, toute nomination est restrictive et incomplète par rapport à sa profondeur.

Il agence notre vie individuelle et nos vie collectives. Il ne faut pas l'envisager comme une

substance mais plutôt comme un champ dynamique de relations. Création et disparition permanente de formes éphémères qui se donnent à voir pour un temps.

Il n'est pas l'expression d'un dieu créateur. Sa transcendance est intramondaine dans notre univers de sens. Elle surgit de notre recherche intérieure. Nous pouvons toujours par le langage tenter de l'exprimer. Le philosophe le souhaite par l'intermédiaire des concepts. Mais c'est sans doute par la méditation sans objet que nous approchons ce qu'on pourrait appeler sa nature. Ce type de méditation est la forme la plus subtile de ce qu'on appelle aujourd'hui la « pleine conscience ». Des auteurs comme Krishnamurti ou comme Eckhart Tolle expriment cette réalité. L'attention vigilante est l'exercice spirituel qui ouvre la possibilité de comprendre le ciel conçu de cette façon.

- la terre

C'est ce que nous avons sous nos pieds. Sans elle pas de stabilité. Notre espace-terre s'inscrit pour chacun dans un champ déterminé. Nous sommes de tel pays, de telle région, de telle ville, de telles quartier, voire de telle maison.

Sans elle, nous ne pouvons pas nous nommer. Notre identification passe par la reconnaissance de notre place sur la terre, et dans un premier temps sur un coin de terre.

Il nous faudra beaucoup de réflexion et de méditation pour nous dégager de ce territoire réduit. Certains, et ils sont nombreux, ne le pourront jamais et resteront des nationalistes, des défenseurs de pré-carré, des porte-drapeaux qui ne permettent pas la compréhension de l'être humain dans sa totalité.

Mais la Terre comme planète fait partie du ciel. Tout être humain un peu conscient le sait et s'interroge. La Terre fait partie du système solaire, qui lui-même fait partie de notre galaxie, qui elle-même fait partie de milliards de galaxies, le tout en mouvement permanent vers le Rien déjà là depuis toujours.

Assis sous notre pied, la terre nous dit quelque chose de l'infini que nous portons.

La Terre ainsi comprend le ciel et le ciel comprend la Terre.

Vivre sur Terre, c'est nécessairement penser le ciel. Penser le ciel, c'est nécessairement penser l'immanence terrestre.

- la personne

C'est le rôle de la personne de concevoir et de vivre cet entre-deux, entre le ciel et la Terre.

La personne n'est pas simplement l'individu enfermé dans son ipséité. La personne est l'être humain réalisé comme masque déconstruit.

Contrairement à la mythologie chrétienne, la personne n'est pas l'expression d'une création divine déchue et responsable. Elle est cet individu qui reconnaît sa place dans l'entre-deux.

Une place de liaison. Ni complètement le ciel, ni complètement la terre.

Mais sans la personne, ciel et terre n'auraient aucune consistance symbolique.

C'est la personne qui fait naître le ciel comme la terre à partir d'un imaginaire, pour le faire voir et entendre sur le plan symbolique.

Scientifique, philosophe, artiste et poète, expriment par leur langage spécifique, cette nécessité expressive.

La personne comme entre deux, est avant tout relation.

Elle est moins une substance qu'un flux.

Sous cet angle, la personne est cet individu inséré complètement dans le cours du monde de telle sorte que chez lui, il n'y a plus personne à nommer.

Pourtant, dans son regard du côté de la terre, la personne a le sens de la naissance et de la mort. Elle est portée par le tragique.

Du côté du ciel, elle a le sens de l'infini et de l'éternité.

La personne est ainsi à la fois champ de reliance et forme distinguée en tant qu'élément spécifique.

Elle n'échappe pas au désespoir de toutes destinées en voie de finitude, et, en même temps, à la béatitude de tout être qui s'immerge dans la totalité dynamique de l'univers.

La personne est cet être qui porte la mort à bout de bras et qui s'envole avec elle comme par l'effet d'une montgolfière.

4.2. Spiritualité laïque

Vivre, double voie sans chemin.

Inspirer, ou accueillir ce qui s'offre à nous.

Expirer, ou laissez-aller ce qui part de nous.

Mourir, ou plonger dans le Flux présent en nous depuis toujours, qui nous dissout et nous transforme, en ondes et en particules.

Naître ou, à chaque instant, en toute conscience, savoir sourire, est-ce l'Éveil ?

Réponse, l'instant d'après.

Le Clair-Joyeux

Ce n'est pas le plaisir du feu dans les broussailles

Ce n'est pas la rage de l'océan ouvert

Ni les hourras de la foule appesantie

Ce n'est pas la forêt avalée par la neige

Le ruisseau qui cherche sa voie vers l'horizon

La fauvette des roseaux au verso du soleil

La vipère qui se glisse entre l'eau et la pierre

Ce n'est pas la nuit plus épaisse qu'un marbre

Ni le jour plus fragile qu'un doigt de musicien

Ce n'est pas une jupe parfumée sur un lit de vertige

L'appareil qui clignote pour acheter Noël

Peut-être un rire d'enfant

Où zigzague l'innocence

Une main qui accueille l'espoir d'une autre main

Minuit qui enlace midi sans faire de bruit

Un mot changé en fleur au creux d'un parchemin

Oui le Clair-joyeux s'espace

Entre cristal et fumée

Entre parole et silence

Entre le plein et sa brisure

On le cherche où il n'est pas

On le trouve où il n'est plus

Il fourmille dans l'éphémère

Il vacille dans l'azuré

Il foudroie les livres saints

Il illumine tous les enfers

On tend l'oreille

On n'entend rien

On rabote toutes les prières

On ne sait pas ce qu'il raconte

Aux vieillards qui chantent encore

Allongés dans le mot fin

4.3 Du sacré, essai sur une notion souveraine

Dans son ouvrage publié en 2016, intitulé *La parole du silence*, (CERF, 156 p.), Michel Maffesoli revalorise le terme « sacré » que les sociologues ont laissé un peu de côté. Pour ma part, ayant fait de la notion de « sacré » un terme essentiel de mes trois imaginaires, en liaison avec les trois écoutes, dans mon livre sur *l'approche transversale* de 1997 (Anthropos, 357 p.), je ne peux qu'être en accord avec l'auteur pour redonner une puissance symbolique à cette dimension de l'existence humaine.

Aujourd'hui nous sommes certainement dans une conjecture favorable à la reconnaissance de l'existentialité sacrée dans la vie quotidienne. Avec son talent d'écrivain et son intelligence de sociologue essayiste, Michel Maffesoli prend à bras le corps la notion sacrée pour la mettre en pleine lumière. Pour lui, elle s'accompagne nécessairement d'un ensemble constitué de rituels divers et d'un processus d'initiation qui lui paraît essentiel. Ces rituels et cette initiation trouvent leur ligne de sens et d'actualité dans les nouvelles religiosités et la quotidienneté de ce qu'il appelle les « tribus » de notre temps. Il m'est difficile de le suivre totalement sur cette pente.

J'ai plutôt une réticence à parler d'initiation et je prends les rituels avec des pincettes. Je considère l'initiation ritualisée, instituant un ordre intangible doté de hiérarchie, comme une construction de l'esprit qui rassure leurs adeptes devant l'inévitable incompréhension de ce qui est. Le postulat de non-dualité auquel je me rattache ne reconnaît que très secondairement la nécessité de passer par des rituels et des initiations. Personnellement je n'ai rien contre, mais je n'ai rien pour non plus. Il me semble que la rencontre avec la plus haute spiritualité peut se passer de ces processus pourtant ancestraux. La mode médiatique d'aujourd'hui est friande de la création de rituels dérisoires et artificiels. L'initiation se joue maintenant dans la série télévisuelle *Kolantha*.

Je dois dire que la sagesse de Krishnamurti m'a profondément imprégné à ce sujet. Avec lui, je pense que cela nécessite des organisations du sacré, avec des agents institutionnalisées à cet égard, qui font dériver l'authentique recherche du sacré vers une lutte de pouvoir. Derrière l'initiation il y a toujours celui qui en sait plus et un rapport d'obéissance indiscutable. Ma conception de la *polis*, comme gouvernement de la cité, m'éloigne d'une telle reconnaissance. Je me rapprocherais plutôt du philosophe Jacques Rancière (dans « le maître ignorant ») et de la nécessaire équivalence des dignités et intelligences humaines. C'est du côté de Cornelius Castoriadis que je vais chercher des conceptions sur l'imaginaire instituant et sur un projet d'autonomie politique. C'est la raison pour laquelle la notion de maître spirituel, de gourou, a chez moi des effets négatifs. Dès que quelqu'un se prétend ou est reconnu comme un gourou, mon sens critique se met en marche. Je suis le contraire d'un dévot ou d'un disciple sur le plan spirituel.

C'est dans l'anthropologie de l'imaginaire de Gilbert Durand que je reconnais aussi la constellation structurée de l'imaginaire en trois axes : héroïque, mystique, et synthétique. Non que je mésestime le fait que certaines personnes aient atteint un niveau spirituel de haute valeur qui peut m'impressionner d'ailleurs. Le cours de la vie spirituelle est sans fin et toujours inachevé. Certains ont une expérience personnelle tout à fait remarquable. Néanmoins l'expérience spirituelle de l'autre ne peut en aucun cas me donner la clé de ma propre expérience. Tout se joue avec moi-même dans mon rapport au monde, aux autres et en fin de compte à l'incompréhensible réel. En d'autres termes j'accepte bien des maîtres intellectuels, je peux admirer certains maîtres spirituels, mais je n'en reconnais aucun pour m'indiquer mon propre chemin. Ce qui ne veut pas dire que je refuse l'interpellation à ce sujet. Tout questionnement nous fait avancer sur les sentiers de l'intérieur. D'ailleurs y a-t-il un chemin en vérité ? Plutôt découverte ou invention, qui sait ? d'un cours des choses dans lequel nous sommes immergés totalement sans le savoir. Cette immersion rend caduque les notions de temps et d'espace dans la vie spirituelle la plus profonde. Passé et futur se fondent dans un présent instantané. La mémoire, liée au passé, tisse l'ombre gardienne des souvenirs disparus pour ligaturer le présent et féconder un avenir illusoire. Je ne doute pas cependant que certains êtres, les chamanes, possèdent un don de clairvoyance, d'ubiquité, ou de prophétie.

Dernièrement l'excellente revue *Ultreia* dans son numéro de mai 2016 nous a offert un panorama des diverses voies de l'ésotérisme et des différents rituels d'initiation dont ceux des chamanes des peuples lointains. Mais l'ésotérisme est-il pour autant « la voie pour notre temps » comme l'indique le sous-titre de la revue ? A coup sûr Michel Maffesoli appréciera. J'ai plutôt d'importantes réserves à ce sujet. J'ai rarement vu des tenants de l'ésotérisme ouverts à l'aventure démocratique. Cela me fait réfléchir et douter. À moins que la démocratie fasse fausse route ? Mais la démocratie véritable

n'est en aucun cas assimilable au libéralisme économique que nous connaissons. Elle est encore à inventer, certainement pas dans une sphère élitiste et ésotérique calfeutrant et dissimulant le secret du pouvoir.

Revenons à la notion de sacré comme notion clé. Sur ce point mon accord avec Michel Maffesoli est évident. Pour moi l'invention d'une démocratie authentique passe par la reconnaissance de la complexité de l'être humain au sens où l'entend Edgar Morin. Je dirai à la fois *homo sapiens sapiens*, *homo demens* et *homo religiosus* (Mircea Eliade). L'être humain use et souvent abuse de ces trois inclinations dans son existence individuelle et collective qui se caractérise par une texture vivante entre trois pôles : libidinal, historique et symbolique.

La dimension sacrée est au centre de la question du sens c'est-à-dire d'une tridialogue mettant en œuvre ces trois pôles entre lesquels les processus naturel, existentiel et spirituel se développent. Le pôle libidinal, au sens jungien d'une libido plus ouverte que ce que nous propose Freud, valorise le corps vivant encore largement inconnu. Le pôle historique n'oublie pas le fait que nous construisons notre monde à coup d'institutions et d'organisations en liaison avec une base matérielle socio technique et économique. Le pôle symbolique, au sens fort du mot symbole, nous renvoie à notre place dans la nature et à notre ignorance du Réel non symbolisable, « voilé » comme dit le physicien quantique Bernard d'Espagnat ou le « Tiers Caché » de Basarab Nicolescu.

Un appel à connaître malgré tout inscrit au cœur de notre être, qui engendre l'ensemble de la création symbolique de l'être humain et de la culture historiquement située. Depuis Émile Durkheim le sacré se sépare du profane dans les sociétés modernes. C'est devenu un dogme des sciences anthroposociales. Dans les sociétés préindustrielles et encore plus dans les sociétés premières, le sacré faisait partie de l'ensemble des données de la vie en société. Tout semblait sacré. Mais certains actes, faits, lieux, objets, personnes, apparaissaient comme tabous. Il fallait s'en préserver par des rituels appropriés. Aujourd'hui tout se passe comme si le profane avait envahi tout le sacré. C'est le règne du « divin marché » comme l'énonce le philosophe Dany-Robert Dufour. En fait c'est la sacralité laïcisée qui s'est infiltrée dans la chose commune dominée par les lois du marché. Les pratiques et rituels magico-religieux sont courants, mais en coulisse, dans le monde du management. En Chine par contre, plus respectueux de la culture ancestrale, ils sont toujours efficaces. On déplacera un pilier central d'un carrefour d'autoroutes pour ne pas froisser le « dragon » du coin, comme à Shanghai. On interdira le survol d'avions au dessus des étudiants planchant sur un concours très valorisé par respect de l'esprit mandarin des Lettrés.

De la Sacralité, des rites et de la pensée chinoise

Si la pensée chinoise n'exclut pas l'utilisation de rituels, dans une dimension magique ou religieuses, elle n'en reste pas moins une pensée différente de celle de l'Occident.

En Occident, depuis Platon en particulier, la pensée s'est ouverte à la métaphysique avec un souci de l'ordre intellectuel. Elle a pris du même coup une orientation qui privilégie le mental au détriment du corps, l'idée à la place de l'expérience subjective. C'est la grande séparation entre le sujet et l'objet de l'observation, entre l'individu et le monde. Je suis personnellement rétif à tous les ésotérismes et hermétismes, notamment dans le rapport au sacré. Ce que nous nommons corps subtils dans la complexité de ce qui est à l'intérieur de la personne comme à l'extérieur, a conduit l'Occident à dégager la représentation mentale de quatre corps (physique, étherique, astral et hautement spirituel). De grands esprits se sont attelés à cette tâche à partir notamment des religions du livre. Des stades d'évolution, des parcours initiatique ont été proposés pour tenter de vivre pleinement ses différents corps subtils.

J'ai toujours préféré une simple église romane perdue dans la campagne aux grandes cathédrales byzantines de certaines cités, la pensée de Krishnamurti plutôt que la lourdeur rituelle de l'approche spirituelle du Tibet ou de la tradition catholique, le *Tractatus logico philosophicus* de Ludwig Wittgenstein à l'édifice massif de la pensée d'Emmanuel Kant ou de Hegel. Le rapport au sacré en Occident est enfermé dans les circonvolutions de l'abstraction intellectuelle. Les trois grands courants de la tradition chinoise, comme l'a remarqué le sinologue Cyrille Javary, le taoïsme, le confucianisme et plus tard le bouddhisme Chan, sont réunis, la plupart du temps, dans la mentalité chinoise contemporaine, pour donner du sens à la dimension sacrée de l'existence. La période maoïste n'a pas éliminé cet apport spirituel. Elle a su plutôt en jouer, par un processus de détours et non d'affrontements, excepté dans quelques moments de durcissements de l'histoire. C'est la vie concrète, animé par le souffle, qui constitue la véritable sacralité dans la pensée chinoise. Il n'y a pas de séparation entre le matériel et le spirituel. L'ensemble forme une totalité dynamique, toujours en mouvement et jamais stable, emporté au sein du grand vide ou tout se trouve. Dominique Cassays et Kewen le précisent très bien dans un article de la revue *3e Millénaire* du printemps 2016, consacrée aux corps subtils et aux énergies. Un humanisme débarrassé de vieilles idoles se trouve dans le noyau de la pensée chinoise.

Il se pourrait que la nécessaire prise en considération de l'Anthropocène et de son impact écologique, conduisent l'humanité vers une reconnaissance de plus en plus pertinente de la pensée chinoise. Pour moi la vie pleinement reconnue jusque dans sa création, son mystère même, s'ouvre sur une perspective d'action liée à des élucidations conscientes. Le sacré intramondain Pour que l'on puisse parler de sacré, il faut en principe accepter la séparation entre le Monde d'en haut

(transcendance) et le monde d'en bas (immanence). Toutes les religions se fondent sur ce dualisme radical.

Mais comment concevoir un sacré non inscrit dans la dualité ? C'est un sacré qui exprime un sens d'une spiritualité humaine et laïque.

Ce sacré n'est pas transcendant au sens d'une « descente » symbolique venue d'une entité surnaturelle, d'un Dieu créateur. Au contraire il s'agit d'un sacré qui monte et complètement à hauteur d'homme mais en cours d'élaboration et d'élucidation progressives. Il est intrinsèque au genre humain dans la mesure où l'humanité se distancie de mieux en mieux des innombrables idolâtries qui paralysent sa destinée. Un sacré qui ne se confond plus avec les religions mais les modifie en profondeur. Pleinement reconnu ce sacré universel sous-tend une claire conscience humaine de la valeur du vivant et de la nature en même temps que celle d'une finitude radicale à la fin des temps historiques. Il est en éco-spirituel. Il est transcendant dans l'immanence. On peut faire l'hypothèse qu'un tel sens du sacré éprouvé est le résultat d'une modification de la structure des circuits neuronaux du cerveau. Il va de pair avec une connaissance méditative sans objet, une véritable découverte d'une autre faculté de ressentir et d'interpréter le monde intérieur et extérieur par le cerveau humain au delà de la pensée conceptuelle. Il est de l'ordre d'une co-naissance avec le silence mental et son puits de jouvence. Il s'exprime essentiellement par la musique et la poésie. Il se donne à voir par les arts.

Tout le vivant devient sacré parce qu'il est reconnu comme tel. C'est le règne d'un véritable humanisme qui ne cherche plus à soumettre la nature mais qui la respecte comme faisant partie de lui-même. La fabrication d'objets les plus sophistiqués n'est plus confondue avec l'instauration de nouvelles idolâtries. La voiture, la fusée, les gadgets numériques, mais aussi les activités du sport professionnel ou des jeux d'argent sont laissés à leur place dérisoire. Les vertus de sagesse ancestrales dont redécouvertes dans leur sève complètement humaine.

Ainsi le Christ devient-il vraiment philosophe comme pourrait le penser Frederic Lenoir dans cette spiritualité laïque. André Comte-Sponville peut alors sans hésitation rester un athée « fidèle » (aux valeurs universalisables des sagesse du monde) sans contradiction.

CHAPITRE 5

INTERROGATION EN COURS DE ROUTE

En 2010 un journaliste Jocelin Morisson, de la revue Nexus, m'a demandé un entretien sur la question de la spiritualité laïque. Le texte a paru dans le n°71 en novembre-décembre 2010 avec des illustrations (p.23 à 27)..

Qu'est-ce que la spiritualité laïque pour vous ?

Le concept de spiritualité laïque est récent et sa définition reste en débat à l'heure actuelle. Il a été popularisé par André Comte-Sponville mais les bouddhistes comme le dalaï lama ou Matthieu Ricard s'y réfèrent également. C'est un concept de notre temps et que je partage à condition de le préciser. En effet, pourquoi ne dirait-on pas simplement « sagesse » ? Le mot « spiritualité » et le mot « laïque » ne vont pas très bien ensemble a priori. Derrière le mot « spiritualité » il y a le mot « esprit » et derrière esprit il y a la philosophie, en particulier les philosophies monothéistes. Cela nous renvoie immédiatement à l'image du Dieu judéo-chrétien et nous enferme alors quelque peu dans une sphère culturelle, un ensemble symbolique qui est représenté par l'Occident. C'est l'un des problèmes de ce concept, mais en même temps on dit « laïque » car même en Occident on ne peut pas laisser de côté cette dimension spirituelle de la personne. Il y a comme un appel, quelque chose qui nous traverse et qui nous interroge sans cesse, en particulier à la lumière des événements que nous avons connus au XXe siècle. Cela nous oblige à réfléchir, notamment ceux qui ne sont pas inscrits d'emblée dans un champ symbolique religieux. C'est avant tout à ceux-là que la question de la spiritualité laïque se pose. On le voit bien chez André Comte-Sponville qui dit : pourquoi seuls les croyants (en Dieu) pourraient connaître des dimensions spirituelles, expérientielles ?

Mais André Comte-Sponville ou Luc Ferry récusent la notion de transcendance, ils se situent dans l'athéisme et sur le seul terrain de la philosophie. En quelque sorte, le sacré ne leur parle pas.

Oui et non, le sacré ne leur parle pas s'il se réfère à une transcendance, au sens d'un Dieu transcendant qui serait extérieur à l'humain. Mais Comte-Sponville dit que le sacré lui parle en tant qu'expérience personnelle lorsqu'il est dans un certain état contemplatif. Il se situe en philosophe et arrive à la conclusion que sa seule croyance - et il assume ce terme - c'est de ne pas croire en Dieu. Donc il admet qu'être athée c'est avoir une croyance au même titre que le croyant en Dieu. Son argumentation ne se nourrit pas seulement des philosophies du Livre mais il a eu besoin d'aller voir

du côté des sages hindoues et chinoises. Il interroge aussi les mystiques Rhénans comme Maître Eckhart. Mais il s'en tient au niveau du raisonnement philosophique et dit : je ne peux pas aller plus loin et en fin de compte je ne crois pas en Dieu, tout en laissant la question ouverte sur le fond.

De ce point de vue, on peut le rapprocher de Jung.

C'est la différence entre un athée et un agnostique, qui dit « je ne sais pas », car il est dans une sorte d'impossibilité de choix. Jung est très intéressant car il est plutôt sur la base de l'agnosticisme, en s'en tenant à la psychologie. En tant que psychologue, il va aller très loin dans sa recherche, au niveau de l'inconscient, et en dépassant ce qui est de l'ordre du refoulement sexuel. Il a forgé un concept de libido qu'il appelle « libido-Dieu » et qui peut avoir affaire avec des dimensions transcendantes, mais il n'ira pas jusqu'au point de dire « je crois ». A la fin de sa vie, un journaliste anglais lui a posé la question « croyez-vous en Dieu ? ». Après avoir réfléchi, il a répondu : « je n'ai pas besoin de croire, je sais ». Ainsi, ces deux démarches peuvent se revendiquer d'une spiritualité laïque. Laïc signifiant essentiellement que l'on prend des distance à l'égard de l'institué religieux, quel qu'il soit. Ce n'est plus la voie royale, alors que c'est le cas pour le croyant d'une des grandes religions. Je fais personnellement la distinction entre le sacré institué et le sacré radical. Le premier passe par les systèmes religieux, qui sont des systèmes symboliques construits par l'homme, avec ses règles, ses rituels, ses paroles dites sacrées, ses écrits de référence, etc. Le philosophe, pour sa part, doute de ces croyances et s'en dégage, mais il ne peut pas se dégager de ce qu'il vit, des expériences personnelles qu'il peut connaître, et qui éventuellement le troublent, l'interrogent. Cela le conduit à ce que j'appelle la question du sacré radical. Sacré au sens de quelque chose qui échappe à notre entendement et pourtant que l'on perçoit, quelque chose dont on ne peut pas faire la preuve, mais dont on peut faire l'épreuve. Sans d'ailleurs pouvoir nécessairement le nommer. C'est de l'ordre de l'indicible, de l'inconnaissable, du « nuage d'Inconnaissance » comme on a dit dans une certaine mystique chrétienne, qui reste à la fois présent et sur lequel on ne peut pas argumenter.

La Spiritualité laïque n'est-elle pas simplement la « religion naturelle » revisitée par le New Âge ? N'y a-t-il pas le risque de « picorer » sans s'engager véritablement dans une démarche spirituelle ?

Oui, c'est un risque qui a existé dans les années 1970 quand tout le mouvement du potentiel humain s'est développé puis est devenu le « new age », mais je pense qu'on n'en est plus là. Personnellement je n'ai jamais discrédité le « new age ». C'est un phénomène de notre temps qui dit quelque chose de la crise du spirituel, et qui correspond à une recherche. Naturellement, il y a des farfelus, mais il y en a aussi dans toutes les religions, y compris les religions du Livre. Le phénomène du « new âge » est lié à une quête, un appel de quelque chose que l'on cherche aussi à travers une spiritualité laïque, mais la différence est que dans la spiritualité laïque on garde

fondamentalement un esprit critique, qui est parfois absent dans le « new age ». On reste un philosophe mais qui ne refuse pas d'avoir des expériences personnelles qui l'interrogent profondément. Un philosophe qui refuse que tout cela puisse s'expliquer par quelque chose qui nous ramène à une dimension religieuse instituée.

Ce philosophe rejette alors la notion de révélation ?

Sans doute, et c'est d'ailleurs la question que posait Jung. Il disait qu'il s'arrêtait à un certain niveau, à travers l'étude des archétypes, de l'inconscient collectif, et d'une logique processuelle vers le soi - l'individuation - le soi étant sans doute confondu avec la libido-Dieu. Ainsi, il restait un psychologue qui examine le processus même, le déroulement, mais il n'allait pas au-delà car c'était le domaine du théologique, de la métaphysique. Il disait que pour aller à ce stade il fallait avoir la foi, ou selon ses mots : « la grâce ». Or, il affirmait que lui-même ne l'avait pas et donc qu'il ne pouvait se prononcer qu'en psychologue. C'est d'ailleurs méconnaître Jung que de parler de lui comme d'un psychologue religieux. C'est un psychologue, mais qui ne refuse pas d'aborder ces questions qui sont éminemment subtiles, difficiles et complexes, que sont les questions de la vie de l'esprit.

En quoi est-ce que Krishnamurti est-il lui aussi une référence forte de la spiritualité laïque ?

Essentiellement parce qu'il parle de la vie, de ce qu'on vit et pense dans l'existence quotidienne. Il parle de la pensée, qui n'est pas simplement composée des concepts et des idées, mais aussi des images, des projections que l'on peut avoir sur le monde et qui révèlent fondamentalement des peurs sous-jacentes. D'où la dimension de réassurance dont on a toujours besoin et qui conduit à l'élaboration d'institutions, religieuses en particulier, d'autorités spirituelles, etc., et dans lesquelles on s'enferme. Au départ il est de culture brahmanique (hindoue) mais il a été « pris » par le mouvement théosophique et conduit avec son frère en Angleterre. De là sa culture occidentale et son goût pour l'esthétique. Mais il a dépassé tout cela dans les années 1920, notamment après la mort de son frère en 1925 puis en 1929 quand il a cassé l'Ordre de l'Etoile (d'Orient). Le mouvement théosophique attendait une figure, ou plutôt une « silhouette » spirituelle. Ils ont trouvé chez lui cette silhouette et il s'agissait alors de lui inculquer leur représentation du monde, qui était une forme de syncrétisme religieux. Dès lors qu'il s'est affranchi de tout cela, il est véritablement devenu Krishnamurti, c'est-à-dire cet être qui a fait l'expérience de l'« otherness » (« autreté »), que certains ont assimilé à un éveil de la « Kundalini ». Il a vécu quelque chose d'énergétique très puissant, lié aussi à une grande souffrance, et qu'il appelait le processus. Au début il s'est évanoui plusieurs fois, mais il reconnaissait en cela quelque chose de naturel pour lui. C'est une forme d'éveil subit, que l'on retrouve aussi dans le Zen. Son travail ensuite est de nature « apophatique » ,

assez proche de Maître Eckhart d'ailleurs. Il part de ce qui est et il va « évider » ce qui semble plein en montrant que lorsqu'on parle d'amour on parle en fait de jalousie, de possession, etc. Ainsi il ne dit pas ce qu'est l'amour, mais il creuse ce que l'on dit de ce que l'on vit, la croyance en Dieu, etc., à travers un dialogue avec l'autre. Krishnamurti ne demande pas qu'on le croie mais qu'on fasse l'expérience soi-même de la façon dont on pense le monde, dont on projette... pour arriver à ce point d'être où tout cela s'évanouit dans le silence intérieur, la méditation, ou ce qu'il appelle l'attention vigilante.

Dans le cadre d'une démarche spirituelle, la raison doit le céder à un certain moment à l'approche intérieure, subjective. C'est le cas dans le bouddhisme et cela explique peut-être son succès auprès des Occidentaux, même si c'est un bouddhisme parfois un peu édulcoré... Qu'en pensez-vous ?

Nous vivons en Occident une crise de la spiritualité et chacun se raccroche à ce qu'il peut. Le bouddhisme tibétain est éminemment subtil mais aussi très ritualisé. Il n'est pas facile pour un Occidental de s'y plonger. Paradoxalement, c'est peut-être plus facile pour des personnes qui ont été de fervents catholiques, très imprégnés de rituels, etc. D'ailleurs le dalaï lama ne s'y trompe pas et n'invite pas du tout les Occidentaux à se « convertir » au bouddhisme tibétain. Il conseille au contraire de pratiquer préférentiellement la spiritualité liée à sa culture. Cela dit je pense que si le bouddhisme tibétain a eu un tel succès en Occident c'est en grande partie parce que le dalaï lama est parti en exil en 1950. Et si le gouvernement chinois n'avait pas exercé cette violence à l'encontre des Tibétains, je pense que leur culture serait restée cachée. Le dalaï lama est devenu un symbole pour la notion occidentale de « droits de l'homme », et on a alors commencé à s'intéresser à la spiritualité tibétaine. Des maîtres tibétains sont venus en Europe et le bouddhisme tibétain a commencé à se répandre en Occident, en concurrence avec le bouddhisme zen.

Oui, Taisen Deshimaru était aussi une figure importante et il y avait de façon générale cet appel de l'expérience intérieure, de la méditation.

En effet, mais la tradition de la contemplation dans le judéo-christianisme s'en approche beaucoup, notamment de la méditation silencieuse ou « silencieuse » selon la formule de Nicolas Go (propre au sage accompli). Le philosophe a besoin de silence et il développe une forme de méditation silencieuse, c'est-à-dire une réflexion, tandis que le sage laisse le vide s'installer.

La spiritualité laïque peut-elle se développer et est-elle la solution à l'impossibilité des religions de s'accorder entre elles ?

Cela ne se fera pas facilement, mais c'est une tendance profonde. Il y a un réseau de gens qui pensent différemment, que l'on peut appeler des *créatifs culturels*, et qui agissent autrement dans leur vie quotidienne. Ils développent une poésie dans leur vie qui n'est plus celle instituée par les

religions, la science ou autre chose. C'est un mouvement fort, et souterrain à l'heure actuelle. Mais le pouvoir du religieux au sens institué est très puissant, et le sacré institué n'est pas immobile ; il cherche à s'adapter, il réagit, etc. Donc les religions peuvent évoluer, mais lentement, et le réseau de la spiritualité laïque évolue beaucoup plus vite, parfois trop vite, avec des dérives mais c'est inéluctable. On ne peut pas gommer ce mouvement. Peut-être faudra-t-il tout le XXI^e siècle pour que quelque chose se mette en place à un niveau plus collectif.

CHAPITRE 6

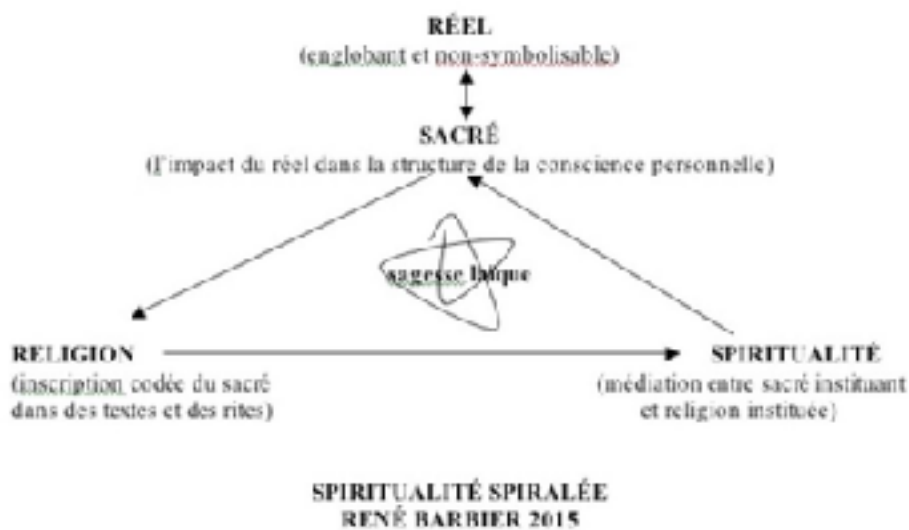
UNE SAGESSE LAÏQUE ET UNE SPIRITUALITÉ SPIRALÉE

Maintenant le but est d'énoncer ce que j'entends par une spiritualité spiralée qui est constitutive à mon avis d'une sagesse laïque contemporaine.

Il fait suite à une première vidéo où je parlais de six auteurs contemporains importants à propos d'une sagesse laïque (<http://youtu.be/0wGNDnUhogc>)

Schéma du processus

..



Première réflexion sur les rapports entre une spiritualité contemporaine aboutissant à une sagesse laïque et l'éducation au sens d'une expérience personnelle radicale.

6.1. Du réel

Commençons par le réel qui constitue tout ce qui est.

Pour moi, ce réel est de l'ordre du non symbolisable. Cela est dû à notre constitution physique et à la structure de notre cerveau que nous connaissons à peine.

Il se peut que certains êtres humains soient capables par une méditation approfondie et silencieuse d'appréhender ce réel avec une certaine pertinence. Je laisse la porte ouverte sur ce point. Basarab Nicolescu nous propose une élaboration théorique directement liée à sa haute formation scientifique

en physique quantique et parle de « Tiers Caché ». Jiddu Krishnamurti parle d'Otherness à partir d'une expérience intérieure de haute intensité spirituelle dans les années 1920. [1]

Dans l'ensemble, je préfère reconnaître que la théologie dite apophatique qui opère par négativités successives, me paraît la plus appropriée pour avancer vers ce réel dont nous sommes faits et que certains appellent Dieu, d'autres la Vie, Le Monde, la Nature. On sait que Baruch Spinoza assimile Dieu et la nature dans le troisième genre de connaissance. C'est par une raison intuitive chez lui que cette nature peut-être connue. Je m'en tiens à une attitude certainement assez proche du « Cosmos » de Michel Onfray et d'une ontologie matérialiste athée. [2] Mais je suis très sensible à une dimension agnostique d'interprétation de ce qui est. La raison nous rend matérialiste et athée. La poésie et l'art provoquent sans cesse des brèches dans notre certitude. L'éveil spirituel spontané quand il s'accomplit constitue une brèche radicale du sujet qui métamorphose la structuration de notre interprétation du réel.

C'est la confrontation à ce réel qui a conduit les êtres humains à proposer des solutions pour calmer leur angoisse d'être, apparue dès la prime-enfance. [3]

Lorsque je veux sortir des eaux de l'apophase et apparaître plus cataphate, je parle de Profondeur que je fais suivre de Reliance et de Gravité. Sur le plan phénoménal, nous trouvons le réel, le cosmos, la nature, le vivant et l'imaginaire/symbolique humain.

Pour ma part, le Réel, c'est le « tout-autre » ou le non-savoir radical. Le Cosmos correspond à l'englobant matériel et ce que l'on croit savoir de lui. La Nature est la manifestation du Cosmos en tant que Terre et sur la Terre. Le Vivant (minéral, végétal, animal (humain) son émergence humaine sur cette planète et l'Imaginaire/Symbolique sa caractéristique fondamentale d'imagination active aux prises avec les éléments du terrestre et du cosmique.

6.2. Le sacré

Le sens du sacré est certainement celui qui est généré par une conscience relative du réel. Pour Mircea Eliade, le sacré n'est pas un moment dans l'évolution de la psyché, mais une donnée fondamentale de sa structure. Qui peut savoir ? De fait, le sacré fait partie de notre horizon existentiel, selon des modes différents et selon les cultures et l'histoire.

La poésie est sans doute un reflet de ce sens du sacré, même pour les poètes les plus matérialistes, comme Eugène Guillevic par exemple, dans son recueil Terraqué. (Gallimard)

Le sacré est le sens existentiel, appréhendé à travers nos cinq sens au moins, de ce Réel vers lequel nous tendons à l'intérieur de nous-mêmes, en tant que nous sommes aussi ce Réel qui appelle notre accomplissement.

Sous cet angle, le sacré manifeste l'énergie fondamentale de notre puissance d'exister dans la nature, avec les autres et avec nous-mêmes.

La distinction entre sacré et profane, relève d'une classification de la science anthropologique.

Elle est liée à l'essor des civilisations. Plus on remonte dans le passé et plus cette distinction se réduit à une portion congrue. Il se peut que dans des temps préhistoriques, tout était sacré et le profane était inconnu. Inversement dans les sociétés contemporaines, le profane semble recouvrir tout le sacré. Ce profane contemporain est essentiellement constitué par un matérialisme économique et libéral, animé, semble-t-il, par une pulsion de mort et travesti par une diversité superficielle et insignifiante. Mais peut-être est-ce une évaluation trop rapide, comme le pense un philosophe comme Luc Ferry.

6.3. La religion

Les diverses religions constituent, de par le monde, et dans l'histoire, la manifestation organisationnelle du sacré. Porté par l'expérience mystique, ce sacré s'est axé, peu à peu, autour de l'institution d'un Dieu unique et créateur. Il a donné lieu à une interprétation écrite dans les religions du Livre (la Bible, l'Évangile, le Coran), et des exégèses, des gloses, à n'en plus finir, qui définissent des scissions et des barbaries.

Mais en Asie, notamment en Chine, il en a été tout autrement, par le biais du taoïsme, du confucianisme, et du bouddhisme chinois. Ici pas de Dieu créateur, néanmoins existence d'un sacré intramondain évident à partir du Tao (Dao) englobant dont personne ne peut parler mais qui se laisse appréhender par des « souffles », des énergies qui sillonnent le corps humain.

Les religions du Livre, et principalement la religion chrétienne, à partir du IV^e siècle, qui a institué une Église, avec ses spécialistes du sacré intermédiaires que sont les prêtres, avec un principe d'imitation de la vie exemplaire de Jésus et d'un principe d'obéissance aux textes sacrés de référence et au chef de l'Église. Le même principe d'obéissance anime le monde musulman, dans l'Islam salafiste, à partir du texte coranique, comme le propose l'interprétation du poète Adonis. [4] Le champ symbolique de cette église n'a pu perdurer que par le relais dans la vie quotidienne de la politique, de la science, et de l'art. Toutes les représentations du monde et leurs interprétations ont

été impactées par ce champ symbolique, comme le montre, parfois sévèrement, Michel Onfray dans son livre *Cosmos*.

On ne peut guère comprendre la nature de l'institution religieuse sans faire référence à ce qu'est une institution. C'est le philosophe Cornelius Castoriadis qui a le mieux clarifié la notion de l'institution dans son livre majeur de 1975 sur *L'institution imaginaire de la société*, (Seuil).

Pour Castoriadis, l'institution est un réseau symbolique, socialement sanctionné, qui comprend en proportions est en relations variables, une composante fonctionnelle est une composante imaginaire. Toute institution articule ces deux dimensions à la fois fonctionnelle et imaginaire. L'organisation donne vie à l'institution en encadrant la puissance instituante de cette dernière. Ce faisant, l'organisation ne cesse de produire de l'ordre établi, de l'institué, fût-elle considérée comme révolutionnaire au départ.

L'organisation est l'élément le plus important du codage du sacré dans l'institution. La part inimaginable du sacré liée, intrinsèquement, à la nature du réel non symbolisable, est réduite à la portion congrue et surtout repérable, sur laquelle on peut agir d'une manière fonctionnelle. Pour l'agent de l'organisation, il s'agit toujours « d'en faire » plus (ou d'enfer) comme je l'ai analysé dans un texte du « Journal des chercheurs ».

C'est la raison pour laquelle un sage comme Krishnamurti s'est toujours refusé à instituer toute organisation du sacré et qu'il a demandé, dès son décès à Ojaï, en Californie en 1986, que son corps soit immédiatement incinéré et ses cendres réparties en trois endroits et pays différents. Il pouvait ainsi espérer que ses « disciples » qu'il a toujours refusés, ne viendraient pas réaliser des rituels sur sa tombe.

Avec la religion, le sacré instituant qui était directement lié au réel non symbolisable, est devenu un sacré institué, repérable, porteurs d'une violence symbolique intrinsèque et de contraintes physiques secondaires et dévastatrices.

On peut penser avec Marcel Gauchet que le christianisme est, néanmoins, la religion de la sortie de la religion. C'est la fin d'un cycle qui conduit à la remise en cause de la religion et de la spiritualité.

Que nous dit Marcel Gauchet, face à la montée paradoxale de tous les fanatismes religieux ?

L'évolution de l'emprise de la religion a changé avec la transformation de l'imaginaire social dans les sociétés modernes et ce n'est pas une simple sécularisation du sacré. La « sortie de la religion » provient de l'accomplissement de l'histoire du christianisme parce que sa virtualisation était inscrite dans sa structure.

Il y a une singularité chrétienne : l'événement christique de l'incarnation, le Christ comme « Messie à l'envers ». La figure du Messie comme conquérant envoyé par Dieu pour réunir les hommes se

transforme avec Jésus (l'homme-Dieu) comme une figure sans pouvoir qui souligne ici-bas, absolument, la dissociation entre le visible et l'invisible : « il vient signifier la double extériorité de Dieu par rapport au monde et de l'homme par rapport à la création » (Marcel Gauchet) [5]

C'est le contexte historique de la fin de l'empire romain et du début du XIe siècle qui a permis au christianisme d'être la seule religion à avoir des dispositions spécifiques pour pouvoir sortir de la religion, ce qui n'a pu se passer à Byzance par exemple.

Dans le christianisme Dieu s'absente du monde en la personne du Christ et laisse place virtuellement à l'action intramondaine sur le mode de la science, de la technique ou de la politique, qui vont jouer nécessairement leur jeu déstructurant. Le judaïsme par contre, dans le même cas, demeure apolitique et se réfugie dans son identité orthopraxique à usage interne. Le christianisme inaugure ainsi une interrogation sur ce que le Christ a vraiment voulu dire et sur le sens de sa venue parmi les hommes. Il prête le flanc à la critique et à sa déconstruction philosophique. Cette sortie de la religion est une transmutation de la religion en autre chose que la religion. Les êtres humains, en effet, ne suppriment pas en leur être l'*homo religiosus* propre au sacré. Mais coupés des institutions traditionnelles religieuses « ils sont travaillés par une inquiétude profonde qui cherche son nom » (p.114). Cela se traduit par une nouvelle relation à soi-même, à son intériorité expérientielle.

Cette dernière va chercher tous azimuts des points de repère, dans les spiritualités orientales comme le bouddhisme, sans s'apercevoir le plus souvent du contre-sens de cette recherche. Il ne s'agit pas dans cette spiritualité de renforcer l'intériorité spirituelle propre au « développement personnel » mais de la dépasser dans une connaissance transpersonnelle.

Le désir de connaître s'ouvre à la confrontation à l'inconnu problématique. Il devient une sorte d'expérience métaphysique dans la recherche scientifique, entre la poésie et l'être-en-soi et en devenir comme on peut l'interpréter dans les multiples exposés actuels d'astrophysiciens.

6.4. La spiritualité

La spiritualité, dans la religion du livre, est emprisonnée dans une représentation du sacré et, de ce fait, du réel. La religion est devenue le codage de la spiritualité instituée. Elle a manifesté sa grandeur dans les temps anciens, par un récit mythique porté par des bouches innombrables.

Ce grand récit qui a fait des petits, même parfois a contrario comme dans la science, a subi au cours du XXe siècle l'impact de la chute des grands récits déconstruits par les philosophes contemporains, au grand désarroi de penseurs conservateurs comme Alain Finkielkraut.

L'être humain s'est retrouvé sans repères tangibles. Il est parti vers sa solitude radicale sans bouée de sauvetage. Sa responsabilité à agir dans le monde est devenue totale et culpabilisante pour lui-même. Écrasé, il ressent profondément la « fatigue d'être soi » (Alain Ehrenberg) [6].

La compensation matérielle, liée au « Divin Marché » (Dany-Robert Dufour) [7], ne le conduit souvent qu'à la folie, au suicide, ou aux dérivatifs (drogues, délinquance).

Il y a ainsi une logique qui va du réel au spirituel, en passant par le sacré et les religions.

Mais si le réel dont nous sommes faits, bien qu'inconnu et sans doute inconnaissable, demeure ce qui est et ce que nous sommes, il est aussi la source instituante et révolutionnaire. L'essor même de toute création imprévisible.

Le véritable artiste ressent dans son for intérieur cette dynamique instituante du réel et le manifeste dans sa propre création. En cela, l'artiste est toujours à la fois marginal dans le monde et bouleversant par rapport à l'ordre établi. Cela ne l'empêche pas d'être aux prises des contraintes socio-économiques et de l'imaginaire social de son époque. Certains s'y laissent prendre et perdent leurs relations directes et intuitives avec le sacré instituant. Leur spiritualité fond comme neige au soleil. L'inventivité de l'artiste devient une instrumentation de l'imaginaire social. C'est peut-être en grande partie le cas de l'art contemporain dont la facticité s'affiche d'une manière outrancière tous les jours.

Sur ce plan, je ne suis pas tout à fait la conclusion de Michel Onfray en ce qui concerne le Land Art. Certes, il s'agit sans doute d'une réintroduction de la nature dans l'œuvre artistique, mais passée au crible du spectaculaire majestueux propre à notre époque de gigantisme.

On a vu précédemment que la religion, comme institution comportait à la fois une dimension instituée relativement rigide et une dimension cachée mais travaillant en termes négatifs les forces de l'institué.

Dans son codage du sacré, la religion conserve toujours un résidu inassimilable.

Ce sera, justement son rapport au spirituel qui nous oblige à reconnaître l'impact de ce résidu.

Le spirituel véritable est l'impact de ce résidu lié au sacré, toujours présent dans la religion. Le spirituel est relié au sacré qui lui donne sa force de contestation radicale.

Il énérgétise tout ce qui vise à l'immobilisme, à l'ordre cimenté dans le symbolique.

Mais en même temps il tient compte de l'organisationnel de la religion, donc de l'institué. Il fonctionne comme une médiation-défi par rapport à la religion.

Médiation entre l'institution et l'instituant dans la religion, mais défi par la force bouleversante de l'instituant liée au sacré qui l'anime en permanence. Le prêtre, comme agent de l'institution religieuse, est garant de l'institué, mais parfois en lui-même, comme mystique, est porté par autre

chose, autrement.

Lorsque l'on entend un prêtre parler en chaire, on sait immédiatement quelle est sa propension vers l'institué ou l'instituant. Celui qui est plus enclin au spirituel radical ouvre sa parole à la métaphore plus qu'à l'allégorie. Il accepte le flou et l'incertitude, il refuse l'assignable. Il engendre un flux d'énergie qui comprend des imprécisions, voire des erreurs factuelles, mais qui entraîne ses auditeurs vers un océan de sens.

On pourrait en dire autant du philosophe qui s'arrime au poétique au détriment du prosaïque.

Les érudits lui feront griefs de cette attitude. Les grammairiens s'en offusqueront. Mais l'être sensible qui l'écoute sera certainement plus près grâce à lui du sacré, et du même coup de ce réel insondable et non symbolisable.

Le spirituel est ainsi de l'ordre du vacillement. Par un certain côté, il tombe dans l'ornière de la reproduction. Par un autre, il suscite la métamorphose. Si la résistance de la religion est importante, elle pliera le spirituel à l'ordre établi. Dans le cas contraire, l'influence bouleversante du spirituel entraînera une déstructuration possible du religieux.

On peut penser que la sortie de la religion et sa laïcisation, apparaît comme la porte ouverte à une nouvelle influence du spirituel que masquent encore les rigidités des fanatismes univoques.

Sous cet angle, le spirituel vient, en permanence, donner du souffle au sacré.

Ainsi le spirituel approche toujours un peu plus de ce mystère du réel. Il s'éloigne du religieux mais s'ouvre de mieux en mieux au sacré. Ce dernier prend de plus en plus des formes diverses et inconnues. La culture et l'imaginaire social de l'époque y jouent leur rôle structurant, mais toujours insatisfaisant.

Le sacré s'engouffre dans les interstices et les recoins ombreux du social. Les sociologues y perdent leur latin et ne trouvent plus des mots pour énoncer les données de la métamorphose.

Le Réel s'ébroue un peu plus et s'ébruite dans un sacré renouvelé qui foment de nouvelles formes religieuses et de nouvelles croyances. Un nouveau cycle de changement est ainsi créé dans un processus en spirale car les nouveaux paliers sacré, religion, spirituel sont à la fois semblables et singuliers. Ils enrichissent notre compréhension du Réel sans pour autant le définir et le réduire.

Toute la question à l'heure actuelle revient à savoir si nous allons pouvoir poursuivre la direction de la spirale en retrouvant un sacré modernisé mais véritable.

D'une certaine façon, la sortie de la religion et l'émergence d'un sujet autonome dégagé des hétéronomies emprisonnantes, peuvent être facilitantes. À condition de retrouver le sens d'un dépassement du sujet et son incorporation dans l'ordre du cosmos.

Dans ce cas un réenchantement du monde peut apparaître avec une nouvelle expression du sacré et alimenter un nouveau cycle de la spirale.

6.5. La sagesse laïque

Je propose de parler de « sagesse laïque » comme aboutissement de ce parcours d'une spiritualité spiralée.

Car il s'agit bien d'une « spirale ». Parti de l'approche du réel comme inconnaissable mais néanmoins questionnant, le sacré émerge dans la conscience humaine et se transforme en religions instituées toujours en proie à un toujours plus de normes et d'interdits. Mais une spiritualité omniprésente toujours liée au sacré instituant, travaille la religion d'une façon dialectique en provoquant sans cesse de l'instituant. L'inverse étant également un fait. D'autant que la mondialisation nous conduit vers une interférence des visions du monde et de leurs champs symboliques.

La spiritualité dynamique de plus en plus personnalisée, qui en découle prend ses distances avec la religion plus ou moins paralysante ou sclérosante sur le plan critique, et s'ouvre à un sacré retrouvé comme expression d'une ontologie cosmoanthropologique.

Le parcours peut alors continuer avec son incertitude et ses aléas inconnus. De nouvelles religions naîtront, une nouvelle spiritualité s'élaborera, un sens du sacré s'approfondira sous l'égide d'un Réel qui restera radicalement un non-savoir. Mais à chaque nouveau palier, la position ne sera pas la même, à la fois tout-autre et apparemment semblable. Le sacré, la religion et la spiritualité à venir nous sont inconnus. Il se peut même que les recherches scientifiques sur le génome humain modifient complètement « l'homo religiosus » qui nous fonde dans notre rapport au Réel. Le « cyborg » post-humaniste serait-il encore un « humain » de ce type ?

La sagesse laïque synthétise dans une dynamique spirale et processuelle les notions qui ont été approchées précédemment : le réel, le sacré, la religion et la spiritualité.

Le Réel n'est pas considéré, contrairement à Hegel, comme complètement rationnel. Il n'est pas non plus irrationnel, il est non rationnel. Cela veut dire que le cerveau humain qui fait intégralement partie du réel, ne peut pas comprendre et même nommer ce réel avec pertinence.

La sagesse évolue donc dans cette univers de la compréhension humaine nécessairement limitée.

Elle s'active dans la réalité, c'est-à-dire dans la manière dont l'être humain donne du sens au monde intérieur et extérieur à lui-même par le truchement de ses différents langages.

La sagesse laïque est nécessairement de l'ordre de l'imaginaire créateur. Elle est dans le Réel et change avec lui en fonction des époques et de l'histoire.

Notre temps, débarrassé des Grands Récits mythiques et idéologiques, considérés comme des absolus, est peut-être celui qui soutiendra une sagesse laïque un peu plus effective.

Je marche sur ces pavés usés du Père Lachaise. Mais qui marche ainsi ? Est-ce cette forme provisoirement organisée de l'énergie que j'appelle « moi » ou le champ illimité des relations atomiques et subatomiques qui me constitue, m'agrège au Réel et me relie à tout ce qui est ? En quoi suis-je différent de la nature de ces pavés, ou de la terre qui les porte, ou des molécules et atomes de cette terre qui eux mêmes font partie de la nature et du cosmos dans leurs constituants infinitésimaux et largement inconnus ?

La sagesse laïque m'indique que je dois à la fois « relier sans confondre et distinguer sans séparer » selon l'excellente expression d'Edgar Morin.

C'est ainsi que je comprends le champ de relations et d'autonomie relative du sacré, de la religion et de la spiritualité.

Cette sagesse laïque va de pair avec, non la tolérance, mais la compréhension de l'ignorance dont nous sommes les maîtres d'œuvre. Je ne suis pas tolérant avec les fanatismes de tout bord qui proclament la haine et la destruction de tous ceux qui ne pensent pas comme eux. Il faut des lois qui les arrêtent dans leur course folle vers la pulsion de mort.

L'être humain est un être « qui s'empêche » comme le disait le père d'Albert Camus. Souvent il faut l'aider pour cela, si possible le plus démocratiquement.

Mais la cause de son attitude mortifère réside dans l'ignorance de sa nature réelle, au delà de la bonté et de la charité. Avec d'autres, il organise son monde pour survivre à son ignorance. Il accepte de dire ce qu'il faut faire et ne pas faire. Ne pas tuer est le premier principe des spiritualités les plus élaborées.

Il tentera de le réaliser par le jeu combiné des interactions entre réel, sacré, religion et spiritualité, en sachant que l'erreur liée à l'ignorance demeure en filigrane de sa réflexion et de son action.

Pour ma part, et pour faire le plus simple possible, ma sagesse laïque s'articule autour de quatre pôles en interactions : le réel, la profondeur, la reliance, et la gravité.

Le Réel est le pôle englobant et impossible à comprendre, non symbolisable.

Le reste constitue notre réalité construite, donc relative mais nécessaire.

La Profondeur relève du langage et de la communication. Elle est directement reliée au réel pour pouvoir nommer, dans l'imaginaire créateur, ce qui est innommable. Tâche impossible sans doute

mais indispensable pour vivre ensemble. Le langage dans ses multiples variantes, nous permet de communiquer. Le langage scientifique croit pouvoir parler du Réel avec objectivité. C'est sa croyance. Le langage artistique et poétique s'étaie sur la sensibilité. Le langage mystique s'appuie sur une expérience personnelle aux confins du compréhensible et va vers le silence.

Cet être humain que je nomme « le profond » tente d'être à la hauteur de cette profondeur en réalisant le dynamisme de la réalité avec le sacré, le religieux et le spirituel,

Être nécessairement inachevé sur le plan noétique, mais en permanent dépassement.

La Reliance résulte d'une juste compréhension de la profondeur. Ses catégories fondamentales sont les relations et l'interdépendance entre tout ce qui est. Nous savons par le principe de non-séparabilité, affirmé par la physique du XXe siècle, que tout se tient dans l'univers. Celui qui en est conscient dans son expérience spirituelle approche l'« Otherness » de Krishnamurti ou, peut-être le « Tiers Caché » de Basarab Nicolescu.

Cela correspond à la conception de la « non-dualité » dans la spiritualité de Shankara (Advaita Vedānta) ou du bouddhisme.

Le concept de reliance que le sociologue belge Marcel Bolle de Bal a précisé est maintenant accepté par plusieurs chercheurs dont Edgar Morin et Michel Maffesoli.

Cette reliance ne nous empêche pas de penser que si tout se tient, la diversité multiple peut exister, comme ces « multivers » ou cet « univers froissé » (Jean-Pierre Luminet) que certains astrophysiciens nous proposent dans leurs théorisations.

Cette reliance nous conduit à rendre compte que nous dépendons du monde comme ce dernier dépend de nous, au moins en partie. Aujourd'hui on parle d'un « anthropocène » pour indiquer que l'action des êtres humains sur la nature la modifie d'une façon irréversible. Mais aussi d'un « projet anthropique » de l'organisation progressive du cosmos vers l'humain auquel d'autres veulent croire (comme Trinh Xuan Thuan).

Du coup l'être « profond » est conduit vers la gravité de l'existence individuelle et collective.

La notion de Gravité me semble inévitable aujourd'hui et s'ouvre sur la reconnaissance de la solidarité entre les êtres sensibles et sur l'éthique qui en résulte.

Pas de sagesse laïque sans ce sens de la gravité qui sous-tend aussi un sens tragique de l'existence comme le pense André Comte-Sponville. Certes le sage qui a pu accomplir son élan de vie dans la plénitude est peut-être dans une joie spinoziste au-delà de la gravité. Mais pour nous, pour le simple commun des mortels, la gravité s'impose à la conscience d'exister.

Personne ne peut savoir où nous conduit notre soif de pouvoir et de pléonexie. La détérioration de notre environnement et la fin programmée d'une multitude d'espèces vivantes nous obligent au

regard tragique. Mais également à la lutte pour faire valoir l'absolue nécessité d'une écologie politique digne de ce nom.

Les chercheurs nous l'affirment : rien n'est impossible avant un seuil vers 2050.

Réussirons-nous à changer de cap et de paradigme d'ici là ? Pourrons-nous programmer au niveau planétaire une décroissance ou une « croissance de la réalité frugale » avec Serge Latouche et Cornelius Castoriadis (2014)[8], juste et acceptable pour tous ?

Que nous dirons nos enfants et nos petits-enfants auxquels nous aurons laissé une planète moribonde ?

La gravité soutient la nécessité d'une éthique radicale, individuelle, expérientielle et engendrant une morale politique d'un ordre encore inconnu.

Nous sommes bien conscients que la barbarie est à nos portes. Les thuriféraires de la Joie naïvement proclamée ne changeront pas les faits liés à notre système économique de catastrophe. Seule notre action collective, responsable et éthique pourra produire un revirement judicieux.

Écoutez l'entretien sur « sagesse et vieillissement » avec Jean Lecanu

<http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1671>

NOTES

[1] René Barbier, De la notion de « Tiers caché » chez Basarab Nicolescu et de « l'otherness » chez Krishnamurti, *conférence à la journée internationale du CIRET*, 15 décembre 2014, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1922>.

[2] Michel Onfray, *Cosmos*, Flammarion, 2015, 566 pages

[3] Mandy Rossignol, Quand l'enfant a peur, revue *Sciences Humaines*, n°spécial, mai 2015, La philosophie aujourd'hui, p.8 et 9

[4] Adonis, dans sa communication à la journée du CIRET du 15 décembre 2014, « Du sujet en Islam. Apories et ouvertures », <https://www.youtube.com/watch?v=aoK2D144kc>.

[5] Marcel Gauchet, Les sociétés sorties de la religion sont travaillées par une inquiétude spirituelle, Revue *Philosophie-magazine*, n° spécial hors-série « Le Coran », mars-avril 2015, 114 pages, pages 103 à 114. Voir aussi son ouvrage-clé *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

[6] Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998

[7] Dany-Robert Dufour, *Le Divin marché*, Denoël, 2007, Folio, 2012

[8] Serge Latouche, *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Le passager clandestin, 2014 et *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, Mille et une nuits, 2011 ; *Petit traité de décroissance sereine*, Mille et une nuits, 2007 ; *Renverser nos manières de penser*, Mille et une nuits, 2014

CHAPITRE 7

RELIANCE TRANSPERSONNELLE ET ÉDUCATION

(repris d'un article publié dans le numéro 89 de la revue « *Envie d'école* », décembre 2016-janvier 2017, p.7 à 10)

La Reliance est l'une des trois catégories de ma vision philosophique avec la Profondeur et la Gravité.

J'ai écrit beaucoup de textes sur ces questions dans « Le journal des chercheurs »

Dans cette brève partie je ne parlerai que de la Reliance.

Elle correspond à une sensibilité humaine la plus fine possible qui est la conscience vécue de faire partie d'une totalité vivante, en particulier humaine, dont nous ne pouvons jamais nous extraire, tout au plus nous distinguer en fonction de la singularité biologique et existentielle de chacun.

Cette conscience n'est pas religieuse mais issue d'une philosophie de l'expérience au sens où les anciens Grecs la pratiquaient comme l'a si bien montré Pierre Hadot dans son œuvre.

Plus précisément la reliance signifie :

Depuis des années j'écris des textes de réflexion sur l'éducation dans la perspective de l'approche transversale. [1]

J'ai proposé un glossaire [2] dans cette ligne de pensée. Les termes présentés ici sont, en quelque sorte, emboîtés les uns avec les autres et forment un tout.

Activité

J'appelle « activité » un courant d'actions dirigées vers un but

Éducation

L'éducation est le processus d'activités dont le but est la connaissance de l'être humain

Elle s'exprime par une dialogique incessante entre un champ de savoirs pluriels et un champ de connaissance expérientielle de soi.

La méditation sans objet est au cœur de cette dialogique car elle introduit au non-savoir sur ce qui est et advient sans cesse.

La Reliance

Le concept de reliance est récent. Il date de la deuxième moitié du XXe siècle, inventé par Roger Clause en 1963 et repris, largement développé et systématisé par le sociologue belge Marcel Bolle de Bal [3]. Michel Maffesoli l'a introduit dans sa théorisation [4]. Cet article est à mettre en rapport

avec le livre de Dany-Robert Dufour «les mystères de la trinité», (Paris, Gallimard, 1991) en fonction de la pensée trinitaire. Comme pour moi, la « reliance » chez Maffesoli n'exclut pas le conflit, bien au contraire. L'écoute de la reliance sociale suppose une très grande ouverture d'esprit et d'improvisation d'expression : «...il y a une multiplicité d'expressions de cette rhétorique sociale. Et cette multiplicité d'expressions peut aller du bouquin théorique au roman en passant par d'autres expressions spécifiques. Il faut que je sois à même, moi qui veux dire mon temps, de l'intégrer dans ce que j'essaie de dire. Donc, jouer d'une construction qui soit le plus fidèle possible à la rhétorique générale et qui intègre une dimension de stylisation.» (p.82). On retrouvera un développement sur la reliance, à partir de l'oeuvre de E. Durkheim, dans la présentation de M. Maffesoli à la réédition des *Formes élémentaires de la vie religieuse* en livre de poche (L.G.E. 1991, 758 p.). La « reliance » est alors, pour M. Maffesoli, très proche de la notion d'« effervescence » chez Durkheim (cf. p.16-17) Edgar Morin l'utilise de plus en plus, comme une nécessité théorique [5].

C'est, en quelque sorte un macro-concept, exprimant un «phénomène social total» (Marcel Mauss) qui se démarque d'autres concepts connexes comme liance, lien ou liaison, appartenance, union ou réunion, religion. Pour Marcel Bolle de Bal, la reliance va de pair avec la déliance, son opposé. Il entre dans la problématique d'une sociologie existentielle [6].

Ce concept a été critiqué par d'autres sociologues, en particulier par Raymond Ledrut et Renaud Sainsaulieu.

Raymond Ledrut le considère comme un concept religieux qui vise à la fusion au sein de – je cite - « la bergerie fraternelle» d'une «communauté pacifique et bienheureuse » dans l'esprit judéo-chrétien. Renaud Sainsaulieu ne voit pas ce qu'il apporte de nouveau en sciences humaines, par rapport à des concepts comme appartenance, intégration, aliénation, dépendance, dominance, adhésion, participation. Marcel Bolle de Bal a répondu fort pertinemment à toutes ces critiques. [7]. J'ai montré en quoi ce concept me paraissait indispensable aux sciences de l'éducation contemporaines, notamment par son insertion dans une problématique de complexité, de multiréférentialité et de transversalité. [8].

On ne trouvera pas d'article dans l'*Encyclopédia Universalis* de 2006 sur « la reliance ». Ce concept est donc encore largement en voie de légitimation. Absent du vocabulaire en sciences humaines la reliance va être reconnue et imposée comme concept par Marcel Bolle de Bal dans un article de la revue *Connexions* en 1981, après avoir fait l'objet d'une direction de recherche fort importante en Belgique [9]

Le reliance possède une double signification conceptuelle :

l'acte de relier ou de se relier : la reliance agie, réalisée, c'est-à-dire l'acte de reliance ;

Le résultat de cet acte : la reliance vécue, c'est-à-dire l'état de reliance.

L'auteur entend par relier : « créer ou recréer des liens, établir ou rétablir une liaison entre une personne et soit un système dont elle fait partie, soit l'un de ses sous-systèmes ». Il en montre la pertinence dans ses recherches sur le mouvement communautaire en Belgique.(M.Bolle de Bal, *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture*, Bruxelles, Ed de l'université libre de Bruxelles, 1985). J'ai eu la même impression dans mes recherches-actions sur la vie communautaire dans les années quatre-vingt [10]

Redonnant de la vigueur à la pensée d'un précurseur (Maurice Lambilliotte) [11], je pense qu'il faut souligner toute sa force symbolique et quasi-religieuse du concept de reliance, pour comprendre sa signification incarnée dans la vie communautaire. Mises à part les communautés explicitement religieuses, c'est par cette sorte de reliance que le fondement sacré de l'existence humaine s'exprimera dans les groupes communautaires, parfois avec des emprunts à des philosophies ou des sagesses orientales, mieux à même de correspondre aux sentiments et aux sensations, aux valeurs et aux symboles vécus. [12]

On retrouve, autrement pensés et ressentis, des schèmes de perceptions et de représentations de la finalité utopique des origines communautaristes aux Etats-Unis où la notion de monde (image de totalité et d'ordre cosmique), celle de mythe de l'inauguration d'un nouvel ordre cosmique en rupture avec l'ancien, celle de paradis ramené ici-bas, celle de chaos toujours rejeté sur le monde extérieur ; celle d'une attention à l'inspiration intérieure et aux phénomènes subjectifs, celle d'une perfectibilité de la vie, étaient imposées à l'époque jusqu'au moment où un autre type de représentation de l'utopie communautaire a prévalu avec Robert Owen, le rationalisme [13].

C'est l'exemple vécu que voulait donner Henri David Thoreau, comme le souligne Micheline Flak [14].

La reliance se décline de différentes façons pour Marcel Bolle de Bal.

La reliance cosmique entre une personne et des éléments naturels.

La reliance ontologique ou anthropomythologique entre une personne et l'espèce humaine.

La reliance psychologique entre une personne et les diverses instances de sa personnalité.

La reliance sociale et psychosociale entre une personne et un autre acteur social individuel ou collectif.

Marcel Bolle de Bal part de la personne pour construire son concept de reliance. Mais, ce faisant, il est obligé d'en limiter les contours. Edgar Morin l'élargit et reconnaît une autre dimension : la reliance entre les idées et entre les choses. Sociologue de formation, Marcel Bolle de Bal précise encore le concept de reliance sociale. Il la définit ainsi : «

la création de liens entre des acteurs sociaux séparés, dont l'un au moins est une personne » [15].

La reliance sociale peut être formulée alors dans les termes suivants :

la production de rapports sociaux médiatisés, c'est à dire de rapports sociaux complémentaires.

Les systèmes médiateurs des liens sociaux peuvent être eux-mêmes.

- soit des systèmes de signes ou des représentations collectives,
- soit des instances sociales (groupes, organisations, institutions) déterminant et modelant les rapports de reliance.

La reliance sociale s'envisage d'un triple point de vue :

- Comme procès de reliance en tant que médiatisation ou processus de médiations instituées entre les acteurs.
- Comme structure de reliance en tant que médiation considérée comme système reliant les acteurs sociaux entre eux.
- Comme lien de reliance en tant que produit ou lien effectif entre les acteurs sociaux immergés dans les systèmes médiateurs.

Loin d'être une mystique judéo-chrétienne, la reliance doit être comprise comme l'expression d'une anthropologie laïco-nietzschéenne pour Marcel Bolle de Bal. Pour ma part, je retiens ce concept de reliance comme essentiel, en particulier parce qu'il nous permet d'aborder notre rapport au sacré d'une manière laïque. Contrairement au mot « lien », il instaure à la fois la distance entre l'objet et le sujet et l'unité profonde. Il ne propose aucune théologie particulière. Il nous invite à regarder le monde, les autres et soi-même selon un principe de non-séparabilité dégagé par les savants des hautes énergies, depuis la réalisation de l'expérience de pensée dite « paradoxe EPR » (Einstein-Podolsky-Rosen), par Alain Aspect en France. Edgar Morin a bien montré que la reliance fait partie d'un courant épistémologique issu des sciences contemporaines qui bouleverse quelque peu notre vision du monde [16].

Liliane Voyé n'hésite pas, en sociologue, à en approfondir le sens en parlant de reliance religieuse et en insistant sur la solidarité et sur l'importance des rites pour affirmer les « nous » [17].

Si la vie spirituelle la plus authentique commence avec le rapport direct à la mort, la reliance nous fournit des clés pour entrer dans la difficile problématique du deuil, comme le montre le sociologue Guy Rocher [18]. Il va de soi, pour moi, que l'éducation radicale passe par cette reliance au mourir qui fait disparaître toute trace d'éternité de l'être individué que je crois être. Se former devient alors apprendre à mourir à son passé et à son avenir, mais aussi apprendre à naître en permanence, en entrant, enfin, dans la parole, en découvrant un monde inconnu et la véritable relation à l'autre.

En fin de compte, se former dans la reliance, c'est apprendre à vivre dans un présent instantané qui reconnaît l'importance du sentiment, la découverte du monde neuf, du jeu et de la rencontre.[19].

Un point-clé de la reliance, c'est qu'il retisse des liens à la fois souples et puissants entre soi, le monde et les autres (nous).

Par sa nécessaire et révélatrice prise en compte du monde dans lequel nous sommes des éléments indissociables, la reliance nous impose une épistémologie écologique, une conception de la science de la complexité. Ce véritable « éclaircissement » de la conscience bouleverse complètement tout notre habitus de chercheur classique. Nous savons, désormais, que l'être humain est avant tout un être relié, en étroite interdépendance et interactions avec son environnement proche et lointain. Il évolue dans un système hautement organisé dans lequel une action, même infime, sur un point, influence l'ensemble des relations. C'est l'« effet papillon », non seulement dans le domaine physique mais aussi dans celui de l'humain. Entrer dans la reliance comme phénomène social total nous éclaire sur la nature écologique de toutes les sciences humaines. Plus nous approfondissons cette caractéristique et plus nous nous sentons transformés dans notre rapport aux autres et à la nature.

C'est à ce moment – conçu comme « moment propice » ou *kairos* – que nous découvrons en nous-même une nouvelle intuition concernant notre conscience d'être. De nouveaux plans de la réalité sont révélés. Une autre façon de voir ce qui était déjà là. Une extrême attention vigilante qui s'impose dans la relation humaine au coeur du monde. Ainsi la boucle est bouclée qui allait de l'intuition première, centripète, vers la reliance, centrifuge, et de la reliance vers une intuition seconde, plus élaborée encore, à la fois intérieure et extérieure. Reliance et intuition forment désormais un totalité dynamique de compréhension de notre existence unifiée. Elles s'animent en permanence dans nos pensées, dans nos actions. Elles déterminent nos choix économiques, sociaux et politiques. Il me semble que nous retrouvons, à ce point d'être, la pensée ancestrale de la Chine.

En chinois, tous les caractères qui parlent d'intuition sont formés à partir de binômes, dont le premier caractère reste toujours le même : l'œil + un trait sans flèche. C'est à la fois ce qui voit l'œil et ce que l'œil voit. Le regard des anciens Chinois était un rayon émis par l'œil pour frapper l'objet avant de revenir à lui (comme le radar des chauve-souris). D'où ce très beau proverbe : « La beauté de Chi-Ze est dans l'œil de celui qui la regarde » (parmi les plus belles femmes de l'histoire chinoise, la plus belle est Chi Ze). À partir de là, cet œil suivi de ce trait, va prendre un sens figuré, qui voudra dire : droit (par opposition à courbe), redresser, corriger, mais aussi juste, direct, naturel, sans détour. Nous atteignons la notion de perception directe de la réalité, seule possibilité de comprendre vraiment le réel pour l'approche non-dualiste.

Il s'agit bien d'une autre manière de VOIR. Bien qu'elle passe par l'oeil, elle n'est pas du ressort de la simple « vue » physique, mais beaucoup plus d'une vision intérieure au sujet, d'un changement d'état de conscience. Krishnamurti le décrit fort bien dans ses *Carnets*, (éd. Du Rocher, Monaco, 1988) :

« Au petit matin, quand l'herbe était baignée de rosée, avant que ne se lève le soleil, encore couché, étendu dans le calme sans pensée ni mouvement, une vision, non pas celle des yeux, superficielle, mais qui venait de l'arrière de la tête et traversait les yeux. Ceux-ci, comme ce courant intérieur, n'étaient que des instruments par lesquels le passé incommensurable plongeait dans l'espace illimité, hors du temps. Plus tard, toujours étendu, une vision en laquelle toute vie semblait contenue. » (p.49)

Le sens par lequel on perçoit l'invisible - et par où passe donc l'intuition - est étroitement lié au type de lecture que l'on fait du visible. « Il se trouve qu'au cours des millénaires, les Chinois ont bâti leur compréhension de l'invisible à partir de la lecture des fissures des carapaces de tortues, donc à partir de signes visuels, donc forcément en passant par l'œil. Ceci est à la fois cause et effet du fait que les idéogrammes chinois sont muets. Leur sens est globalement indépendant de leur son et ils peuvent se prononcer de bien des façons, ce qui fait que les langues régionales chinoises ont gardé une diversité énorme, pouvant s'adapter à un support visuel indépendant du monde acoustique » écrit Cyrille Javary, un spécialiste du Livre des transformations chinois, le *Yi Jing*. [20]

A ce niveau de reliance et d'intuition, les capacités créatrices sont portées à leur exacte intensité. La pianiste Anne Quémener raconte : « C'était pendant la finale du Concours international de piano de Munich. Au lieu d'être paralysée par le trac, j'avais une envie folle de jouer, et je me rappelle être entrée sur scène en me retenant de courir vers le piano parce que je ressentais une sorte d'urgence. Lorsque j'ai posé les mains sur le clavier, ce n'était pas moi qui jouait, mais j'avais la sensation que quelque chose passait à travers mes doigts. « Ça » jouait. C'était quelque chose d'indéfinissable, qui échappait complètement à ma volonté, que je recueillais dans mes mains ». Le philosophe Jacques Maritain a largement commenté les relations entre l'intuition et la création artistique.[21].

C'est encore Krishnamurti qui nous indique le sens de cet éclaircissement de la réalité. Pour lui, il existe une force à la fois créatrice et destructrice qui nous traverse dans certains moments d'éveil de la conscience. Nous atteignons alors ce que Heidegger nomme « la pensée du fond », une pensée – pour Krishnamurti – qui « travaille avec la mémoire des mots » mais sans aucun effort pour penser, pour construire mentalement la logique du discours. Une pensée qui vient toute seule au bout des lèvres. C'est très exactement le propre de l'improvisation qui veut dire « commencer sans aucune

préparation » comme je l'ai montré dans un texte sur ce sujet [22].

Krishnamurti nous précise « La création n'appartient pas à l'individu. Elle cesse complètement quand la personnalité prédomine par ses aptitudes, ses dons et ses techniques. La création est le mouvement de l'essence inconnaissable du tout, jamais elle n'est expression de la partie.» (in *Carnets*, op.cit. p.17)

L'envie d'éducation

Elle correspond au Désir de comprendre ce qui lui arrive de tout être humain.

Elle est plus vaste que l'instruction, l'enseignement ou la formation.

Elle est orientée vers l'action (trouver les sources d'informations et les mettre en œuvre) et la temporalité nécessaire pour élaborer cette compréhension.

Elle a besoin d'autrui mais elle est toujours une appropriation personnelle tenant compte de la totalité de la personne.

On peut la situer dans le Désir de persévérer dans son être de Baruch Spinoza. S'éduquer, c'est comprendre pourquoi et en quoi l'être que l'on est, trouve un sens à continuer à vivre. C'est la raison pour laquelle le suicide des jeunes djihadistes assassins d'innocents nous obligent à réfléchir sur les valeurs réelles de notre éducation et de notre culture capitaliste mondialisée et financiarisée.

Éducation et Reliance

La recherche-action transpersonnelle est cette recherche personnelle et communautaire qui vise à poursuivre son éducation en intégrant la dimension de dépassement de soi dans une totalité plus vaste.

Elle n'est pas nécessairement religieuse et dépendante des trois monothéismes dominants en Occident. Elle peut être athée et laïque. Elle s'ouvre alors sur l'approche d'une spiritualité laïque que des philosophes actuels tentent de définir, comme André Comte-Sponville [23] ou Luc Ferry [24] mais aussi Edgar Morin à mon sens, dans son livre *La Voie* [25] car toute spiritualité doit se confronter à la question de l'éthique et du Mal.

La reliance s'approfondit à l'épreuve du Mal. Non en référence à un dieu hypothétique tout puissant, supposé être d'une bonté et d'un amour absolus, mais à un vivre ensemble à construire démocratiquement avec un projet d'autonomie si bien mis en valeur par Cornelius Castoriadis [26].

L'éducation se réalise par l'apprendre toujours personnel, à nul autre pareil. Apprendre, c'est s'éduquer à devenir un être un humain digne de ce nom, ce qui n'est pas donné d'avance dans nos sociétés.

L'apprendre nous fait reconnaître à travers des expériences d'intelligence en quoi et de quelle façon nous sommes des êtres reliés aux autres et au monde. Mais surtout comment et pourquoi nous avons

à nous dépasser, à sortir de notre ego, pour nous comprendre et comprendre les autres. Il s'agit d'un lent et profond travail d'élucidation de l'imaginaire qui est notre lot primordial, sans perdre ses sources d'imagination créatrice chères à Gaston Bachelard.

Cette intelligence qui est plus que la raison et est étayée par la sensibilité et l'intuition, débouche parfois sur une vision mystique transcendantale ou une joie philosophique au sommet du troisième genre de connaissance de Spinoza. La spiritualité laïque dans ma conception de l'éducation laisse de côté la vision mystique et comprend la joie philosophique comme, avant tout, une joie créatrice personnelle et communautaire que la poésie exprime dans l'inachèvement permanent.

Notes

[1] René Barbier, *L'approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, 1997, 357 pages

[2] Glossaire : http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php?id_article=1386

[3] M.Bolle de Bal, *Voyages au coeur des sciences humaines – de la reliance – T1. Reliance et theories*, Paris, L'Harmattan 1996, 332 p. et tome 2 *Reliance et pratiques*, L'Harmattan, 1996, 340 p.

[4] Michel Maffesoli, Reliance et triplicité, *Religiologiques*, « Jeux et traverses. Rencontre avec Michel Maffesoli », s/dir. Guy Ménard, Université du Québec à Montréal, Département des Sciences religieuses, Printemps 1991, n°3, 163 p., pp 25-86 (avec les débats)

[5] E.Morin, vers une théorie de la reliance généralisée, in *Voyage au coeur des sciences humaines*, T1, pp 315-326, op cit.

[6] Edward Tityakian «vers une sociologie de l'existence», in *Perspectives de la sociologie contemporaine, Hommage à Georges Gurvitch*, Paris, PUF, 1968, pp 445-465

[7] M.Bolle de Bal, La reliance ou la médiatisation du lien social : la dimension sociologique d'un concept charnière», in *Voyages au Coeur des sciences humaines*, T1, pp 65-79

[8] R.Barbier, « Du côté des sciences de l'éducation : Reliance : un concept clé du métissage culturel Orient/Occident », in *Voyages au coeur des sciences humaines*, T1, pp 255-277

[9] M. Bolle de Bal, la reliance : connexions et sens, Paris, *Connexions*, n°33, Epi,1981 ; La reliance ou la médiatisation du lien social : la dimension sociologique d'un concept charnière, *Actes du XIIIe Colloque de l'Association International des Sociologues de Langue Française*, 1988, Tome 1, pp. 598-611.

[10] René Barbier, l'existentialité communautaire, *Pratiques de Formation/Analyses*, formation à l'écologie et l'environnement, Université de Paris VIII, Formation Permanente, n°7, juin 1984, pp. 57-71

- [11] Marcel Lambilliotte, *l'homme relié. L'aventure de la Conscience* Bruxelles, société générale d'édition, 1968.
- [12] R.Barbier (s/dir), Le devenir du sujet en formation : l'influence des cultures «autres» qu'occidentales, *Pratiques de Formation/Analyses*, Paris, Université de Paris VIII, Formation Permanente, n° 21-22, Juin 1991, 232 p.,
- [13] Ronald Creagh , *Laboratoires de l'utopie, les communautés libertaires aux Etats-Unis*, Paris, Payot, 1983
- [14] Micheline Flak, *Thoreau, Une haute sagesse au service de l'action*, Paris, Seghers, coll. philosophes de tous, les temps, 1973
- [15] M.Bolle de Bal, « La reliance ou la médiatisation du lien social : la dimension sociologique d'un concept charnière », in *Voyages au coeur des sciences humaines*, T.1, op cit, p.69
- [16] E.Morin, Vers une théorie généralisée de la reliance, in *Voyages au coeur des sciences humaines*, T1, op cit
- [17] L.Voyé, D'une reliance incertaine : la reliance religieuse, in *Voyages au coeur des sciences humaines*, T2, pp 81-98
- [18] G.Rocher, Eléments d'une phénoménologie du deuil et de la mort dans une perspective de reliance, in *Voyages au coeur des sciences humaines*, T2, pp 67-80, op
- [19] R.Barbier, Mort et renaissance dans la reliance éducative, octobre 1997, Albin Michel, in *L'homme relié*, s/dir J.Moultapa, Paris, Albin Michel
- [20] Une histoire de regard, Entretien avec Cyrille Javary, propos recueillis par Patrice van Eersel. In *Nouvelles Clés*, dossier «La Chine créatrice», 2006
- [21] J.Maritain. *L'Intuition Créatrice dans l'Art et dans la Poésie*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1966, 398p.
- [22] René Barbier, l'improvisation éducative, *Pratiques de formations/Analyses*, n°2, Université Paris 8, Formation Permanente
- [23] André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Albin Michel, 2006
- [24] Luc Ferry, *La révolution de l'amour*, Plon, 2010
- [25] Edgar Morin, *La voie*, Fayard, 2011
- [26] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975 et Gerard David, Cornelius Castoriadis. *Le projet d'autonomie*, Editions Michalon, 2001.

CHAPITRE 8

POUR UNE VOIE POÉTIQUE EN SPIRITUALITE LAÏQUE

8.1 Savoir rêver

Je suis un rêveur impénitent. Comme beaucoup et même comme tous je rêve. Les rêves sont observés depuis déjà plusieurs dizaines d'années par des éminents savants.

Mais je fais partie d'environ le tiers de la population qui fait des rêves lucides. En particulier il m'arrive souvent d'avoir à interrompre la durée de mon rêve et de décider de me réveiller. Dans certains cas je modifie le contenu du rêve dans le sens conscient.

Le sommeil est lié au cerveau.

Outre ses deux hémisphères, il agit par le système nerveux central qui comprend également plusieurs structures :

Le thalamus, l'hypothalamus et le tronc cérébral gèrent les besoins primaires (respirer, manger, percevoir, les cinq sens) ; le cervelet s'occupe des mouvements ; la moelle épinière joue le rôle de relais entre le reste du corps et le cerveau. Elle fait remonter les informations en provenance de toutes les zones de l'organisme et y diffuse les informations communiquées par le cerveau.

Toutes ces structures sont composées de cellules bien particulières : les neurones. Ils sont spécialisés dans la transmission d'informations d'un endroit à l'autre. Certaines de ces cellules remontent les sensations perçues par nos cinq sens, d'autres au contraire transmettent les ordres de notre cerveau à notre organisme, par exemple respirer, manger, bouger le petit doigt de la main droite.

Une autre grande particularité des neurones par rapport à d'autres cellules consiste dans la faculté de communiquer entre eux. C'est même leur raison d'être. Chaque neurone est ainsi composé d'un noyau, d'un cytoplasme et d'une membrane : rien que de plus normal puisque c'est une cellule. La différence, c'est qu'il possède également des axones, sortes de très longs filaments, qui vont lui permettre de communiquer avec d'autres neurones, via des impulsions électriques, qui vont libérer des molécules neuromédiatrices. Ainsi, le neurone émetteur envoie des neurotransmetteurs qui sont captés par les récepteurs du neurone suivant.

Il existe des séries de neurones spécialisés, dont les récepteurs reconnaissent certains neurotransmetteurs en particulier comme la dopamine, la noradrénaline, l'acétylcholine, la sérotonine, l'endorphine, la mélatonine... Tels sont quelques-uns des neurotransmetteurs les plus connus. Parmi eux, la mélatonine joue un rôle très important dans la régulation du cycle veille-

sommeil. La sérotonine, quant à elle, est connue pour être le neurotransmetteur du sommeil, tandis que la noradrénaline permet de rester éveillé. Ces deux systèmes neuronaux fonctionnent de concert.

On le sait, le sommeil comporte plusieurs phases. Le sommeil obéit à un mécanisme bien précis et évolue par cycles de 90 minutes en moyenne.

Le sommeil se divise en plusieurs stades successifs. L'analyse de ces différents stades permet de mieux comprendre comment, et à quel moment l'on rêve...

> Stade 1 : L'endormissement dure quelques minutes. Les mouvements du corps diminuent, et l'esprit plonge dans un état de semi-conscience.

> Stade 2 : Le sommeil léger représente environ la moitié du sommeil total. Le corps est immobile, mais l'individu reste réceptif aux stimuli extérieurs (il peut se réveiller facilement).

> Stade 3 : Le sommeil profond représente environ un quart du sommeil total. Le rythme cardiaque est ralenti et la respiration est régulière.

> Stade 4 : Le sommeil paradoxal est la période durant laquelle on observe de rapides mouvements oculaires, et une activité cérébrale très importante. Tout le reste du corps est quasiment immobile, d'où ce terme de sommeil paradoxal. C'est durant cette phase qui dure à peu près un quart d'heure, que beaucoup des rêves surviennent et peuvent être mémorisés.

Toutes les 90 minutes environ, le cycle se répète, plusieurs fois dans la nuit, jusqu'au réveil. La phase paradoxale représente à peu près 2 heures de la durée totale du sommeil.

Mis bout à bout, l'être humain passerait donc en moyenne plus de 6 ans de sa vie à rêver !

Chaque cycle de sommeil se découpe en trois grandes phases aujourd'hui clairement identifiées :

L'éveil calme

Il existe en premier lieu la phase d'éveil calme, qui ne fait pas à proprement parler partie du cycle de sommeil puisqu'elle n'intervient qu'en début de nuit. Elle précède et suit immédiatement le coucher. Les signes sont multiples : les paupières sont lourdes, les bâillements sont de plus en plus constants, le sommeil vient gagner l'individu. Mais avant qu'il vienne vous happer pour plonger dans un sommeil profond, il faut encore passer par la phase d'éveil qui peut bien sûr durer plus ou moins longtemps, d'autant qu'il n'est pas rare que l'on lutte pour ne pas se coucher tout de suite. Pendant tout ce temps, une personne peut encore être pleinement consciente et être éveillée, même si son esprit peut divaguer un peu et s'évader jusque dans des réflexions à la frontière entre la réalité et le songe. Ca y est, elle dort : la voici dans la phase de sommeil lent ou profond.

Le sommeil profond

Elle est ainsi nommée parce que l'activité électrique du cerveau évolue en ondes très lentes (entre 0 et 5 hertz). Pendant cette période, l'ensemble des fonctions de l'organisme humain fonctionne au ralenti. Le rythme cardiaque diminue, ainsi que la pression sanguine, la respiration se fait plus paisible, la température corporelle baisse et même le cerveau semble se mettre au repos. D'où l'activité électrique réduite : tout fonctionne à minima. Cette phase de sommeil lent est elle-même décomposée en quatre sous-phases. Plus on avance dans le temps, plus les ondes sont de grande amplitude : la fréquence diminue. Au total, cette phase dure entre 60 et 75 minutes, même si c'est évidemment très variable d'une personne à l'autre.

Le sommeil paradoxal

Après une bonne heure, donc, l'individu quitte le sommeil lent pour entrer dans une phase de sommeil paradoxal, ainsi dénommée car les comportements du cerveau et de l'organisme semblent parfaitement contradictoires. D'un côté, le cerveau paraît avoir un regain d'énergie : la fréquence des ondes augmente et devient équivalente à celle enregistrées pendant l'éveil. En revanche, le tonus musculaire est complètement à plat : impossible de bouger ou de réagir rapidement. Il est donc paradoxal que le cerveau semble très réveillé alors que le reste du corps, lui, est plus profondément endormi que jamais.

Cette période de sommeil paradoxal est d'autant plus intéressante que c'est à ce moment que se déroulent tous les rêves les plus aboutis et précis mais aussi les plus incohérents au premier abord. Il semble que la conscience soit complètement « anesthésiée » afin de laisser place à l'expression de l'inconscient. On estime que cette phase dure entre 15 et 20 minutes même si, là encore, ce peut être très variable d'un individu à l'autre.

S'ensuit une courte phase dite « intermédiaire » : l'organisme sort progressivement du sommeil paradoxal, prêt à se réveiller. Pendant quelques minutes, il va hésiter : il peut se rendormir pour un nouveau cycle ou se réveiller, estimant que le temps de sommeil a été suffisant.

Au cours de la nuit, chaque personne enchaîne donc ainsi les cycles et une bonne nuit de sommeil comprend généralement quatre ou cinq cycles calqués sur le schéma du haut.

Du rêve lucide

Du point de vue phénoménologique.

Une façon de circonscrire le rêve lucide est de l'envisager sous l'angle phénoménologique, c'est-à-dire d'étudier le phénomène tel qu'il apparaît dans les descriptions rencontrées dans la littérature, scientifique ou non, et les rapports personnels des rêveurs. On peut scinder cette description en trois points : les modalités d'apparition de la lucidité, les actions des rêveurs une fois devenus lucides et la manière dont la lucidité onirique disparaît.

8.2 L'apparition de la lucidité

On classe depuis Celia Green les rêves lucides en deux grands types selon le mode d'apparition de la lucidité : au cours du rêve même ou bien au moment de l'endormissement. Stephen LaBerge a introduit l'usage des acronymes DILD et WILD pour les distinguer : DILD (dream-initiated lucid dreams) s'applique à ceux où le sujet prend conscience de son état à l'intérieur d'un rêve en cours ; WILD (wake-initiated lucid dreams) à ceux où il pénètre consciemment dans un rêve depuis l'état de veille. Plus de 80 % des rêves lucides sont des DILD.

Au cours du rêve.

Lorsque la lucidité apparaît au cours d'un rêve, le rêveur a soudain l'impression de s'éveiller et il peut continuer de rêver tout en sachant qu'il rêve. Celia Green distingue quatre facteurs qui induisent cette reconnaissance de l'état de rêve : les tensions d'une situation cauchemardesque, les interrogations suscitées par un élément incongru ou irrationnel dans le contenu du rêve, le rappel d'une technique habituelle d'observation introspective ou encore la reconnaissance spontanée, sans raison apparente, du fait que l'expérience diffère de celles de l'état éveillé. Concernant le premier facteur, Bouchet remarque que, si les émotions violentes sont considérées comme une cause fréquente d'apparition de la lucidité, celle-ci peut tout aussi bien être provoquée par une émotion forte à connotation agréable. Il arrive enfin plus rarement que la lucidité onirique se manifeste de manière graduelle.

Au moment de l'endormissement.

Lorsque, suite à un endormissement conscient, la lucidité onirique constitue le prolongement de l'état de conscience éveillée, le sujet dispose de deux indicateurs pour savoir qu'il est passé de l'éveil au rêve : le sentiment de faire partie intégrante du rêve et la perte (ou la modification) des sensations corporelles. Afin de s'endormir consciemment, le sujet doit traverser l'état hypnagogique au cours duquel se manifestent soit de l'imagerie hypnagogique, soit des hallucinations auditives, soit encore des hallucinations kinesthésiques et cénesthésiques (sensation de flottement, de tournoiement, de chute, impressions de vibrations, d'engourdissement ou de paralysie, impression de sortir de son corps).

Dans certains cas, la conscience de l'endormissement présente des fluctuations, parfois même des absences durant lesquelles le sujet ne garde aucun souvenir. On considère malgré cela qu'il s'agit d'un endormissement conscient car la perte temporaire de conscience se situe avant l'émergence du rêve.

L'expérience du rêve lucide

Le fait de se savoir rêver offre au rêveur la possibilité d'élargir son éventail d'options et d'aborder le contexte onirique avec une plus grande liberté d'action. Il peut non seulement exercer un contrôle sur lui-même et ses actes, mais aussi intervenir délibérément sur l'environnement, les personnages et le cours du rêve. Certaines actions se présentent avec une grande régularité, comme le rêve de vol ou de lévitation. D'autres expériences plus inhabituelles ont été signalées dans la littérature, comme les sorties hors du corps, les transformations en animaux et créatures fantastiques, le dédoublement de la vision, la vision panoramique à 360°, le ralentissement du temps et des expériences à caractère cosmique comme l'évolution dans un espace à quatre dimensions]. Le rêveur peut aussi agir sur la durée du rêve en prenant la décision de le prolonger, et parfois même l'interrompre en se réveillant, en faisant un décompte par exemple, ou tout simplement par la pensée pour se réveiller instantanément, voire de le reprendre en se rendormant quelques secondes après.

Bien que les seules limites théoriques soient celles de l'imagination, les croyances culturelles ou personnelles sur le rêve, les attentes conscientes ou préconscientes du rêveur, ses supputations sur le fait que telle chose soit possible ou non, en particulier l'influence exercée par d'autres récits, déterminent jusqu'à un point remarquable la forme que les rêves prennent ainsi que la capacité dont dispose le rêveur à les modifier.

De même, l'expérience du sujet, son degré de lucidité, c'est-à-dire le point jusqu'auquel il est parvenu à conserver sa capacité de raisonnement, de jugement et de recul sur l'aspect illusoire de la situation et sur les émotions qu'elle engendre, influent sur le contenu et la tonalité de l'expérience. Quant à la perception, elle peut aller d'un état brouillé jusqu'à une impression de grande vivacité et de parfait réalisme. Ainsi différents critères de l'expérience, qui concernent aussi bien la conscience de soi que l'environnement onirique, sont susceptibles d'importantes variations d'un rêveur à l'autre, d'un rêve lucide sur l'autre, voire à l'intérieur du même rêve.

La perte de la lucidité

La façon dont la lucidité onirique prend fin peut être définie comme la perte de la conscience de rêver. Soit elle est liée à la disparition du rêve et le rêveur se réveille, parfois volontairement, parfois à cause d'émotions trop intenses ; soit le rêveur relâche sa vigilance et se laisse distraire : la lucidité se dissipe alors et il retombe dans un rêve ordinaire et incontrôlé. Dans certains cas, la lucidité se perd dans un rêve ordinaire à cause de la transition d'une scène onirique à une autre, par exemple sous la forme d'un rêve de faux-éveil.

Du point de vue de l'observation statistique.

Une grande partie de la population a fait au moins une fois dans sa vie l'expérience spontanée de la lucidité onirique, ne serait-ce que fugitivement, par exemple dans un cauchemar lorsque la prise de conscience du fait de rêver précède de peu l'éveil.

Plusieurs études ont été menées pour déterminer la fréquence du rêve lucide dans la population. Selon les études, le pourcentage de personnes déclarant avoir connu au moins un rêve lucide varie entre 26 % et 82 %. Cet éventail peut s'expliquer par le choix de la catégorie de personnes interrogées (pris au hasard, étudiants en psychologie, intéressés par le sujet), par d'éventuelles différences de la définition du rêve lucide, par la confusion avec les rêves pré-lucides ou l'absence de vérification du contenu du rêve. Il est plus rare par contre que ce phénomène se produise fréquemment. 21 % à 37 % des sujets témoignent d'une certaine régularité (une fois par mois ou davantage). Le rêve lucide semble se rencontrer plus souvent chez les enfants. Selon Armstrong-Hickey, 63 % des enfants de dix ans assurent faire des rêves lucides chaque mois, ce taux tombant à 36 % pour les enfants de 12 ans.

Aucune différence marquante n'a été trouvée entre les sujets plus souvent lucides dans leurs rêves et les autres en termes de sexe, d'éducation ou de facteurs de la personnalité.

Plusieurs études ont montré des différences de contenu entre les rêves lucides et les rêves ordinaires. En particulier, les rêves lucides contiennent des émotions plus intenses.

La plupart des rêves lucides se produisent durant les phases de sommeil paradoxal et au cours des dernières heures de sommeil. Certains rapports mentionnent des rêves lucides pendant les stades du sommeil lent léger. Les rêves lucides sont aussi plus fréquents durant les siestes l'après-midi. LaBerge a montré qu'une interruption du sommeil dans la nuit, suivie d'une veille d'une durée de quarante-cinq minutes à une heure avant de se rendormir (ce principe a été appelé Wake-Back To Bed, en français « réveil, retour au lit ») augmentait significativement les probabilités d'apparition de la lucidité onirique.

Élaboration d'un modèle neurobiologique.

Selon le neurologue Allan Hobson, le cortex préfrontal dorsolatéral constitue le fondement de plusieurs fonctions cérébrales comme la mémoire de travail, la pensée volontaire, la conscience de soi et le jugement critique. Cette zone est ostensiblement moins active durant le sommeil paradoxal et ses fonctions sont amoindries, ce qui causerait la perte du jugement critique durant le rêve ordinaire. Durant le rêve lucide, le cortex préfrontal dorsolatéral se réactiverait à un niveau proche de celui de veille, alors que le système limbique, le pont et les aires temporales et postero-latérales du cortex resteraient suffisamment hyperactifs pour maintenir les caractéristiques émotionnelles et perceptuelles du rêve. En 2007, cette hypothèse n'a pas encore été vérifiée expérimentalement.

Ethnologie du rêve lucide

Hors du monde occidental, on trouve peu de références évidentes au rêve lucide. L'absence dans d'autres cultures du concept de rêve lucide, l'existence d'une compréhension différente du rêve, dans laquelle le facteur significatif porte souvent sur le contenu plus que sur le critère de conscience, la possibilité de plaquer des concepts occidentaux sur des phénomènes qui ne sont pas exactement similaires, sont quelques-unes des difficultés rencontrées par la recherche anthropologique.

Le seul cas sur lequel n'existe aucun doute est le yoga du rêve développé par le bouddhisme tibétain, un ensemble de pratiques méditatives en état de rêve lucide. Son principe est de reconnaître, durant le rêve, que l'on est en train de rêver afin de percevoir la dimension illusoire et modifiable à volonté des productions oniriques. Ce yoga trouve ses origines au Nord de l'Inde dans les Six yogas de Nāropa, rédigés au XI^e siècle, et au Tibet dans divers aspects des pratiques d'origine chamaniste de la religion Bön. Les enseignements principaux des yogas du rêve tibétain reposent sur la Tradition orale de Zang Zhung, une instruction couchée par écrit au VIII^e siècle (mais considérablement plus ancienne selon la tradition Bön) et sur le Tantra Mère.

Dans les années 70, la republication des écrits de Kilton Stewart sur les Senoi, une ethnie de Malaisie, a propagé l'opinion selon laquelle le contrôle du rêve (et de là le rêve lucide) jouait un rôle prépondérant dans leur vie sociale et qu'il était enseigné dès le plus jeune âge. S'il est vrai que les Senoi accordent au rêve une grande importance, plusieurs études menées ces dernières décennies ont démenti le fait qu'ils pratiquaient une quelconque forme de contrôle ou de lucidité oniriques.

Mes rêves lucides

Revenons sur le contenu de mes rêves.

J'en ai fait plus d'un. Beaucoup relèvent de non réalisation de désirs ou de pulsions habituelles dans les rêves. Krishnamurti affirmait ne pas rêver parce que - disait-il - il vivait sa relation au monde d'une façon totale et instantanée.

Heureusement je peux arrêter mon rêve très souvent, surtout en situation tragique.

Je procède ainsi lorsque la situation est particulièrement angoissante. Ainsi lorsque je me sens en danger ou je sens mes proches dans la même situation dans mon rêve. Je me dis alors : « tu es en train de rêver, il suffit de te réveiller ». Et je me réveille.

Mais certains sont des grands rêves, c'est-à-dire—qui révèlent une réalité supranormale.

Nombre de créateurs scientifiques ou artistes ont eu recours au rêve pour découvrir d'autres réalités.

Plusieurs d'entre eux ont eu une influence déterminante sur ma vie.

Dans certains cas je décide de modifier le contenu de mon rêve. Ce fut ainsi l'expérience quasiment mystique que j'ai eu dans le rêve que j'appelle l'*Univers*.

Je me trouvais dans une chambre seul, allongé sur le lit lorsque j'ai entendu la porte s'ouvrir. Ma chambre était dans l'obscurité et lorsque la porte s'est ouverte, une grande lumière éclairait l'extérieur. Un homme gigantesque, en armure, avec une épée de chevalier, se trouvait sur le seuil. C'était un chevalier noir. J'ai su immédiatement dans mon rêve que c'était la mort. Pris d'une frayeur panique, je me suis retrouvé sous le lit complètement recroquevillé. J'espérais qu'il ne me verrait pas. Mais je compris que ce comportement n'avait aucun sens. La mort est capable de tout voir et de tout comprendre. Il ne me restait plus qu'à l'affronter.

Cette nouvelle attitude chez moi était liée à ma culture dans le domaine de la spiritualité de l'humanité. Je savais que se confronter lucidement à sa propre mort est une voie de connaissance.

Tout à coup, je me lève et je bondis à la gorge du chevalier noir. À peine l'ai-je touché, que je me retrouve dans les étoiles. Je suis une entité cosmique diffusée en toute part. À la fois moi (mais qui est ce « moi »?) et en même temps l'univers. Sentiment extraordinaire de compréhension de la reliance avec tout ce qui est avec un sentiment d'amour altruiste radical.

Je me réveille alors subitement. Un poème jaillit dans ma tête. Je me lève et je vais l'écrire d'une seule traite à mon bureau. Le voici :

Univers

Roulement presque nu à l'intérieur de soi.

Petite bête de lumière.

Tempête de seconde en seconde.

Univers,

D'abord une étendue d'eau et de nuitée.

Écho venu d'un coquillage

qui ne dira jamais son nom.

Profondeur du printemps.

Silence de l'hiver.

Univers,

Un jour je m'habillai de toi-même

derrière l'Homme noir démantelé.

Beauté en chaque région.

Bonté en toute chose.

Immensité de la quiétude posée là

sur un seul point.

Vieillesse et Jeunesse à jamais réunies

sous la vague.

Univers,

Presque une bulle d'air à la surface

de l'Ailleurs.

Changements et chaos, mouvances et stabilités

dérisoires.

Tout est Rien.

Les siècles passent comme des éponges.

Le feu se nourrit de l'eau.

La terre n'est qu'une branche de l'air.

Univers,

Inutile de te parler.

Tu es la porte derrière chaque mot,

l'imperceptible frontière, le vol d'un papillon.

Univers

dans une poignée de mains

quand vient la longue douleur de ne plus rien savoir.

Quand le dernier être aimé a disparu dans tes sillons.

Quand la solitude arrache le bleu des images.

Univers impensé et pourtant perçu

comme une trappe dans le futur.

A mi-chemin de toute trace.

Derrière le bruit.

Au coeur de l'élan.

Univers

*pareil à l'enfant qui danse
au son d'un pipeau.*

Univers,

Confiance

dans ce qui nous arrive.

Je suis toi à même le jour.

Tant d'ombres font des pirouettes

dans l'espace d'une vision.

Je pars à l'aventure avec en guise d'oranges

Le mot amour et l'Invisible.

(1988, repris dans mon livre *L'Approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Anthropos, 1997, 357 pages).

Que je traduis ainsi en anglais contrairement à mon habitude, avec l'aide d'un ami.

<http://www.barbier-rd.nom.fr/Universeenglish.html>

Rêve et éveil

Ce type de rêve me met sur la piste d'une relation entre le rêve lucide de haute intensité et ce qu'on appelle l'éveil dans la tradition spirituelle notamment en Asie.

D'abord reconnaissons, que les maîtres spirituels de ces régions du monde, sont capables de diriger absolument leurs rêves.

Dans le bouddhisme tibétain, le maître spirituel conduit son disciple à imaginer des situations idylliques, paradisiaques, qu'il doit complètement s'approprier et auxquelles il doit s'identifier.

Quand cela devient un état de fait, il demande à son disciple de l'effacer complètement de sa mémoire. Le disciple peut ainsi se rendre compte de la relativité des états de conscience diurnes ou rêvés et méditer sur la notion vécue de Vide.

On connaît l'anecdote à-propos du rêve du papillon de Zhuangzi. Il se demandait si pendant ce rêve il était Zhuangzi qui rêvait du papillon ou si au contraire il était un papillon qui rêvait de Zhuangzi.

La réflexion que j'ai à propos de la possibilité d'arrêter un songe désastreux, me conduisant ainsi à revenir à une réalité moins tragique, n'est-elle pas l'interprétation de la manifestation d'un processus de l'inconscient qui se nomme inversion dans son contraire.

On sait que l'inconscient déguise le désir refoulé ou réprimé souvent par une expression onirique inverse au désir ou à la réalité impossible.

Ainsi, si ma femme a décidé de me quitter, et que je le sais inconsciemment, je vais rêver que c'est moi qui pars pour un long voyage.

On peut se demander si arrêter son rêve, en situation tragique, n'est pas simplement revenir à une vie diurne qui serait le véritable rêve de l'existence.

Le grand rêve manifesterait ainsi une clairvoyance sur ce qui est véritablement pour nous autre chose, en guise de ce que Basarab Nicolescu appelle le « Tiers Caché. » en proposant « les niveaux de réalité. »

Il se peut que la barbarie dont nous sommes les témoins et parfois aussi les acteurs n'est que l'inverse d'une réalité fondamentale secrètement incluse en nous-mêmes.

Je sais bien que ce type d'interprétation est bienveillante à l'égard de l'être humain. Elle peut cacher une réalité insupportable. Mais pourquoi justement est-ce insupportable ?

Ne serait-ce pas par ce que nous avons, en nous-mêmes, un Clair-Joyeux qui n'est pas du tout de même nature. Personnellement je connais pas le sens de ce Clair-Joyeux indéfinissable et en fin de compte la grande inconnue.

Se peut-il que le cerveau avec ses millions de neurones et d'interconnexions inimaginables soit l'instrument récepteur-émetteur de quelque chose qui nous dépasse mais que nous trouvons pourtant à l'intérieur, physique et matériel, de nous-mêmes ?

L'éveil, dans ce cas serait de retrouver au coeur de notre méditation, subitement, la vraie réalité symbolique complètement incluse dans le réel non connaissable.

Cette réalisation serait alors bouleversante à tous points de vue. Ce que nous percevons serait remis en question au profit d'une autre interprétation. Celle-ci ne serait pas le fruit d'une idéologie religieuse, mais d'une expérience intime de la conscience éclairée.

On conçoit facilement qu'un tel bouleversement conduise le sujet vers une marginalité sociale au moins dans un premier temps.

Il est probable que par la suite son comportement dans la société suive des voies tout à fait autres que celles suivies par lui habituellement.

.

Notes

Philosophie *Encyclopedia Universalis* article Jean-François Lyotard

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/reve/>

Sur neurophysiologie du rêve article Henri Ey

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/conscience/>

RÊVE, neurophysiologie - *Encyclopædia Universalis*

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/sommeil/#>

Rêve lucide RÊVE, https://fr.m.wikipedia.org/wiki/R%C3%AAve_lucide

Université Lyon1

https://sommeil.univ-lyon1.fr/index_f.php

<https://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/listes/fr/SA.php>

Michel Jovet (depuis 1966) <https://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/listes/fr/jovet.php>

Sur l'attention <https://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/lis>

8.2. Art contemporain et spiritualité laïque q

Dans un livre que Philippe Filliot a publié, il nous permet de comprendre la profondeur de ce mode d'expression.

Philippe Filliot se refuse à cantonner le terme « spirituel » dans les eaux religieuses et l'ouvre sur la dimension de spiritualité laïque.

Du même coup, l'auteur va trouver dans les multiples facettes de l'art contemporain la preuve de l'insertion de l'interpellation spirituelle dans des œuvres aujourd'hui.

Comme il le pense la spiritualité n'est pas immatérielle et ne consiste pas à s'évader de la réalité ordinaire pour s'élever dans le ciel des idées.

Pour lui, la spiritualité est une expérience intérieure c'est-à-dire « une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit » (Georges Bataille)

Elle se destine intimement à produire des effets.

L'ouvrage se construit en cinq parties principales, précédées par une mise en perspective théorique, à la croisée de l'histoire de l'art et l'histoire des religions.

La première partie s'intitule « Les sources mystiques ». L'auteur s'interroge sur ce que l'on peut appeler l'intertextualité du discours mystique. Ensuite, dans « Méditations et création », il approche les œuvres par le biais de l'expérience qui reste le mot-clé de l'art et de la spiritualité.

Un autre chapitre s'intéresse à la question du corps dans « Transfigurations du corps ».

La partie « Lieux sacrés » aborde celle du lieu (mental, architectural, naturel) essentielle dans le rapport de l'homme au sacré. Le lieu fait lien : il permet de rendre visible l'invisible, sensible l'impalpable.

Dans la dernière partie intitulée « Sentiments océaniques, états modifiés de conscience et autres exercices spirituels, » Philippe Filliot explore « l'espace du dedans » comme dit Henri Michaux.

Chaque partie est subdivisée en plusieurs chapitres, focalisés sur des démarches artistiques contemporaines, en résonance avec des démarches spirituelles.

Elles sont examinées dans des dimensions pratiques et existentielles.

Se relier à ce qui nous dépasse, incarner le spirituel dans la matière, peindre le rien, voir l'ombre, juste s'asseoir, se recueillir faire le vide respirer, être hors de soi, habiter son geste en pleine conscience, trouver le sacré dans la vie quotidienne, éprouver le cosmos vivant, s'immerger dans un espace sans bornes, expérimenter la perte et la confusion, regarder autrement le monde, être dans l'instant présent.

L'ouvrage fait référence à des œuvres d'art contemporain du monde entier. À la fin de l'ouvrage, l'auteur nous propose une analyse guidée d'une artiste de la jeune génération (Filomena Borecká).

La question d'une mystique sans dieu est interrogée, l'art contemporain est-il chrétien comme s'interroge Catherine Grenier ou bouddhiste ?

La spiritualité anime-t-elle également d'autres arts comme le cinéma, théâtre, la musique ?

L'auteur envisage l'art globalement comme une véritable voie de transformation, une ouverture à d'autres manières d'être, à d'autres manières de vivre.

Il est complètement du côté du philosophe de la Grèce antique Pierre Hadot.

Ce livre est impressionnant par son érudition sans que celle-ci nous enferme dans un carcan universitaire (mais il comprend un index et une bibliographie). L'écriture est directe, sans artifice.

Il nous présente excellemment les différentes œuvres en question.

Le seul point, peut-être, que nous puissions lui reprocher, c'est un certain manque de critique du fond même de l'art contemporain. Celui-ci nous demande beaucoup. Il exige que nous retentissions, imaginions sans cesse le sens de ce qui est proposé. Il est souvent accompagné d'un discours destiné à nous orienter.

Les thématiques qui s'y déploient sont, certes, fondamentales : la profondeur, le tangentiel, le flux, l'illimité, l'instant éternel, le grand vivant, la dialogique éclatement et reliance.

La diversité des créations est étonnante : des formes, des situations, des expériences, des agencements, des flux.

Les matériaux les plus diverses sont sollicités et employés : peinture, encre, mine de crayon, plastic, sons, vidéo, fumée, verre, terre, pierre, sable, lumière, bois, ou des éléments comme des cheveux, des corps nus.

Rarement l'expression artistique n'a été enrichie de telles possibilités.

Mais, parfois, on se demande si tout cela ne fait pas partie d'un zapping généralisé propre à notre temps et d'une certaine facilité spectaculaire.

Pour ma part, je m'intéresse plutôt à l'art contemporain plus essentiel, celui où le vide et le plein se croisent et flambent. Celui qui suggère l'infini avec le minimum de moyens. Celui qui montre le soleil dans un seul point d'orgue sur la partition du réel.

8.3. Pour une écoute sensible de la poétique de l'existence

Parler de l'écoute sensible et tenter de la définir nous entraîne vers une recherche de ce que peut devenir un être humain.(Barbier, 1997).

Nous devons dès le départ de notre investigation commencer par préciser les deux termes, le sensible et l'écoute.

L'écoute nous entraîne vers une notion-clé : la disponibilité et le sensible vers la caractéristique radicale de la vie dans toute sa complexité.

Une vie complexe est toujours une vie singulière comportant une histoire à nulle autre pareille. Mais une histoire de vie implique la reconnaissance d'autres histoires de vie entrelacées et historiquement situées au cœur d'une complexité inéluctable impossible à comprendre complètement..

8.3.1. Écouter n'est pas entendre

Il faut de suite sortir des clichés. Écouter est très différent d'entendre.

D'ordinaire on pense que les deux termes peuvent s'employer indifféremment comme des synonymes. En fait ils sont dans une opposition dialogique, c'est-à-dire s'opposant dialectiquement sans chercher nécessairement une synthèse.

Écouter monte de soi-même vers l'ailleurs. Ce que l'on entend on ne l'écoute pas vraiment. Ce que l'on écoute vraiment on ne l'entend pas. Krishnamurti écrit dans *Le livre de la méditation et de la vie*, « Comment écoutez-vous? Est-ce avec vos propres projections, à travers vos ambitions, vos

désirs, vos peurs, vos angoisses, est-ce en n'entendant que ce que vous voulez bien entendre, ce qui vous satisfait, vous agréé, vous rassure, allège momentanément vos souffrances? Si vous écoutez à travers l'écran de vos désirs, alors, de toute évidence, c'est votre propre voix que vous écoutez: vous écoutez vos propres désirs. N'y a-t-il pas une autre manière d'écouter? N'est-il pas important de découvrir comment écouter non seulement ce qui se dit ici en ce moment même, mais toute chose: les bruits de la rue, le babillage des oiseaux, le bruit du tram, le fracas des vagues, la voix de votre époux, de votre femme, de vos amis, du bébé qui pleure? Écouter n'a d'importance que si ce n'est pas à travers la projection de ses propres désirs que l'on écoute. Nous est-il possible d'écarter tous ces écrans à travers lesquels nous écoutons – et d'écouter vraiment? »

Entendre relève de l'entendement. Il s'agit toujours d'une reconstruction mentale de la perception directe. J'entends au loin une explosion, mais j'écoute ici battre mon cœur. Il se peut que si vous me parlez clairement, je vous dise : « je vous entends bien ».

Mais si je suis un fin psychologue, je vous dirai « parler je vous écoute ».

Votre parole se fond en moi-même pour trouver son écho enrobé de silence. Mon écoute flottante laisse votre parole se dissoudre en moi-même comme un galet de sel dans l'océan.

Parfois une parole jaillira de ma bouche comme un frère jumeau à la vôtre. Vous la reconnaîtrez, miroir au sein de votre conscience. Dans le cas contraire, j'aurais mieux fait de me taire.

Plus qu'aucun autre terme entendre est prisonnier des institutions sociales extérieures à soi-même. On entend ce que la société veut qu'on entende, en fonction de l'espace et du temps. J'entends ou je définis, une personne comme « folle » ou « sainte » de façon différente en Inde ou en France. Au pays de Descartes, c'est le cas de Madeleine, la patiente du psychiatre Janet. Au pays de Gandhi, c'est celui de Ramakrishna, comme l'ont si bien décrit Catherine Clément et Sudhir Kakar, (Clément, C. et Kakar, S, 1993.).

On sait quel rôle a pu jouer la politique dictatoriale dans certains pays au cours de l'Histoire pour enfermer des opposants sains d'esprit dans des hôpitaux psychiatriques.

J'entends quand j'accepte de me conformer, souvent dans une méconnaissance instituée au sein de mon habitus, à la coutume ou à la loi du moment.

J'écoute lorsque, au contraire, je pars de mon for intérieur et de mon intuition pour aller vers l'autre et le monde.

Évidemment écouter et entendre vont jouer ensemble d'une façon dialogique.

Je suis un être singulier, à la fois semblable à mes compatriotes et à l'espèce humaine, mais aussi totalement inconnu à moi-même comme aux autres.

Tout me rappelle que je ne suis rien de substantiel mais plutôt un flux d'interdépendances et de d'interactions à la fois historiques et psychologiques, à soubassement physique et social. Cela constitue mon «moi» dans lequel une dialogique permanente opère d'une manière processuelle pour me déterminer à penser, à agir ou à contempler. Je pense même que l'éducation consiste à reconnaître et comprendre ce processus et à suivre sa résultante dans une sorte de médiation/défi entre connaissance de soi et savoirs pluriels et multiréférentiels.(Barbier, R, 2001).

8.3.2. Le sensible

Si l'écoute est sensible cela signifie qu'elle va se caractériser par un rapport à l'affectivité, aux émotions, aux passions et aux sentiments, c'est à dire avant tout au corps dans sa totalité.

Le corps, avec son organe organisateur, le cerveau et ses 100 milliards de neurones interconnectés, est loin d'être encore connu et ne peut plus être compris simplement comme un ordinateur sophistiqué. Je dirai même que plus on va vers sa connaissance scientifique et plus on découvre des zones d'ignorance.

Certes nous avons précisé la spécificité des cinq sens (ouïe, toucher, goût, vue, odorat) et leurs relations avec les neurones du cerveau, mais nous sommes encore loin d'avoir compris leur influence sur la vie humaine. De plus, rien ne nous dit que d'autres qualités physiques n'existent pas (comme l'intuition) et ne se développent pas au cours d'une existence.

On sait que des aveugles sont capables de prouesses avec d'autres sens. Que des cultures lointaines et premières éduquent leurs enfants avec d'autres principes éducatifs qui favorisent autrement que chez nous l'émergence de ces autres sens ou perfectionnent au plus point ceux de nos cinq sens dans l'épreuve de la réalité naturelle.

De plus en plus de recherches scientifiques sont menées pour comprendre des facultés humaines hors normes, s'ouvrant sur des zones de sensibilités inconnues.

Depuis une vingtaine d'années des scientifiques de diverses disciplines travaillent ensemble avec de grands méditants pour approcher des convergences possibles entre l'imagination, la pensée raisonnée et la méditation sans objet (Ricard, M. et Singer W, 2017).

Des données nouvelles au niveau corporel sont de mieux en mieux reconnues, comme les fascias autour de Danis Bois et ses chercheurs.(Bois, 2016).

Platon voulait séparer l'intelligible et le sensible en donnant la priorité à l'intelligible. Aristote a discuté cette distinction et aujourd'hui les scientifiques s'accordent pour accepter l'interférence entre la pensée rationnelle et l'émotion (Damasio, 2010).

On sait que le sensible paraît être d'une importance considérable dans la connaissance des choses qui dépassent notre entendement. L'imagination aussi bien individuelle que collective inscrit l'humain dans un sensible bouleversant. La foi des adeptes des grands monothéismes ou la méditation des cultures asiatiques ne peuvent être réduites à une explication socio-historique ou psychophysiologique habituelle, même si elle est indispensable pour avancer vers une intelligibilité plus grande. Déconstruire l'imaginaire social de l'institutionnalisation du christianisme depuis 2000 ans comme l'a fait Michel Onfray est certes éclairant mais ne nous dit rien sur la qualité humaine d'un François d'Assise,(Onfray,2017). L'approche originale du devenir du bouddhisme dans notre modernité par Fabrice Midal. (Midal, (2006), 2017) nous oblige à réfléchir mais demeure ancrée dans une tradition spirituelle aux multiples facettes. Krishnamurti sur ce point est peut-être le méditant qui va le plus loin et demeure le plus radical des questionneurs en spiritualité laïque. (Krishnamurti, 2017).

8.3.3. La disponibilité

Si je devais retenir une seule spécificité de l'écoute sensible aujourd'hui, compte tenu de l'état de nos connaissances, je parlerais de disponibilité.

Je reprends ce terme au sinologue François Jullien qui le met au premier plan dans sa recherche considérable d'altérité culturelle et de sa pensée « ex-topique », entre l'occident des Lumières et la pensée chinoise traditionnelle.(Jullien, 2016).

L'écoute sensible est ce qui ouvre la marche intérieure d'une personne par la mise en œuvre d'une disponibilité d'instant en instant aux émergences imprévues du monde naturel et social.

Ce qui est et devient sans cesse constitue ce que l'on peut appeler le Réel-Monde dans une perspective de spiritualité laïque sans dieu.créateur. Ce Réel-Monde nous est inconnu et non symbolisable. Il échappe à toute tentative de compréhension. Il introduit dans nos pensées une nécessité de démarche apophatique. Avec prudence on peut le caractériser comme un Flux d'énergie-matière, informationnel et créateur/destructeur de toute substance, sans commencement ni fin. Nous sommes complètement des formes éphémères de ce Flux. Nous émergeons à la naissance comme forme de ce Flux et nous nous dissolvons à la mort dans ce Flux.

L'écoute sensible consiste à sentir intuitivement et avec intelligence le jeu de ce Flux dans nos existences concrètes. C'est par la disponibilité à l'imprévu de ce qui est et advient que l'écoute sensible peut advenir.

Être disponible veut dire :

- Vivre intensément en mourant à chaque instant dans le non-projet d'un futur illusoire ou dans l'expérience attachée au passé.
- Ne pas chercher à rester attaché à ce qui nous paraît établi et rassurant
- N'avoir aucun a priori concernant notre rencontre avec le monde naturel, social, humain.
- Ne pas craindre la peur et ne pas la rejeter quand elle arrive, mais l'observer totalement.
- Ne se reposer sur aucun savoir, ni sur aucune certitude de connaissance personnelle. Demeurer dans l'esprit neuf de celui qui débute un premier pas.
- Appréhender le monde avec toute notre complexité sans exclusive, sans privilégier des qualités ou des valeurs considérées comme universelles.
- Accepter notre condition humaine nécessairement restreinte dans l'ordre de la connaissance, cependant extraordinairement mystérieuse dans son devenir et dans sa présence au monde.
- Tenter de vivre dans la présence permanente à ce qui est, arrive et advient.
- Parier et agir pour l'émergence de l'amour et de la compassion pendant le temps limité de la durée de l'humanité dans le Flux du monde.

8.3.4. Écoute sensible et histoire de vie

De ce qui précède on déduit nécessairement que l'écoute sensible qui se réalise ne peut le faire qu'au sein d'une existence singulière.

Il n'y a pas d'écoute sensible abstraite et générale, sociétale.

L'illusion serait de croire que l'écoute sensible cumulée par le plus grand nombre deviendrait une écoute sensible de tous dans une société donnée.

Elle ne se réalise, d'une façon très incertaine et sujette au questionnement permanent, que chez une personne singulière et dans son environnement physique, social, culturel et cosmique.

C'est la raison pour laquelle, si l'on sort de « l'illusion biographique » dénoncée par Pierre Bourdieu, l'écoute sensible est plus un processus qu'un programme charpenté suivant le cours problématique d'une vie humaine. Elle implique de prendre du recul par rapport à l'habitus façonné dès la naissance par son environnement et son histoire sociale. Elle demande un travail sur son inconscient qui n'est pas seulement freudien ou jungien.

Elle entend ce qu'ont à dire à ce sujet les autres cultures et les langages différents.

Elle n'est donc pas de l'ordre synchronique mais plutôt diachronique. On ne peut en faire un acquis définitif mais un moment existentiel soumis au doute créateur.

Pas d'histoires de vie sans d'autres histoires de vie et pas d'écoute sensible sans un champ de sensibilité qui dépasse en les intégrant l'émotion passagère et la passion débordante.

Pas d'écoute sensible sans rencontre et dialogue à réaliser. Avec le risque de ne rien comprendre et de retomber dans un imaginaire personnel, groupal et social. Celui-ci n'est-il pas d'ailleurs impossible à cerner et à contraindre ? L'écoute sensible n'est-elle en fin de compte que la dernière phase de l'illusion de la modernité ?

Peut-être, mais c'est un pari à faire pour devenir un être humain et construire une société que je nomme de « fraternité de Reliance », une société où le vivre ensemble devient un « faire ensemble » vraiment humain parce qu'elle refuse de laisser dans l'ombre la complexité de l'écoute sensible. (Barbier, R., 2015, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1963>).

Bibliographie

- Barbier, R. 1997. *l'approche transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Anthropos, 357 p.
- Barbier, R, 2015, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1963>
- Barbier, R, 2001. *Le sens de l'éducation*, cours en ligne <http://www.barbier-rd.nom.fr/elearningP8/tele/sens07.pdf>
- Bois, D., 2016, Petite histoire sur le mouvement interne en fasciathérapie, <http://danis-bois.fr/?p=1600>
- Clément, C. et Kakar, S, 1993. *La folle et le saint*, Seuil, 286 p.
- Damasio, A, 2010. *L'erreur de Descartes, la raison des émotions*, Odile Jacob, 296 p
- Krishnamurti, 2017, *La libération par l'action*, éditions du Châtelet, comm. Points sagesse
- Jullien, F, 2016. *Vivre en. existant Une nouvelle éthique*, Gallimard, 281 p
- Midal, F. 2017. *Quel bouddhisme pour l'Occident ?*, Seuil, essais, (2006), 493 p
- Onfray, M, 2017. *Décadence, de Jésus à Ben Laden*, Flammarion, 656 p
- Ricard, M. et Singer, W, 2017. *Cerveau et méditation. Dialogues entre le bouddhisme et les neurosciences*, Allary Editions, 496 p

CHAPITRE 9

CONCLUSION : Y A-T-IL UNE VOIE POETIQUE EN SPIRITUALITE LAÏQUE ?

Prologue : disparition d'un poète

Yves Bonnefoy vient de mourir à l'âge de 93 ans.

Il fut l'un des plus grands poètes français du XXe siècle.

Il avait parlé de la poésie avec une étonnante pertinence.

La poésie, c'est ce qui reprend à la religion son bien, soutient Yves Bonnefoy dans un entretien au « Monde des religions ».

Écoutez

<https://www.youtube.com/watch?v=bNhUKsTxAEc>

(Conférence légendaire d'Yves Bonnefoy « La parole poétique » (Université de tous les savoirs, 2000) donnée le 17 novembre 2000)

Dans cette conférence d'une densité extrême Yves Bonnefoy prend ses distances avec la pensée conceptuelle sans la dénier et valorise le poème dans son expression spécifique qui conjoint à la fois la forme et le son au profit du sens. Cette alchimie verbale ouvre les portes d'une réalité inconnue, que je nomme le Réel-Monde, pourtant non symbolisable en son fond.

Il arrive qu'un poète dans son grand âge saisisse le moment propice pour dire l'essentiel de son art. Ainsi d'Yves Bonnefoy l'un des plus prestigieux et talentueux poètes de notre temps. La poésie est air pur qui tient un moment sa place dans un poème dans le meilleur des cas. Le poète s'en approche par une démarche semblable à la théologie négative mais liée alors à une spiritualité laïque. Pour approfondir encore les propos d'Yves Bonnefoy, lire son ouvrage *L'inachevable. Entretiens sur la poésie* (1990-2010). Livre de poche, Biblio, 2010, 526 pages.

La poésie échappe toujours à un emprisonnement dans des limites, fussent-elles légitimes par l'usage des sonorités, des rythmes et des images. Le poète n'est jamais qu'un trouvère de celle-ci. Sa voix, si elle est vraiment portée, emportée, par la poésie implique une vie fondamentalement démocratique.

La poésie ne s'éprouve jamais dans le concept qu'elle met nécessairement à distance. Le poète sur ce plan ne sera jamais un philosophe à la manière occidentale. Il glisse sur le concept comme sur un lac glacé. Il lui préférera sans cesse les sources jaillissantes.

Le concept tranche, l'image poétique s'élanche. Il est lié au pouvoir dans la parole et dans la vie sociale. Elle est du côté de la marge et du frôlement du tréfonds de ce qui est. L'Un chez Yves Bonnefoy, le Non-Duel dans la tradition asiatique. Il est tellement masculin et elle tellement féminine. Il est Yang, elle est Yin. Au sein du concept l'intuition de la poésie et son rejet. Au cœur de l'image poétique, la vigilance de la dérive vers le tout-puissant concept qui code et se démarque. Le poète affirme le « déni instinctif de l'autorité du concept » comme dit Yves Bonnefoy. Il reconnaît dans certains sons un royaume de sens. Il demeure le séducteur séduit de la parole primordiale.

Entendez ces deux mots Jonquille et Jeune fille. Laissez-les infuser dans votre sensibilité la plus subtile et vous ouvrez tous les sens à l'intérieur de vos cinq sens.

Jonquille Jeune fille

Une alliance éphémère

Un élan vers l'autre part

Un parfum invisible

Qui toujours nous prolonge

Affirmation de la voie poétique

Plusieurs des auteurs que j'ai nommés me semblent aller vers cette attitude proprement humaine.

Lorsque la lucidité sur la réalité complexe de notre monde a atteint son poids culminant, nous sommes au bord de l'éveil.

Pour moi, c'est le point le plus élevé de la connaissance de la profondeur. Celle-ci relève encore de la réalité vécue. L'éveil sera de l'ordre de la connaissance d'un réel tout autre, absolument impossible à décrire par les mots ou les images.

Nous sommes tous des images

En ces temps d'élections présidentielles, je me suis souvent demandé pourquoi je préférais tel candidat à tel autre ? Pourquoi Mélenchon ou Hamon à Macron, Fillon ou le Pen ?

Je ne les ai jamais rencontrés, vécu dans leur proximité, appréciés ou non dans leurs actions quotidiennes. Je ne les connais que par l'imaginaire qu'ils représentent pour moi. Un imaginaire fait de discours, d'histoires qui les concernent, comiques ou dramatiques, d'actions entendues ou

supposées. Le tout organisé par cette puissante machine sociale et imaginaire qu'on appelle les médias mais également par ma propre machine à imaginer, c'est-à-dire mon cerveau.

Nous sommes tous des images les uns pour les autres et pour nous-même.

L'imaginaire est premier comme le pense le philosophe Cornelius Castoriadis.

Il m'arrive parfois de rêver à des amis disparus il y a très longtemps et rencontrés dans mon adolescence. Ou à ma famille, mes amis plus récents. Ou même encore des artistes, des musiciens, des peintres et surtout des poètes, figurés dans des portraits, des photographies, des films ou des vidéos plus récemment.

Ils viennent me visiter au gré des aléas dans mon rêve. Je peux leur parler, les toucher.

Ils ne sont que des images engrangées parmi des centaines de millions d'autres dans ma mémoire.

Ils ne sont pas réels. Dans mon enfance, on me disait d'être « sage comme une image ». Mais c'était absurde parce que le réel n'est jamais sage, il est toujours bouleversant en tant qu'énergie en mouvement.

Nous vivons et interagissons dans un monde de représentations individuelles et de significations imaginaires sociales qui nous dépassent et nous emprisonnent.

Le véritable être éveillé n'est plus concerné par ce monde. Il n'a même plus envie de jouer son jeu permanent d'illusions, de tactiques et de stratégies.

Je m'étais étonné de constater que Ramana Maharshi, le prestigieux sage non dualiste de l'Inde du XXe siècle semblait n'avoir été en rien concerné par les péripéties souvent atroces de la seconde guerre mondiale, comme de son cancer qui le minait personnellement. C'est que pour lui, il n'existait pas plus que les événements de l'histoire.

Dans un entretien effectué avec deux collègues et avec Cornelius Castoriadis, le philosophe nous soutenait, par rapport à mon inclination vers la sagesse de Krishnamurti, que le monde réel ne peut être constitué que de sages. Il était pertinent mais manquait d'imagination émergente (reproduit dans le VIe tome des « *Carrefours du Labyrinthe* ».)

En vérité ne sommes-nous pas qu'un flash d'énergie éphémère pour nous-même et pour les autres ? Un trait de lumière que notre condition humaine constitue en images ? Un jet venu du Réel-Monde qui nous est impossible à connaître dans sa nature profonde et qui retournera finalement à ce Réel-Monde.

Cet imaginaire qui nous engendre et que nous engendrons crée notre réalité par le biais du langage personnel et de la langue que nous avons héritée par notre culture.

En allant vers notre réalité comme réseau de significations personnelles et sociales, lié à nos pulsions, notre affectivité et à nos valeurs, le processus réduit l'imaginaire au symbole, au mythe puis à la raison conceptuelle.

Avec cette conclusion nous croyons donner du sens au monde.

De fait, nous reproduisons de l'imaginaire.

Un imaginaire qui nous fera nous détruire les uns les autres, sacrifier la nature et le monde animal.

Peut-on sortir de l'imaginaire ?

Non en tant qu'être humain ordinaire. Peut-être par un éveil radical et vécu à la complexité de ce qui est et devient sans cesse ? Je ne sais.

La pratique poétique me fait comprendre une autre face de l'imaginaire. Nous sommes des êtres d'imagination active et créatrice. Nos images dans ce cas ne sont pas que reproductions mais émergences de figures et présentations nouvelles liées à un élan vital, une « Volonté de puissance » comme dirait Nietzsche, qui trouve son fondement dans le Réel-Monde. En tant qu'êtres « réels », nous sommes nécessairement des êtres de défi, des marginaux par rapport à l'ordre établi, qu'Emmanuel Mounier appelait d'ailleurs le « désordre établi ».

Vivre au niveau de notre être réel ruine toute utopie qui se veut assurée et, en même temps, produit sans cesse ses actualisations.

Il nous faut reconnaître que cette faculté inclut tous les politiques, de droite comme de gauche. Nous choisissons notre orientation en fonction de notre propre imaginaire symbolisé, donc dans une illusion inéluctable, mais aussi un défi permanent

Le défi socialement compris vise à élaborer ensemble, à coconstruire en coopération, un vivre-ensemble plus digne de l'humanité qui est en nous comme une source en devenir. C'est une espérance imaginaire. Qui ne repose sur rien d'autre que la vie en acte. C'est à dire l'actualisation éphémère en phénomènes d'une énergie universelle inconnue qui demeure cependant toujours potentielle dans son fond.

Lorsque l'esprit critique chemine dans les institutions, les idéologies, les religions, il aboutit à une fermeture dans le néant ou à une ouverture vers la voie poétique.

Edgar Morin dans son dernier livre, *Esthétique*, le montre bien, en examinant tous les domaines cette activité humaine.

Michel Onfray également dans ses livres récents s'ouvre sur cette possibilité.

André Comte-Sponville ou Cornelius Castoriadis vont dans ce sens par leurs moments de contemplation musicale ou picturale.

François Jullien le sait bien dans la subtilité de l'art chinois.

Cette question d'une voie poétique en spiritualité laïque, je me la pose depuis si longtemps dans ma pratique de la poésie. J'y réponds aujourd'hui affirmativement. À condition de préciser que la voie poétique sort relativement de la pensée sans entrer dans une vue mystique absolue ou même de sagesse impersonnelle.

Elle est parcourue par une intuition subtile de la réalité vécue.

Pensée, intuition, éveil

Quelle est la place de l'intuition entre la pensée et l'éveil.

L'intuition est du domaine de l'entre-deux. La pensée sous l'angle conceptuel du philosophe construit la réalité sur le plan symbolique. L'Éveil est une expérience sensible de haut niveau que vivent le saint où le sage.

L'intuition relève d'abord de l'expérience sensible. Elle part de la pensée pour aller vers l'éveil. Elle doit se dégager de l'emprise totalitaire de la pensée pour trouver sa voie. Elle est comme un appel de l'éveil, une aimantation. Animée par une imagination radicale épurée, elle allège la pensée de sa pesanteur instituée par son inscription nécessairement historique et située.

Le poète s'appuie avant tout sur son intuition qui lui permet de s'écarter d'une pensée rationnelle sans tomber dans la fusion de l'éveil du mystique ou l'intelligence atemporelle et absolue du sage. Son imagination intuitive le fait puiser sans cesse dans le réel insondable et non symbolisable. Par l'image, le rythme, les sonorités, la création de situations étranges, il donne à voir quelque chose du Réel-Monde..

Vers la pensée, cet entre deux de l'intuition suscite une interrogation permanente sur une stabilité non-réelle. Vers l'éveil, l'intuition soutient l'incarnation et la matérialisation de toute énergie spirituelle.

L'intuition ne va pas sans imagination et sans sensibilité extrême. Elle est le ferment d'une pensée véritable. Du côté de l'éveil, l'intuition refuse la séparation que constitue le monde de la dualité. Toujours en mouvement et incertaine quant à ses repères stables, l'intuition ressent la Reliance et relève fondamentalement de la Gravité. Par sa sensibilité, elle bouscule la cimentation humaine de la pensée et l'illusion totalitaire de l'éveil sans humanité.

Les peuples premiers ont bien compris la valeur de l'intuition dans leur rapport au monde. Elle règne en maître dans leur maîtrise des choses et des êtres.

Dans cet entre-deux, l'intuition fait exister le juste milieu des sagesse asiatiques.

Les trois moments de la vie poétique

Dans mon expérience personnelle, la vie poétique passe par trois moments : méditation, création, contemplation.

La méditation consiste à se rendre présent, avec le maximum d'intensité, à ce qui se passe en nous-mêmes et dans notre environnement. Elle est de l'ordre de l'accueil.

La création mobilise ce qui a été accueillie pour en faire une œuvre d'art ou un poème.

La contemplation est le retour sur l'œuvre accomplie pour saisir par la sensibilité si elle a du sens ou non.

C'est l'ensemble de ce processus qui suscite la voie poétique en spiritualité laïque.

Les trois formes de la méditation

La méditation devient une source de connaissance aujourd'hui, mais elle prend deux grandes formes en Occident. Ne faut-il pas également en reconnaître une troisième que j'appelle « méditation poétique » pour comprendre le processus méditatif propre à notre temps de « spiritualité laïque » ?

Il existe à mon avis trois grandes formes de méditation qui nous permettent d'accéder à une certaine connaissance du sacré dans notre existence.

1. La méditation silencieuse

Avec le philosophe Nicolas Go dans ses ouvrages *Les printemps du silence* (Buchet Chastel, 2008) et *L'art de la joie : Essai sur la sagesse*, (Buchet Chastel, 2004), je distinguerai d'abord deux formes bien répertoriées : la méditation silencieuse et la méditation silenciaire.

La méditation silencieuse et celle du philosophe qui élabore des concepts et des théories avec logique et cohérence.

Son activité mentale est fondée sur la réflexion, parfois liée à l'intuition chez les plus subtils.

Il apparaît dans l'imagerie populaire comme le penseur de Rodin. On le voit qui se tient le menton avec son bras et qui semble être immergé dans un océan de pensée.

2. La méditation silenciaire

Nommée ainsi par Nicolas Go, à partir d'un vieux mot relevant de la langue religieuse, il définit un type de méditation profonde sans concept ni image. Elle caractérise en particulier la méditation bouddhiste. C'est celle qui résulte de l'*attention vigilante* de Jiddu Krishnamurti. En développement personnel aujourd'hui elle représente l'attitude de la personne qui s'emploie à développer en elle-même la « pleine conscience ».

Ces deux formes de méditation, avec leurs variantes suivant les cultures, en particulier pour celles qui se rattachent aux religions du Livre et qui soutiennent l'oraison et la prière, sont bien connues.

3. La méditation poétique

Contrairement aux deux autres formes de méditation, la méditation poétique n'est pas en général repérée par les théoriciens de l'histoire de la spiritualité.

Ce sens de la méditation provient de mon expérience personnelle depuis une cinquantaine d'années. Je me suis aperçu qu'en écrivant de la poésie, je devenais sans cesse quelqu'un d'autre. En réfléchissant avec les dernières découvertes des neurosciences, j'ai compris la plasticité du cerveau et son changement permanent comme, également, par ses neurones-miroirs, son aptitude à entrer en retentissement affectif et cognitif.

Par ailleurs, si l'on réfléchit sur les philosophes pratiquant la méditation silencieuse, on peut également distinguer.

Il y a les philosophes de la création conceptuelle pure, ce qui définit justement la philosophie occidentale si l'on suit Gilles Deleuze et Félix Guattari.

Pratiquement tous les philosophes occidentaux se réfèrent à cette conception de la philosophie. En particulier les grands créateurs de suprême théorie : Kant, Hegel, Heidegger, Sartre etc.

Mais il y a aussi des philosophes qui sont beaucoup plus existentiels et qui insistent sur la valeur de la vie en acte et sur sa constitution tragique. Je veux parler d'André Comte-Sponville ou de Michel Onfray, notamment dans un de ses derniers livres *Cosmos*.

Ces deux premières catégories de philosophes restent bien dans la tradition occidentale. Celle qui valorise la notion de sujet et d'être. Ce type de valorisation détermine une série spécifique de concepts que le philosophe sinologue François Jullien oppose, terme à terme, à ceux de la pensée chinoise dans son ouvrage intitulé « *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée* (Gallimard, février 2015, 313 pages.)

Mais il faut ajouter d'autres philosophes qui dérogent à cette classification. Ce sont ceux qui à la suite des penseurs de l'Antiquité grecque et surtout de la vision du réel en Asie prennent des distances à l'égard de la méditation silencieuse du philosophe et se rallient beaucoup plus à une philosophie de l'expérience, que Pierre Hadot a bien mis en lumière pour la Grèce antique.

C'est, me semble-t-il, le cas d'Alexandre Jollien qui s'est engagé d'une façon très rigoureuse sur la voie d'une méditation beaucoup plus silencieuse par sa pratique de la méditation zen en Corée.

En poursuivant dans cette direction, on rencontre de plus en plus les poètes à cheval sur une philosophie de l'expérience et sur la création poétique. René Char, dans son vécu dramatique dans les maquis durant la Seconde Guerre mondiale, et par ses aphorismes de son recueil *Fureur et mystère*. Mais également l'œuvre de Christian Bobin qui se rattache à un christianisme ouvert et sensible. Le poète devient « l'être du milieu » entre transparence et épaisseur.

Approche de la méditation poétique.

L'activité de création poétique pour moi relève de trois moments spécifiques.

Le premier moment est celui justement de la méditation silencieuse. Le poète se laisse gagner par le silence intérieur grâce auquel il accueille ce qui vient et ce qu'il ressent.

Il ne pense pas au sens de la réflexion philosophique à ce moment, il s'ouvre à un vécu à la fois ancien et actualisé, à un environnement qui résonne dans sa sensibilité et suscite son imagination créatrice. Il est ailleurs, « dans les nuages » comme disaient mes parents, dans une sorte de rêverie qui lui appartient en propre. Je remarque cette attitude chez ma petite fille Lou à certains instants où elle décolle, où elle a les yeux dans les étoiles. Ne la dérangez pas surtout avec vos paroles de « grandes personnes ». Laissez-la vivre sa rêverie qui ressemble si fort à celle de la « Cinquième rêverie » de Jean-Jacques Rousseau.

Le deuxième moment est celui de la création d'images, de situations, de rythmes, qui entraînent le lecteur du poème à faire une autre rêverie, à découvrir un autre espace-temps appartenant à son monde intérieur.

Il arrive souvent que le déclencheur soit une première image qui demande la suite.

Le poète éprouve alors un besoin d'écrire, de dire, qui l'oblige à prendre la plume ou à s'exprimer verbalement dans l'improvisation.

Puis tout rentre dans l'ordre. Le poème est écrit et échappe à son créateur.

Un troisième moment existe dans cette méditation poétique. C'est celui où le poète relit son poème non comme un créateur mais comme un lecteur sensible à la méditation silencieuse, mais aussi comme une personne étonnée de découvrir par sa lecture une intelligence des choses et des êtres insoupçonnée. Son poème devient pour lui un révélateur de profondeur. Il doit le laisser reposer comme le vin d'un grand cru. Des jours, des mois, des années plus tard il le relira pour savoir s'il peut le « déguster » ou non et donc s'il est digne d'être lu par d'autres.

La méditation poétique relève de l'imagination créatrice ouverte sur l'inconnu du réel. Ce qui implique une autre formation à ouverture spirituelle, et pourquoi pas laïque ? comme nous le suggère Pascal Galvani du fond du Québec

Elle est à mon avis une voie spirituelle. D'ailleurs beaucoup de mystiques sortant de leur extase, éprouvent un besoin fondamental d'écrire poétiquement leur expérience unique. À bien considérer ce moment, n'est-ce pas par ce truchement que nous sommes touchés encore par des textes datant de plusieurs siècles, voire de millénaires ?

Entre la méditation silencieuse du sage et la méditation silencieuse du philosophe, la méditation poétique peut apparaître comme un trait d'union. Quelque part elle emprunte à la réflexion philosophique et d'autre part à la plongée dans ce que j'ai nommé la Profondeur issue du Réel non symbolisable.

Le mystique animé par la profondeur plonge dans l'abîme du Sans-Fond. Le philosophe se tient au bord de l'abîme soutenu par sa réflexion intuitive et le poète fait de son poème un pont suspendu pour les chercheurs de vérité.

Éducation, sens de la vie et conscience spirituelle

(extrait des actes du colloque : « Être, créer, connaître. Quels chemins pour une éducation aujourd'hui ? », 18 septembre 2004, Paris, éd. Fédération des Ecoles Steiner-Waldorf en France)

Je suis un petit peu gêné de prendre la parole après l'exposé de Christiane Singer parce qu'elle est partie dans un discours métaphorique très important, très intéressant. J'hésite maintenant entre reprendre mon texte que j'avais préparé ou me laisser aller à l'improvisation, d'autant plus que l'on a pu entendre tout à l'heure un texte lu par Isabelle Ablard-Dupin à propos d'une petite fille qui disait à son père ! : « Les vacances, l'école, tout ça c'est très bien, mais moi ce que je voudrais, c'est vivre ! » Or ce texte est vraiment quelque chose qui m'a fait beaucoup réfléchir, alors je me suis dit que je pouvais rebondir là-dessus en laissant tomber mon texte prévu. Ce qui est soulevé ici me paraît plus important. En fin de compte, oui, je crois que c'est ce que je vais faire.

Donc je viens d'entendre cette petite phrase et juste après j'ai entendu Christiane Singer. Je partage en grande partie ce qu'elle dit. En même temps, je garde un peu de prudence, notamment par rapport à la question de la tradition et sur le fait de devoir se frotter longtemps aux textes avant d'en arriver à ce point où l'on en reçoit l'esprit, et où l'on découvre en eux une petite musique... Je crois que cela est vrai, en même temps, c'est un peu dangereux. Pour vous faire comprendre ce que je vais dire, je crois qu'il me faut revenir un peu sur ma trajectoire intellectuelle et de professeur d'université.

J'ai commencé par faire du droit. Puis, tout de suite j'ai fait des sciences sociales et de la sociologie. J'ai côtoyé ces matières alors que j'étais un poète au départ. Je suis arrivé dans quelque chose qui était de l'ordre d'une entrée dans la rigueur. Le droit, c'est vraiment la rigueur par excellence, puis à travers les sciences sociales et la sociologie en particulier (surtout avec l'équipe de sociologues avec laquelle j'ai travaillé, celle de P. Bourdieu et J. C. Passerons) j'ai vraiment eu affaire à une sociologie très scientifique, justement scientifique.

C'était assez difficile en un sens de poser des questions à cette scientificité supposée de la sociologie. J'y suis entré comme un jeune étudiant, comme un jeune assistant et parce que l'éducation m'intéressait, j'ai commencé à me former aux sciences de l'éducation, à la philosophie de l'éducation et à l'éducation tout court. Là, au fur et à mesure que j'entrais dans l'éducation, la notion de regard critique sur la supposée scientificité des sciences humaines s'est transformée.

Plus j'allais, plus j'avais de questions sur la scientificité, plus j'avais du mal à rester en sociologue drapé dans sa scientificité. J'ai donc dérivé, tout naturellement je dirais, vers les sciences de l'éducation, et dans les sciences de l'éducation, j'ai pris avant tout le mot éducation par rapport au mot science. Je dois dire que j'ai été aidé par un certain nombre d'auteurs, un certain nombre de rencontres que j'ai pu faire (que ce soit avec des philosophes, que ce soit avec des écrivains, ou encore avec des mystiques).

Peu à peu, quelque chose a été préparé pour écouter autrement le monde. Un philosophe notamment m'a beaucoup marqué (philosophe... je ne sais pas si c'est le mot qui convient pour lui), c'est Krishnamurti. Je l'ai rencontré, j'avais 25 ans et, depuis 40 ans, je médite avec lui, je réfléchis avec lui sur ce qu'est, dans le fond, vivre. Vivre, justement, la petite question... la petite grande question de cette petite fille. Cela a vraiment été une expérience assez forte pour moi, de sorte que j'ai éprouvé le besoin en tant qu'universitaire, de faire un cours (je crois d'ailleurs que c'est le seul qui existe à l'heure actuelle dans l'establishment universitaire français) sur Krishnamurti. Cela fait plus de quinze ans que je mène, que j'anime un cours (parce que je ne fais pas de conférence) sur sa vision du monde. C'est en fin de compte de toute cette expérience que j'ai eue avec les étudiants, que je continue à avoir avec eux, une expérience très riche, que j'ai envie de vous parler aujourd'hui.

Il y a donc eu toute cette évolution préparatoire en regard de quelque chose qui, à un certain moment, s'est découvert. Cela me paraît très important de le voir parce qu'en tant qu'éducateur, quand on me pose la question : « Qui vous êtes, vous ? » eh bien, excepté si je suis dans un milieu assez académique où je dirai tout simplement être professeur de sciences de l'éducation, je réponds que je suis un éducateur.

Pour moi cela veut dire quelque chose d'être un éducateur. Cela veut dire, dans un premier temps, être passé par ce processus de préparation dont j'ai parlé, avec des auteurs, avec de l'altération provoquée par autrui, avec des modifications intérieures, quelque chose qui fait que (et là je suis tout à fait d'accord avec Christiane Singer) on s'ouvre, on va vers une amplitude plus grande. Peu à peu on découvre qu'on est une personne intégrée au processus même du cours du monde. Et cette découverte que l'on fait à un certain moment, va transformer totalement le regard que l'on porte sur

le monde. Et la question va se poser dans le for intérieur de tout enseignant de savoir ce qu'il enseigne. Qu'est-ce que je peux enseigner ? Qu'est-ce que cela veut dire enseigner par rapport à ce processus de l'éducation ? Tout s'est complètement modifié pour moi à partir de là, car des cours de sociologie que je donnais, je suis passé à des cours que l'on appellerait plutôt de philosophie, (bien que ce ne soit peut-être pas encore le terme qui convienne dans la mesure où un philosophe travaille quand même sur des textes, décortique les textes etc. et que je ne fasse pas tout à fait la même chose).

Ce qui m'intéresse, c'est plutôt la notion de faire surgir le questionnement, le questionnement permanent chez les étudiants (puisque je travaille avant tout avec des étudiants) sur : qu'est-ce que vivre ? D'où la question de la petite fille... et celle encore d'une autre petite fille, la mienne quand elle avait 4 ans : Un jour, alors que nous étions au bord de la mer, en Bretagne, elle regardait cette mer se retirer très loin, laissant apparaître peu à peu des rochers et le sable, puis elle me dit ! : « Regarde papa, il n'y a plus d'eau dans la mer ! ». Et ce « il n'y a plus d'eau dans la mer » est quelque chose qui est resté chez moi comme une sorte de pensée permanente, laquelle n'arrête pas de susciter mon interrogation, un « kôan zen », en quelque sorte.

Effectivement, il n'y a plus d'eau dans la mer, mais la mer est pourtant toujours là. Cependant, quelque chose a disparu... et tant que l'on n'a pas compris ce « il n'y a plus d'eau dans la mer », comment peut-on éduquer ? Car on pense souvent qu'éduquer, c'est justement remplir la mer avec encore de la mer. Non. Éduquer, c'est effectivement connaître que la mer est présente en nous, à l'intérieur de nous, que nous sommes la mer, et qu'en même temps, il n'y a d'une certaine façon rien dans cette mer... il n'y a donc rien non plus en nous-mêmes à transmettre.

Ce rien est quelque chose d'autre, une « autreté » comme dirait Krishnamurti. C'est pour cela que je fais une différence entre deux types de sacré.

Le sacré institué

N'ayant pas de formation religieuse, n'appartenant à aucune religion particulière, mais étant très respectueux de toutes les religions à partir du moment où, naturellement, on ne tombe pas dans le fanatisme... ayant également une formation sociologique, (ce qui donne un esprit critique très aigu, très aiguisé), j'ai beaucoup de prudence à l'égard des traditions religieuses, des institutions religieuses, de ce que j'appelle le sacré institué, c'est-à-dire tout ce qui organise le sacré, avec notamment ces fonctionnaires du sacré dont ont parlé un certain nombre de penseurs ; les liturgies, les rituels etc. Aussi, je n'ai jamais pu rentrer dans ces formes d'institutions et encore moins dans toutes formes de « gourouisation » telles qu'elles se sont développées, notamment à partir des années 1970.

Mais en même temps, je peux reconnaître qu'au sein de ce sacré institué, surgit parfois quelque chose qui nous rappelle un autre niveau de réalité. C'est tout à fait surprenant, car on est plutôt habitué à une sorte de ritournelle qui ne nous parle pas beaucoup, à moins que nous soyons très intéressés par l'habitude. Et puis, surgit de façon imprévue une parole de la part de quelqu'un, une parole qui nous surprend par le fait qu'elle vient d'autre part, d'un autre lieu que celui du sacré institué, bien qu'elle s'inscrive elle-même malgré tout à travers des rituels. C'est pourquoi je ne peux pas être complètement quelqu'un qui balaie toute dimension religieuse. Cependant, pour moi, cela fait quand même partie du sacré institué, et le sacré institué est quelque chose qui réduit. Il est réducteur de quelque chose d'autre que j'appelle : le sacré radical.

Le sacré radical

Le sacré radical qui est vraiment une dimension que l'on reconnaît en soi comme étant éminemment une expérience personnelle en ce sens où ce n'est pas donné par quelqu'un d'autre, par une figure charismatique, ce n'est pas une croyance, ce n'est même pas une foi. C'est quelque chose qui surgit comme une expérience personnelle dans l'épreuve de réalité c'est-à-dire, l'épreuve du monde – et pas simplement à travers la souffrance, mais à travers toute épreuve de vérité : c'est la solitude, mais c'est aussi la beauté qui nous saisit et nous pose des questions, c'est l'interpellation de l'autre comme cette interpellation de ma fille qui reste chez moi comme une sorte de vitamine à la réflexion.

A partir de là, quelque chose nous appelle et ce qui nous appelle c'est justement ce que je nomme le sacré radical, celui qui va à la racine et nous fait entrer (si on a la chance de s'ouvrir et surtout d'être réceptif à cette ouverture), dans une compréhension du monde où peut naître ce sentiment de faire partie d'une totalité dynamique, appelons-la : « conscience-énergie » bien que cela reste très difficile à préciser parce que c'est de l'ordre d'un ressenti profond qui fait que la question du sens de la vie ne se pose plus.

Du même coup, en un certain sens, la question de la spiritualité, elle non plus, ne se pose plus. On ne pose plus la question de la spiritualité ou du sens de la vie parce que c'est la vie qui importe, ce n'est pas la question du sens. La vie est le sens. Nous sommes la vie et quand nous sommes la vie, la question du sens ne se pose plus. Et je crois que c'est vraiment une interrogation radicale que cette source permanente que l'on a au fond de soi-même, et qui va alimenter nos réflexions et nos pratiques, notre façon d'être au monde, notre façon d'être avec les autres, et ici, tout à fait dans le sens qu'a précisé Christiane Singer, c'est-à-dire au sens d'une ampleur de plus en plus grande.

Une ouverture s'opère vers quelque chose qui est sans limite, qui ouvre notre être à chaque instant. Mais l'ouverture se fait par des questionnements, elle ne se fait pas par des affirmations. Et les

affirmations qui se trouvent dans les livres et même je suis quelqu'un qui lit beaucoup et qui aime lire, je sais très bien que ce n'est pas là l'essentiel.

L'essentiel c'est plutôt la question que je n'arrête pas de poser sur le monde avec un fondement qui n'est pas de me demander : « Mais, quel est le sens de la vie ? » Je sais que la vie a un sens, je n'ai pas besoin de me poser la question. Pour moi, c'est évident que la vie a un sens, que la vie est sens. Et par ce fondement-là, précisément, des questions sont posées sur la façon dont on vit.

Justement : « comment vit-on ? », voilà la vraie question.

Mais peut-on poser la question du sens de la vie comme je viens de l'entendre si, au fond de soi-même, on n'a pas découvert que la vie est sens ? Si l'on reste dans une sorte d'attitude dubitative pour soi-même, il est très difficile de véritablement poser la question du sens de notre façon de vivre, parce qu'il y a toujours comme un trucage à ce moment-là.

Malgré tout, pour un éducateur se pose la question de la transmission : Comment peut-on transmettre le fait que la vie est sens ? On ne peut le transmettre qu'à partir du moment où l'on sent pour soi-même ce sens de la vie, mais cela ne suffit pas, la question est : Comment transmettre cette attitude à l'égard du monde ?

À cet endroit, on se trouve devant une inconnue. Personnellement j'ai tendance à penser que lorsqu'on dit « la vie a un sens », c'est que l'on a déjà reconnu (en tant que l'on est un processus énergétique faisant partie de l'énergie fondamentale de l'univers)... c'est qu'au fond de soi-même on a déjà reconnu une intelligence du monde. À ce moment-là on reconnaît aussi ce que le docteur Deepak Chopra (endocrinologue américain d'origine de l'Inde, et spécialiste médecine Ayur Védique) appelle : le « corps quantique », et l'on sent que cette dimension est présente en effet, non seulement en nous-même, mais en tout un chacun, dans tout ce qui vit.

Je dirais alors que la transmission va commencer avant même la parole, avant même les livres, avant même les exercices. Elle va commencer dans le silence, lorsque deux êtres : le formé et le formateur se rencontrent. Dans l'échange des regards, dans le silence échangé, avant même que chacun ne commence à prendre la parole et du même coup d'une certaine façon, travestisse ce qu'il est, alors, quelque chose se joue entre deux êtres qui, à mon avis, est justement au niveau du corps quantique.

Il s'agit peut-être d'une interférence de vibration, je ne sais pas comment dire, mais je poserais bien la question à ce niveau-là en disant que toute véritable transmission commence par deux êtres qui possèdent, en fin de compte au fond d'eux-mêmes, cette intelligence du monde – qu'ils en soient conscients ou non conscients. Et c'est par l'intermédiaire de cette intelligence du monde qui les parcourt, qu'ils peuvent commencer à se rencontrer, à se compléter. Je dis bien se compléter, car il

ne s'agit pas pour le maître de déverser quelque chose, ou d'avoir le savoir au détriment peut-être de son élève. Non. Il s'agit d'un jeu de questions et de questionnements, de paroles.

Comment, en effet, quand on est bardé de savoir peut-on accepter de laisser son savoir de l'autre côté, non pas en disant : « Je n'ai plus de savoir », mais en disant que l'éducation est au-delà du savoir. L'éducation commence dans cette zone de silence entre deux êtres qui partagent l'intelligence du monde.

A partir de là, on peut avancer ensemble, parce que l'on reconnaît que l'autre est aussi source de questionnements pour soi-même et réciproquement. D'un point de vue opératoire, si j'ose dire, cela consiste à mettre en place des dispositifs pédagogiques qui vont permettre un dialogue, une dialogique entre un univers des savoirs pluriels – des savoirs pluriels qui ont leurs richesses, leurs méthodes, mais qui restent malgré tout dans l'univers du savoir avec des choses relativement établies, des frontières – et un univers de connaissance de soi qui lui est de l'ordre de l'expérience et non de quelque chose que l'on va chercher à l'extérieur. Il s'agit d'une expérience éminemment personnelle, tenant compte de l'histoire de vie de chacun, à nulle autre pareille d'une certaine façon ; une expérience qui toujours reste en contact avec la réalité, qui vous questionne et vient également questionner l'autre dimension de la dialogique.

J'interroge les savoirs pluriels par l'intermédiaire de la connaissance personnelle de l'expérience que j'ai pu avoir dans mon contact avec le monde, je les interroge dans cette amplification de la dimension universelle que j'ai au fond de moi-même, qui n'arrête pas de poser des questions parce qu'elle existe dans une relation d'imprévu qui n'est jamais fermée. Se trouve par là interrogée toute forme de savoir en ce que toute forme de savoirs est dotée de fermeture, toute discipline est dotée de fermeture (c'est le cas en sciences humaines par exemple). Si j'ai cette connaissance de soi, alors j'interroge, j'interpelle ce qui fait fermeture dans les sciences humaines.

Mais réciproquement, cet univers des savoirs doté de rigueur, doté de preuves à un certain niveau de la réalité, interpelle aussi la connaissance de soi. Il est évident, par exemple, que lorsqu'on entre dans la connaissance de soi, la psychanalyse vous interpelle au niveau de ce que vous projetez, au niveau de votre univers, de l'endroit d'où provient le fantasme etc. Au sein de sa propre rationalisation cette science vous interpelle, car à partir de cette position épistémologique, il y a en effet, de vraies questions posées. Et l'on pourrait tout aussi bien prendre l'histoire, l'économie, la sociologie, etc. Toutes ces sciences interpellent la connaissance de soi et vous empêchent peut-être d'avoir un ego démesuré et, par là-même, empêchent que vous deveniez un bourreau et un « gourou ».

Position lors des débats

L'école va mal, oui, mais elle va bien également. Je connais des gens qui sont très heureux à l'école, et pas seulement dans les écoles privées ; je connais même des gens qui étaient malheureux dans les écoles privées et sont très heureux dans les écoles publiques, y compris dans les Z.E.P, y compris dans les banlieues difficiles. Mais la question n'est pas là. La question autour de cette table est de se demander ce que l'on entend par spiritualité. L'enseignant doit-il être un spirituel ? Je ne dis pas un «religieux» mais un spirituel. Ce qui revient à demander : qu'est-ce donc que cette dimension spirituelle de l'existence humaine ? Dans les propos que j'ai tenus ce matin, je disais qu'il s'agissait de répondre à la question -. qu'est-ce que vivre et qu'est-ce que la vie ? Là, on aborde d'emblée la question de savoir qu'est-ce qu'un être spirituel ? Un être spirituel n'est pas quelqu'un qui appartient à telle ou telle religion. C'est quelqu'un qui entre de plain-pied dans la vie et qui, au cœur même de la vie, découvre la joie d'être au monde -et ceci en dépit de toute croyance. Cela ne veut pas dire qu'une croyance ne peut pas le conduire à cela, mais il n'a pas besoin de croyance pour pouvoir être au cœur de la joie et de la vie -quelle que soit par ailleurs l'issue de la vie. Le problème n'est pas tant de se demander ce qui va se passer après la vie que de se demander comment être en vie, sans idéologie, sans croyance, sans Dieu. Comment être en vie simple-ment parce que pénètre tellement la vie que l'on ressent à quel point tout être sensible est relié, est en interdépendance, est dans un flux permanent d'énergie-conscience.

Pour moi, l'esprit religieux, contrairement à la dimension spirituelle de l'existence, c'est l'esprit qui intègre des institutions religieuses, y compris les ersazts qui ne s'appellent plus religions mais qui sont aussi des religions, je pense aux idéologies scientifiques et aux idéologies politiques qui fonctionnent avec les mêmes variables que l'institution religieuse. La dimension spirituelle est une dimension personnelle qui nous fait entrer dans un rapport au monde au sein duquel nous nous sentons comme un élément inséparable de l'ensemble dynamique qui nous constitue et qui, pour moi, est également une intelligence radicale, fondamentale qui organise tout ce qui est. Forcément, on aura ensuite une pratique d'enseignant qui sera en résonance avec cela. je me suis toujours demandé comment on pouvait avoir une pratique de chercheur menant une recherche selon la logique habituelle de la scientificité expérimentale où le chercheur est séparé de son objet de recherche, et en même temps être dans une croyance religieuse où il y a unité. Des gens parviennent à faire de la recherche en étant dans une expérimentation, ils arrivent à faire une épistémologie de la séparabilité sur les différents champs du réel tout en ayant par ailleurs une conscience religieuse supposant une certaine unité. J'ignore comment ils font. Personnellement, ma réflexion en tant que chercheur en sciences humaines a été complètement absorbée, tiraillée,

travaillée, remodifiée par la conscience spirituelle. Je ne peux plus faire un travail en sciences de l'éducation aujourd'hui comme je pouvais encore le faire alors que j'étais un jeune chercheur et que je croyais à la science expérimentale. Je n'avais alors pas la même conscience de la non-séparabilité des éléments du réel, c'est-à-dire une conscience de la non-dualité. C'est déterminant !

je disais ce matin que la question du sens de la vie n'était pas le problème. Lorsqu'on pose la question, on n'est pas dans la vie ! Et quand on est dans la vie, il n'y a plus de question. La vie fait sens, point à la ligne. Les choses ne peuvent en aller autrement. On est dans la vie, on est la vie, et forcément la vie fait sens. On peut en revanche renvoyer la question en demandant aux autres pourquoi la vie ne fait pas sens pour eux. On peut alors aborder les questions du travail, de l'amour, de la souffrance, de la maladie, de la mort. Mais soi-même, on ne se pose pas la question du sens de la vie. Si l'on est la vie, le sens est là, ipso facto, il fait partie de la vie. Je peux comprendre ce que disait mon collègue -. ce serait une interprétation que l'on a par la parole, par le discours que l'on tient, par la pensée que l'on met sur le monde, qui nous ferait croire à un sens. Et c'est vrai, d'une certaine façon. On peut même être un idéologue qui, avec force d'arguments et un bon charisme, va entraîner les autres dans son sens. Oui, à ce moment-là, il y a bien une réflexion sur le sens de la vie. Mais ma position consiste à penser que lorsque l'on se pose pour soi-même la question du sens de la vie, c'est que l'on est à côté de la vie. C'est une question spirituelle. Cela n'empêche pas néanmoins que nous nous posions la question du sens de la vie par rapport à la vie concrète qui nous est, trop souvent, imposé par les autres.

L'instant poétique dans un groupe-classe

Tenterai-je maintenant de dégager la notion d'instant poétique à partir d'une recherche pédagogique portant sur plusieurs années à l'université Paris 8 (Unité d'enseignement: « improvisation en éducation », département des Sciences de l'éducation).

L'instant poétique en situation universitaire comprend quatre grands moments. En fait, l'instant poétique synthétise ou mieux est comme une sorte d'hologramme, des instants poétiques qui se vivent au sein de chacun de ces moments.

- Un moment de convivialité
- Un moment d'écoute sensible
- Un moment de création
- Un moment de surprise

Nous pouvons alors reconnaître la nature de l'instant poétique comme forme du présent, connaissance de soi et du monde, enfin mise à l'épreuve de la logique de l'échange symbolique.

1. Les conditions de l'instant poétique

L'instant poétique se révèle à l'intersection de ces quatre moments comme instant pointé dans la durée. Moment exceptionnel où la conscience se désépaisse et prend le large dans le ravissement de la création.

Mais l'instant poétique se reflète dans chaque moment.

La convivialité

Il s'agit de réussir avec soi-même et avec d'autres à établir un cadre symbolique d'existence qui permet une sécurité et une confiance entre les êtres.

Un lieu agréable et sans bruit (difficile à trouver à l'université), des personnes motivées, un type de relation libre et sans contrainte, ni jugement. Un moment de prise de contact chaleureux interhumain.

Écoute sensible

S'exprimer réciproquement, échanger des poèmes, des ressentis profonds. Apprendre à écouter sans passer par l'intellect. Apprendre à faire le vide en soi, sans concept ni image. Lâcher-Preise. Écouter l'autre au moment où les mots arrivent au niveau de la gorge. Les « voir » littéralement sortir des lèvres et les écouter dans leur sonorité, leur vibration singulière. Se laisser envahir par leur écho en nous.

Création individuelle et collective

Moment de la création improvisée. L'improvisation survient en fonction de la phase d'écoute sensible. Mille et une manières de faire. Quelques exemples.

Surprise. Nouvelle écoute sensible et méditation sur la création individuelle et collective. S'étonner de la production d'images, de rythmes, de mots et de situations inventés.

Laisser-aller l'imagination et la « rêverie » au sens bachelardien. Rebondir poétiquement. Mouvement spiralé.

2. Nature de l'instant poétique

L'instant poétique est une forme du présent

- Le présent contient et abolit la durée

La durée est cette temporalité qui va du passé vers l'avenir

Le présent contient le passé, mais le reconstruit. Il contient l'avenir, mais il l'imagine.

Le présent fait apparaître le passé et l'avenir au moment même où il les enflamme dans l'instant et les fait disparaître.

L'instant est l'aiguille qui passe, comme un éclair, pour tisser une maille du présent, laquelle se défait à peine tissée. Mille instants tissent le présent comme une trame fugace de la conscience d'être.

L'instant poétique est un présent dans mesure où il contient le moment de la convivialité, de l'écoute sensible, (déjà passés), de la création (en train de se faire) et de la surprise (à venir).

Mais il y a eu instant poétique dans le passé (au moment de la convivialité et de l'écoute sensible). Il y aura (peut-être) instant poétique dans la surprise de découvrir l'œuvre poétique dans le futur. Il y a instant poétique dans le fait même de créer.

- L'instant est un présent poétique

Il est avant tout reliance entre ces quatre moments et quelque chose d'autre : un Englobant dynamique, un Procès du monde en acte comme dirait la sagesse chinoise, qui se donne à voir sous forme symbolique. La dimension proprement poétique constitue la trame symbolique du présent instantané. Cette trame symbolique dissout l'instant dans la durée, mais c'est la qualité d'instantanéité qui dissout également la trame symbolique dans l'émergence du toujours neuf. La poétique est le regard créateur posé sur les choses, les situations et les êtres qui naissent toujours pour la première fois pour celui qui sait voir dans un « éveil de l'intelligence » (Krishnamurti).

-L'instant poétique est une connaissance de soi et du monde

Par le présent instantané de la poétique, nous prenons conscience d'être vivants, c'est-à-dire une pointe d'aiguille dans la durée, mais une pointe qui crée la durée elle-même et avec elle l'espace-temps du monde en création. Notre insertion ainsi dans l'Englobant dynamique du monde relativise complètement notre ego et nous élargit par la réalité vécue d'une conscience sans limites et sans durée. Dans l'instant poétique, le moi vole en éclats, seul le Réel-Monde existe dans notre conscience d'être. La poésie, sous cet angle, est un exercice spirituel.

Elle est de l'ordre de la connaissance en tant que praxis sans projet. Le poète ne cherche pas à créer un poème. Il exprime un besoin de dire. Le poème se crée tout seul à travers les mots, les images, les rythmes qui lui viennent d'emblée. Bien qu'il travaille sur le langage, son travail est moins une affaire de linguiste que celle d'un horticulteur qui laisse les plantes pousser d'elles-mêmes sans

chercher à les tirer vers le haut. Le poète poursuit, avec le langage, une complicité, une amitié conflictuelle. Le langage poétique est une voie à défricher qui permet le cheminement de l'être vers son point d'accomplissement. Le poète va vers la sagesse, comme le philosophe, sans s'en apercevoir. Mais, contrairement au philosophe, il chemine hors concept. Comme le remarquent Gilles Deleuze et Félix Guattari à propos de l'art, il utilise le percept, la sensation et la sensibilité pour connaître. Pour lui il s'agit avant tout d'apprendre à regarder et à recevoir pour pouvoir redonner.

- L'instant poétique relève complètement de la logique de l'échange symbolique.

La logique de l'échange symbolique articule : Donner, Recevoir et Rendre.

Ce que je donne est reçu et fait à son tour l'objet d'un nouveau don au moins égal au don originel comme le montre la vie symbolique des cultures traditionnelles (voir Jean Baudrillard, dans la foulée de Marcel Mauss, *L'échange symbolique et la mort* (Gallimard, 1976).

- Les moments de l'instant poétique constituent des phases quasiment complètes de cet échange

Ainsi le moment de la convivialité demande à la fois de donner de soi-même (la confiance) de recevoir (ce que l'autre me propose) et de rendre (ce que je vais inventer pour tisser cette confiance). Nous en avons fait souvent l'épreuve dans le processus de présentation des membres du groupe.

Le moment de l'écoute sensible est par excellence la réalisation de cet échange symbolique qui est véritablement reconstitution du lien social. Donner un poème que l'on aime, le recevoir et le rendre par un autre poème.

De même pour le moment de la création : je crée un poème, je le donne à écouter et je reçois les autres créations poétiques du groupe.

Par la pratique poétique, le désespoir du philosophe peut se transformer en bonheur humain tout simple. Un bonheur sans Dieu et sans diable. Un bonheur sans pureté et sans malédiction. Un bonheur pour rien et de rien. Un Clair-Joyeux à hauteur d'homme.

CHAPITRE 10**L'APPROCHE TRANSVERSALE : UNE CONCEPTION DE LA PAROLE EN FONCTION
DE LA PENSEE CHINOISE**

L'idéogramme chinois se prononce « yan » et signifie mutation ou changement en chinois classique

Il me faut maintenant revenir vers mon introduction et réfléchir sur l'influence de la pensée chinoise sur ma conception de la spiritualité laïque non dualiste.

Elle fut forte mais non exclusive. Fils de l'Occident, forgé dans sa langue et la culture françaises, je dois le constater et voir que l'élaboration de ma philosophie de la vie et de la recherche du sens de l'éducation, en tant que chercheur en sciences humaines, portent les marques d'un métissage culturel issu de l'Asie au sens large et de l'Occident. Je ne serai jamais un Chinois quand bien même j'aurais passé vingt ans en Chine. Mais comme je suis un être humain, je peux comprendre l'humanité d'un Chinois.

L'Approche Transversale qui en découle, dans sa problématique et sa méthodologie, reste marquée par ces influences parfois paradoxales.

Cependant je demeure fondamentalement non dualiste. Cela m'incline à refuser toute séparation entre matière et non matière, corps et esprit, dieu transcendant et immanence. Mon concept de Réel-Monde me convient et fonde ma croyance dans ce qui est et advient sans cesse, dans un flux d'Énergie dont on ignore la nature radicale.

10.1. De la pensée chinoise

La pensée chinoise traditionnelle, c'est-à-dire celle qui a pris naissance il y a plus de deux mille cinq cents ans et qui s'est organisée au fil des siècles autour des « pères » du système taoïstes (Laozi (Lao Tseu), Zhuangzi [prononcer Tchouang-tseu], « Maître Zhuang », Liezi [Lie-Tseu]) mais également autour de la philosophie confucéenne et néo-confucéenne (Kongzi, (Confucius), Mengzi (Mencius), Ge Hong [prononcer Ko Hong] (283-343), Zhang Zai [prononcer Tchang Tsai] (1020-1077), Wang Yangming, Zhu Xi (1130-1200), Wang Fuzhi [prononcer Wang Fou-Tche] (1619-1692), est subtile et dérangement.

Subtile parce qu'elle perpétue une attitude des Chinois à comprendre la réalité naturelle sans vouloir systématiquement la réduire à l'aune de la raison raisonnante.

Dérangante parce que le philosophe occidental a bien du mal à ne pas reconnaître dans les approches de la vie individuelle et sociale de la pensée chinoise, une authentique philosophie, même si elle ne s'exprime pas toujours selon les modes habituels des académies issues de la Grèce antique. L'application de la catégorie occidentale de « philosophie » remonte sans doute à l'enseignement de Nakamura Masano (1832-1891), professeur à l'université de Tôkyô. Mais ce qui frappe dans ce que Anne Cheng nomme la « pensée chinoise », (*Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997) c'est l'orientation de celle-ci vers une cosmologie et une absence de théologie, beaucoup plus évidente dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Confucius ne parlait pas de prodiges ou de manifestations paranormales. Le sage, l'homme de bien, met en garde contre ce type de manifestation et se refuse à troubler autrui avec de tels sujets. Le raisonnement remet les choses en place et replace le surnaturel dans l'ordre de la nature. Léon Vandermeersch (« Une tradition réfractaire à la théologie : la tradition confucianiste », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°6, 1985, 9-21, Université Paris 8) soutient que le surnaturel sauvage (celui des « esprits », des « fantômes ») fut converti en surnaturel élaboré par les sages. Le surnaturel converti est transformé en qi (matière-énergie cosmique), en yin et yang, en wuxing (cinq éléments), c'est-à-dire en forces agissant au plus profond de la nature, difficilement imaginables mais saisissables par la réflexion appliquée à la raison des choses. Dans le surnaturel converti, la dimension de transcendance devient une dimension de profondeur dans l'immanence. Mais les Chinois diraient plutôt de « hauteur » jusqu'aux niveaux les plus essentiels du déploiement cosmique de ce qui est. Le sage tient un discours cosmologique, non religieux, et n'élabore pas le concept de transcendance, comme celui de divin. Le terme chinois de shenxue (théologie) renvoie à shen qui s'applique aussi bien aux âmes des êtres humains qu'à toutes sortes de déités. Il s'agit plutôt d'une individuation du surnaturel, du cosmologique, au niveau des « dix mille êtres », c'est-à-dire du manifesté.

Pas plus que de théologie, la pensée chinoise ne connaît de pensée métaphysique. Il n'y a rien au-delà du monde physique, comme chez Aristote. Mais il y a quelque chose de « plus haut que » ou d'« antérieur à » toute particularisation phénoménale. La réalité existe sous la forme d'une sorte de continuum, qui échappe à toute appréhension par les sens, et qui pénètre les « dix mille êtres ».

Doté de plusieurs degrés, ce continuum développe celui du yin et du yang, dont la dynamique interne anime les cinq phases du *wuxing*, ; puis celui du *de* (puissance cosmique), dont la dynamique commande celle du yin et du yang ; puis celui du *dao* (voie cosmique), source elle-

même de la dynamique du *de*. Comme le remarque L. Vandermeersch, « il ne s'agit pas d'un au-delà du monde physique, mais d'un approfondissement de la nature de la réalité physique elle-même. » (p.13). Pour cet auteur, si la Chine n'a pas connu de théologie, c'est sans doute parce qu'elle n'a pas connu l'institution de la prêtrise. A partir du culte des ancêtres, chez les Chinois, la fonction de prêtre a été assumée par une sorte de «président de cérémonie» (zhuren) qui n'était pas un «spécialiste» religieux mais un simple membre de la communauté requis en fonction de son rang de naissance et assisté par quelques personnes connaissant un peu plus l'ordre du rituel. Ainsi les Chinois ne sont pas des théologiens mais des ritualistes.

La dimension proprement magico-religieuse, toujours omniprésente chez tous les peuples du monde, est prise en charge par l'instance de la divination depuis le fond des âges en Chine. Dès le départ, c'est à travers la lecture de la carapace de tortue que le devin va lire les événements futurs. Mais il s'agit toujours d'une divination insérée dans une représentation cosmologique du monde. La tortue reste le parfait modèle du cosmos en réduction. Sa carapace est ronde comme le ciel et son plastron ventral plat comme la terre. Sa longévité immense comme la suite des temps.

Les jésuites essaieront bien, au XVIIe siècle, de réduire le « Ciel » chinois au Dieu chrétien. Mais la nature des deux représentations est totalement différente. Chez les fils de Han, il y a homogénéité de la réalité cosmique du ciel à l'homme. Un continuum radical de l'univers qui éclate, au niveau du sensible, par la manifestation des « dix mille êtres ». Dans le christianisme, il y a toujours « deux » : Dieu et sa créature, fût-elle à l'image du dieu créateur. En Chine, la psychologie humaine est cosmologisée. Dans le christianisme, nous assistons à un anthropomorphisme divin.

Les conséquences culturelles sont importantes.

- D'abord la Chine traditionnelle ne produit pas de guerres de religion, comme celles qui ont bouleversées les pays sous l'égide de religions monothéistes (Christianisme, Islam, Judaïsme). Les confucianistes n'engagent pas de débats avec les jésuites sur l'existence de dieu. Les Chinois se préoccupent essentiellement des rites.

- Mais les rites ne sont reconnus comme valables que s'ils sont intériorisés et dans la mesure où ils relient tous les membres du corps social. Ils ne s'agit pas simplement d'un decorum mais d'une activité très existentielle et sincère, sans discours théologique.

- La pensée scientifique chinoise est influencée par cette cosmologisation du monde. Loin d'être un enchaînement linéaire de causes et d'effets, le monde dans son évolution est perçu comme une série de passages.

Marcel Granet écrit, à ce propos : « Au lieu de constater des successions de phénomènes, les Chinois enregistrent des alternances d'aspects. Si deux aspects leur apparaissent liés, ce n'est pas à

la façon d'une cause et d'un effet : ils leur semblent appariés comme le sont l'endroit et l'envers » (*La pensée chinoise*, 1934, p. 329-330).

La seule école de la pensée chinoise qui se soit rapprochée d'une tendance théologique, celle des moïstes (de Mozi) pour consacrer une raison causale, n'a pas survécue.

Le taoïsme populaire a récupéré la tendance magico-religieuse des Chinois. Les pratiques taoïstes, au fil des temps, ont intégré le surnaturel au sein d'innombrables sectes. Une partie de la dimension théologico-métaphysique sera, malgré tout, réinsérée dans le taoïsme philosophique influencé par le bouddhisme. Le bouddhisme chinois, le *Chan* (tch'an), concoctera cette approche et passera, par la suite, en Corée et au Japon pour donner le bouddhisme *zen*.

Approfondissons l'analyse de la pensée chinoise à partir du confucianisme et principalement d'un disciple exemplaire : Mencius, tel que François Jullien a pu nous en donner un développement intéressant à partir d'un double éclairage kantien et rousseauiste ((Essai : « fonder » la morale, ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi (au travers du Mencius, *Extrême Orient-Extrême Occident*, N°6, Une civilisation sans théologie ?, 1985; Université Paris 8, 23-81, repris et développé ensuite dans son livre *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec la philosophie des Lumières*, Paris, Grasset, 1995, 220 p.).

Quelle forme de conscience morale est à l'origine du confucianisme ? Il faut se rappeler que la tradition chinoise n'a pas connu de « révélation ». Toute transcendance chez elle passe par une conscience morale. On parlerait aujourd'hui de « spiritualité laïque ».

Après être sortie d'une première époque (IIe millénaire AJC) des Shang, encore largement liée aux pratiques sacrificielles et divinatoires, sous les Zhou (Ie millénaire AJC) s'engage un processus de moralisation de l'Histoire. Désormais, le Prince qui succombe et voit advenir une autre dynastie, est coupable de n'avoir pas respecté le « mandat du Ciel » (*tianming*) qui fut donné aux ancêtres, par exemple au roi Wen, pour faire régner le bon ordre sur tout l'empire.. La « sollicitude » du souverain est impérative, avec ces deux aspects d'inquiétude et de vigilance par rapport à un « mandat » devant accomplir un ordre cosmologique jusque dans les affaires humaines. Pour François Jullien, « Le confucianisme est né d'une moralisation de l'Histoire conçue dans la perspective du pouvoir souverain (la « Voie royale », *Wangdao*) » (Jullien, 1985 : 29).

Il s'agit d'une conscience soucieuse qui n'a rien à voir avec la profondeur abyssale du néant, la notion de faute, de salut, reposant sur l'infinité de Dieu dans la pensée chrétienne. Ni même sur la conscience de la souffrance née de l'intuition de l'inanité du monde en proie à l'illusion comme dans le bouddhisme. La conscience chinoise est confiante, sans soupçon à l'égard du réel, sans dévalorisation de l'existence et de la civilisation.

Mencius se représente cette conscience soucieuse à l'égard de l'oeuvre civilisatrice. Le souci comme sollicitude morale et inquiétude, ne conduit pas à la détresse. Elle s'oriente immédiatement vers le monde et vers l'action, dans un constant dépassement de soi.

La représentation d'un dieu personnel est évacuée au profit d'une conception onto-cosmologique et morale. Le mandat du Ciel est une fonction et non une catégorie de l'être, un principe de régulation et de transformation, un procès du Monde. Ce vaste processus, cosmologique, ce procès sans naissance ni fin, est source d'une créativité permanente, inépuisable et insondable, activée par l'infinité des existences : les « dix mille êtres ». L'homme est un témoin qui participe à la grande marche du monde. La Nature, comme cours naturel de ce procès, inscrit le transcendant dans l'intramondain. La nature humaine (*xing*) promeut en soi la relation onto-cosmologique dont elle provient. Le *Dao*, comme source et principe de créativité, se manifeste par le couple d'énergie du *Yin* et du *Yang*. L'homme prolonge naturellement dans son attitude et son comportement ce procès du monde. Dès lors naît le Bien, dont le Mal n'est que l'ignorance du procès. « L'homme de bien » (*junzi*) va de pair avec l'harmonie du Ciel et de la Terre. Il est doté d'une intuition radicale, d'une vertu, conçue comme une capacité positive onto-cosmo-morale, qui lui permet à chaque fois et à chaque instant d'agir selon «le juste milieu» (ni excès, ni défaut), une « médialité » (*zhong*). Son authenticité fondatrice (*cheng*). le fait revenir à soi dans une sorte d'évaluation permanente et spontanée de l'adéquation entre ces actes et le procès du monde. Ce faisant, l'homme de bien, le sage, comme « assistant » du Ciel et de la Terre, accomplit l'humanité au coeur de la créativité cosmique.

Le Bien est l'accomplissement créateur onto-cosmique qui suscite, sans cesse, la spontanéité de la conscience morale. Mencius propose un exemple-type : celui d'un enfant qui tombe, par mégarde, dans un puits. Immédiatement et sans réfléchir, nous nous précipitons pour le sauver. Nous ne sommes pas agi, alors, par une représentation de ce qu'il faut faire, d'un point de vue d'une morale codifiée. L'acte juste vient de nous-mêmes, spontanément, comme effet du mouvement du procès dont nous sommes un élément relié.

Pour Mencius, il y a chez l'être humain, une sensibilité à l'insupportable qui suscite immédiatement une réaction d'intérêt et de compassion. Cette vertu essentielle, vertu d'humanité : le *ren* (prononcer jen), qualifie le sage par excellence. Le *ren* ne saurait rencontrer d'opposition véritable au travers de tout l'humain par la connivence intime, l'adhésion spontanée, l'assentiment immédiat de tout ce qui en autrui est aussi humain. L'homme de bien, qualifié par le *ren*, dissout tout conflit et toute contradiction. La morale chez Mencius ne consiste pas à énoncer un tableau des qualités morales qu'il faudrait avoir mais à faire vivre et exprimer les qualités potentielles qui nous habitent du fait

de notre dimension onto-cosmologique. C'est parce que nous y sommes sensibles que nous ne pouvons pas commettre des actes contraires qui engendreraient l'insupportable et qui se traduiraient, immédiatement, par un sentiment de honte et un sens du mal.

Pour Mencius, à partir de la compassion, l'homme reconnaît son sens de l'humain (*ren*). Sa réaction de honte l'éclaire sur le sens du mal. Céder à autrui (parents, aînés ou supérieurs) traduit le respect d'une hiérarchie qui a valeur de régulation universelle. Distinguer entre positif et négatif, discerner, constitue son sens des valeurs.

Pour Mencius, il y a innéité de la morale en l'homme en tant que virtualité. L'homme doit prendre conscience. Il n'a rien à transformer ou à acquérir. Cette prise de conscience n'a rien d'une illumination (*satori*), au sens bouddhique du terme ou d'une extase chrétienne. Elle serait, me semble-t-il, plus près de l'éclairement d'une vision pénétrante, attentive, au sens vécu par le philosophe contemporain Krishnamurti. François Jullien le remarque: « Le sentiment moral chez Mencius est d'abord intuition onto-cosmologique : il est la manifestation immédiate et sensible, au niveau de l'affectivité, de notre lien - d'appartenance - à l'égard du Monde (et à travers ce « sentiment », c'est mon enracinement ontologique qui « réagit » en moi) » (Jullien, 1985 p.41).

Cette conscience onto-cosmologique entraîne, ipso facto, une intuition de solidarité radicale entre toutes les existences. La prise de conscience de cette solidarité peut surgir soudainement et nous conduire à changer ce qui était prévu dans l'ordre apparent du monde. Ainsi du Prince qui voyant passer un boeuf conduit au sacrifice avec un air effaré, décide de le relâcher et de le remplacer par un mouton. Il a été touché, affecté, par un lien fondamental entre les existences. Cet insupportable lui fait faire ce geste de substitution. Le sensible n'est pas une dimension de l'imagination mais plutôt d'une réalité qui éclate dans la conscience comme intuition de la solidarité, nous parlerions aujourd'hui de « reliance » avec Marcel Bolle de Bal. Pour Mencius, comme pour Krishnamurti, « toutes les réalités du monde existent complètement en moi ». Toute individualité fait corps originellement avec l'ensemble du Monde et vibre avec autrui, même si, pour Mencius et contrairement à ses adversaires de l'époque, les Mohistes, il peut y avoir des degrés progressifs de déploiement dans l'affectivité et la solidarité.

Le politique, sous cet angle, est une simple conséquence de la morale. C'est aussi sa limite car la « voie du sage » est toujours personnelle et s'inscrit difficilement dans les institutions.

Contrairement à Rousseau ou à Kant, le problème moral n'est pas conçu chez Mencius sous l'égide de la catégorie de la volonté mais sous celle de l'agir. La morale est agissante ou n'est pas. Elle est effective par la pratique qu'elle engendre et ne s'embarrasse pas de mots. L'enfant tombe dans le puits, l'homme saute et le sauve. Toute morale confucianiste est actualisée sans relever de la

catégorie de la liberté mais de la nécessité onto-cosmologique. Le Mal, c'est l'oubli de cette nécessité. Satan n'a aucune consistance dans cette représentation. Satan ne vit que par l'imaginaire. L'univers de Mencius est du domaine du réel comme procès permanent. Dès lors « la base matérielle » comme le pense Marx n'est pas négligeable et le prince qui se veut « sage » doit en tenir compte pour satisfaire ses sujets. Il faut un minimum de sécurité pour accomplir en soi le « ren », la vertu d'humanité.

Chez Mencius, l'expérience axiologique d'une transcendance ne conduit pas à un dualisme métaphysique. L'homme (esprit) n'est pas opposé à l'animal (instinct). Tout est question d'actualisation, simplement. Il y a du sage potentiel chez tout homme, fût-il le plus barbare. Il suffit d'agir dans le sens de la sagesse comme ordre onto-cosmologique qui constitue les valeurs transcendantes. L'homme, dès lors, est totalement responsable de ses actes et relativise les valeurs « sociales » ou l'impérialisme du désir égoïste en fonction de l'exigence des valeurs transcendantes. L'être mencéen est Un et non double. Toutes nos fonctions humaines, sens et conscience, nous sont conférées par le Ciel. Il n'y a ni âme, ni Dieu, ni paradis. Aucune récompense à attendre dans un au-delà quelconque. Le bonheur, comme accomplissement de la sagesse, est à accomplir ici-bas.

Mais la thèse de Mencius, comme le signale F. Jullien, ne saurait être poussée jusqu'au bout. Mencius est contraint, au bout du compte, à opérer un « repli stoïcien » : la référence au Ciel comme détermination transcendante. Il lui suffit d'avoir conscience de la vertu pour vivre le bonheur. Une joie intemporelle et au-delà de toute mondanité naît de cette prise de conscience. Le sage jouit du seul sentiment de sa moralité, au-delà de l'efficacité même de son enseignement auprès du prince. Il atteint l'insouciance et une tranquillité indifférente, une ataraxie. Mais la référence au « Ciel » n'a rien à voir avec le « Ciel » justicier et rétributif des religions du Livre. Il est, au sens stoïcien, « ce qui ne dépend pas de moi », le destin (*ming*). Notre nature profonde demeure un « mandat-destin » émanant du Ciel » dont nous restons responsables et que nous ne devons pas mettre en péril outre mesure. Pour Mencius, ni révélation religieuse, ni postulat métaphysique, la simple pratique morale conduit à l'appréhension directe de la transcendance. Celui qui vit avec « un cœur d'enfant » la vertu d'humanité, le *ren*, ne connaît pas la « Faute » ou la « Chute », seulement l'oubli possible de la bonté originelle de l'homme. A l'inverse il vit dans une solidarité constante avec le reste du monde. La conscience morale, dit Mencius, est comme un sentier : si celui-ci est couramment emprunté, son tracé devient manifeste. Mais si, au contraire, on le délaisse, les herbes peu à peu l'envahissent et il disparaît sous elles. En recouvrant sa bonté originelle par une pratique de la conscience morale, l'homme mencéen appréhende la transcendance qui en est le fondement. Il ne s'agit pas de « croire » en un quelconque dieu ineffable ou de nommer

par des louanges, par un logos sacramentel, un dieu omniprésent. Mais de prendre conscience de son enracinement onto-cosmologico-moral en rapport avec l'intuition d'une vocation morale de l'homme ouverte sur la transcendance et source d'une joie suprême épanouissant l'énergie vitale, le *qi*, de chacun. C'est le plein mouvement intérieur de la sensibilité mencéenne. Sous cet angle, le « grand homme » s'inscrit à l'échelle du monde et dans l'absolu.

Aujourd'hui la pensée chinoise traditionnelle est redécouverte et fait l'objet de comparaisons éclairantes sur nos manques au coeur même de notre tradition philosophique. Inversement, notre philosophie interroge les vides réflexifs qui habitent nécessairement la pensée chinoise, comme toute pensée digne de ce nom (voir Léon Vandermeersch, autour de la pensée chinoise, *Universalia*, 1999, 336-337). Il est temps, en Sciences de l'éducation, de revenir sur les images toutes faites qui ont été fabriquées sur la Chine depuis des siècles, dans la foulée de l'impérialisme mercantile occidental des XVIIIe et XIXe siècles (Barbier, 1999).

10.2. L'Approche Transversale

L'Approche Transversale que je défends se veut à la fois dans la sphère d'une certaine scientificité et ailleurs, du côté de la philosophie liée à l'existence incarnée et des expériences spirituelles. Elle emprunte ainsi à la pensée chinoise dans une perspective de métissage culturel Orient-Occident, en insistant sur la notion de processus et de changement permanent du cours des choses et de la vie. Elle demande au clinicien, à l'animateur de groupe, au chercheur, à l'enseignant, une certaine créativité culturelle qui déborde très largement la simple compétence technique et scientifique.

Ce qui traverse et structure la vie collective et individuelle (transversalité) est un magma de références et d'appartenances passées et actuelles à des éléments biologiques, culturels, politiques, économiques, affectifs, fantasmatiques et imaginaires, que chaque « sujet existentiel » porte en soi et fait vivre, d'une manière plus ou moins consciente, dans ses diverses interactions. La tâche du chercheur-formateur est de repérer et de dynamiser positivement les éléments venus de cette transversalité du sujet existentiel. Au chercheur d'être un « bon boulanger » et de savoir « mettre les mains dans le pétrin ! »

Ni une analyse, ni une synthèse.

L'Approche Transversale nécessairement impliquée, n'est ni une analyse, ni une synthèse d'une structure de groupe mais une démarche réflexive et une action interrelationnelle qui, à partir de l'existentialité même du groupe, tente d'aider ses membres à « changer la vie » (leur vie) par un processus permanent d'extériorisation, de création et d'élucidation.

L'Approche suppose que le chercheur et le groupe avancent selon leur rythme vers un objectif : réaliser les meilleures conditions d'épanouissement du potentiel humain en situation, compte tenu des contraintes inéluctables, du « principe de réalité », d'une manière de situer les événements et les faits dans une totalité en mouvement. Il met en jeu une logique poétique de l'action qui pourrait se résumer dans cet aphorisme du poète argentin Antonio Porchia, dans *Voix* (Fayard):

Je t'aiderai à venir si tu viens

et à ne pas venir si tu ne viens pas.

Elle réalise une métadisciplinarité liée à la multiréférentialité indispensable à la compréhension de la vie complexe par le repérage actif de :

- **l'éphémère** : le non-durable, l'instantané, ce qui vient nier la durée, la continuité.
- **l'instable** : tout ce qui bouge, se déplace, change de forme, parcourt, se déstructure.
- **le convergent** : tout ce qui tend vers une focalisation objectivante, sans nécessairement supposer la fusion harmonieuse et l'indifférenciation, à partir d'une multiplicité d'éléments hétérogènes.
- **la complémentarité dialectique** : tout ce qui semble entrer dans une double polarité contradictoire et complémentaire en permettant, par ce fait même, le dynamisme des éléments.
- **l'émergent** : tout ce qui surgit et bouscule, soudainement, la structure apparemment la plus stable en faisant apparaître une nouvelle structure d'un autre autre.
- **la singularité** : tout élément qui, dans la multiplicité, la collectivité, est irréductible au processus de massification et qui connaît son propre dynamisme et sa propre histoire en provoquant, par ce fait même, un dérangement événementiel tout à fait spécifique pour le meilleur et pour le pire.
- **le spirale** : tout ce qui devient en intégrant les éléments de l'histoire passée, sans jamais être totalement identique à ce qui a été.
- **l'analogique** : tout ce qui renvoie à des symboles, eux-mêmes échos d'une autre chose, présent/absent dans le symbole lui-même.
- **l'incertain** : tout ce qui n'est pas du domaine de l'établi, de l'assuré, du repérable immédiat, du notable.
- **l'imprévisible** : tout ce qui vient nier le programmatique, l'ordre fléché, et qui surprend par son pouvoir de rupture, de transgression, de mise en question.
- **le relatif** : qui replace les éléments dans leur mouvement incessant, leur changement, leur absence d'absolu, leur impossible enfermement dans un ordre immuable et intemporel.
- **le complexe** : qui signale l'enchevêtrement incontournable des éléments, leur interdépendance, leurs interconnexions et interactions, leur bio-éco-auto-organisation et leurs rétro-actions, leur caractère d'appartenance à une totalité dynamique.

- **l'inépuisable** : qui affirme l'impossibilité de draguer, en dernier lieu, le fond du réel, de ce qui est, pour lui donner du sens.

- **l'errance** : qui condamne toute approche à ne jamais savoir vraiment ce que l'on doit faire et où aller pour agir, devenir, finir, en se fondant sur l'expérience du passé.

Une parole scientifique ?

Vue sous un certain angle, l'Approche Transversale relève bien des sciences humaines « cliniques » et de la phénoménologie (Sur l'approche clinique clinique, voir Claude Revault d'Allonnes et al, *La démarche clinique en sciences humaines*, Paris, Dunod, 1989).

Si l'expérimentaliste crée une situation et tente d'en contrôler artificiellement tous les facteurs, de manière à étudier les variables relatives à des réponses programmables, en faisant abstraction de l'ensemble, le clinicien qui ne peut ni créer, ni contrôler la situation vécue, s'efforce d'y parer en replaçant les facteurs intéressants à ses yeux, dans l'ensemble de leurs conditions d'existence.

Le Professeur Daniel Lagache a ramené à leurs justes mesures les principales critiques que l'on peut opposer à la méthode clinique : elle ne serait pas purement théorique ; elle ne serait pas rigoureuse ; elle n'est pas généralisable. D'une part l'être humain vit dans un monde de valeurs et toute situation est pourvue de signification vitale qui déborde la sphère de l'abstraction intellectuelle. D'autre part la rigueur scientifique ne serait être définie une fois pour toutes. Elle doit laisser le champ libre à son accommodation aux situations existentielles nécessairement diverses et originales. Pour D. Lagache « la conduite humaine est un -«émergent»- original, qui comporte un autre mode d'administration de la preuve que l'objet physique, et la possibilité d'un autre degré de probabilité » (Lagache D., *L'unité de la psychologie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1983, p.43).

Quant au caractère de généralité de la méthode expérimentale, il n'existe que dans le cadre strict du laboratoire et n'est guère transposable à la vie elle-même, dans son imprévisibilité et sa complexité. L'attitude clinique consiste essentiellement à s'orienter de préférence, vers l'ensemble des réponses d'un être vivant aux prises avec une situation vitale. Nul doute que cet axe préférentiel ne dépende de l'histoire personnelle du chercheur, voire de son « roman familial » toujours opaque malgré une permanente élucidation. Selon D. Lagache, le chercheur clinicien essaiera toujours d'envisager la conduite humaine dans sa perspective propre. De relever concrètement et complètement, les manières d'être et de réagir de la personne et du groupe humain aux prises avec une situation problématique. De chercher à établir le sens, la structure et la genèse, de déceler les conflits qui la motivent et les tentatives, plus ou moins réussies, de solutions par le sujet.

J'insisterai sur la dimension dialectique et paradoxale, à mes yeux indispensable, de la méthode clinique. Selon la logique dialectique :

- Toute chose (fait, proposition, événement) a son opposé.
- Tout objet est contradictoire, constitué de composants opposés (unité des contraires).
- Tout changement résulte de la lutte interne des opposés.

L'optique hégélienne et marxiste ajoute que le progrès présente une allure de spirale dont chaque niveau contient et nie le précédent. Tout changement quantitatif produit un changement qualitatif.

La logique paradoxale radicalise la logique dialectique en rendant impossible toute «synthèse» entre les pôles opposés et contradictoires dont chacun exclut l'autre tout en étant solidaire de l'ensemble. Je me retrouve bien, en cela, sur les positions théoriques d'Yves Barel et de Nicole Mitanchey, lorsqu'ils réfléchissent sur les rapports entre paradoxe et pédagogie dans le Colloque de l'Association Francophone Internationale de Recherche Scientifique en Education, à Alençon, en Mai 1990 (Yves Barel, Nicole Mitanchey, Quelques idées sur paradoxe et pédagogie, A.F.I.R.S.E., actes du *Colloque international « les nouvelles formes de la Recherche en Education, dans une Europe en devenir »*, Alençon 24-26 mai 1990, 436 pages, pp. 244-246) , et qui résumant le paradoxe en une situation, une conduite, une attitude que l'on peut présenter ainsi : au départ, une alternative dont les deux pôles sont contradictoires, s'excluent mutuellement. Il y a paradoxe lorsque le fait même de choisir l'un des pôles déclenche un processus qui conduit au choix du pôle inverse, lequel ramène au choix premier et ainsi de suite... C'est « l'art de faire face à l'impossible » . Elle débouche sur une pensée apparemment absurde, telle que l'énoncent souvent les célèbres *kôans zen*. La méthode clinique acceptant de suivre le vivant dans son évolution, suppose cette attitude à la fois dialectique et paradoxale. Elle présente une grande valeur heuristique et permet de poser des questions pertinentes au sujet (personne ou groupe) engagé dans un processus d'élucidation de son histoire, de compréhension de son présent et de responsabilité de son avenir.

Plus largement je définirai, pour conclure ce paragraphe, la parole scientifique comme celle qui tente de fonder une logique établissant une pertinence toujours située philosophiquement et socialement, de l'ordre de la preuve ou de l'argumentation rationnelle, entre ce qui est observé/écouté et ce qui se dit sur l'objet de l'observation/écoute, que le cas observé soit singulier (unique et non répétable) ou susceptible de reproduction et de généralisation.

La logique préférée dans l'Approche Transversale est systémique et clinique. Elle inclut la dimension dialectique et paradoxale sans négliger l'intérêt pour la pensée ensembliste-identitaire aristotélicienne.

Depuis vingt ans, dans la mouvance d'un retour fructueux à « soi comme projet » et dans une perspective personnaliste et communautaire (René Barbier, *Soi comme projet ou la métamorphose militante*, Paris, *Autrement*, les révolutions minuscules, février 1981) , j'y ajoute l'approche

multiréférentielle telle que nous l'avons préconisée dans l'équipe de l'Université de Paris VIII animée par J. Ardoino et G. Berger jusqu'à leur retraite.

Une parole philosophique.

J'appelle parole philosophique celle qui vise à exprimer le système de valeurs ultimes - ces valeurs pour lesquelles chacun peut accepter de risquer ce qu'il a de plus cher à ses yeux, sa vie en particulier - et qui fondent le sens de la vie concrètement vécue par une personne ou un groupe. Ce système de valeurs ultimes - nécessairement limitées - se réfèrent, plus ou moins lucidement, à un ou plusieurs systèmes d'intelligibilité du monde établis dans l'histoire de la pensée humaine depuis son origine. L'ouverture de l'Approche Transversale à la philosophie résulte sans doute d'un état d'optimisme tragique dans lequel se trouve pris le chercheur en sciences humaines :

- Optimisme, parce que la vie humaine, dynamisée par l'imaginaire, va, se développe, change, quel qu'en soit le résultat. Ceci conduit à une tolérance et à un sens ironique de la relativité des situations considérées par certains comme absolues et éternelles.

- Tragique, parce que, comme dit le poète, tout va vers la mort et vers le froid (Eugène Guillevic), pour la pensée individualisée, bien que les hommes s'efforcent par tous les moyens d'en méconnaître l'ultime et superbe vérité, individuelle, collective et planétaire, cosmique enfin. De tous temps, le commencement et la fin de toute chose ont suscité la réflexion et l'élaboration de produits intellectuels destinés à atténuer la rigueur du mystère de la vie et plus généralement de ce qui est. « Qui est l'herbe si elle n'a pas de nom ? » s'interroge le cinéaste Jean-Luc Godard dans son film *La nouvelle vague* (1990) après Leibniz et Heidegger.

L'homme vit dans un rapport de sens dont l'élément ultime me paraît irréductible à l'investigation scientifique, fût-elle clinique. Plus exactement la scientificité qui s'appuie sur une démarche à la fois clinique et phénoménologique, dialectique et paradoxale, débouche sur un sens de la « compréhension » comme le proposait déjà W. Dilthey en 1895 dans le monde de l'esprit en proposant sa méthode de *l'Erlebnis* : revivre en pensée les situations significatives pour les protagonistes sociaux afin de comprendre l'expérience vécue par autrui dans sa singularité. L'écoute et la parole philosophiques en Approche Transversale visent à situer les pratiques, les produits et les discours individuels et collectifs dans un univers de valeurs et de rapports de sens ultimes pour les personnes concernées (Olivier Reboul, *Les valeurs en éducation*, Paris, PUF, 1992, qui insiste sur le sens du symbole comme langage des valeurs (chapitre IX)) . Ces valeurs, ces rapports de sens sont toujours une réponse imparfaite, insuffisante, aux questions qui fondent la condition humaine : qu'est-ce que naître, souffrir, aimer, construire, mourir ? d'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Expérientielle et personnelle, la parole

philosophique est à la fois « l'accomplissement de la pensée vivante et réflexion sur cette pensée, ou l'action et le commentaire de l'action » écrit Karl Jaspers (Jaspers, C, *Introduction à la philosophie*, Paris, U.G.E., IO/18, 1965, p.11). A l'origine de l'attitude philosophique : l'étonnement du sujet devant le monde qui s'ouvre à lui à chaque instant ; son doute sur ce qu'il croit connaître, le bouleversement de l'homme perdu dans le chaos apparent de l'univers et qui l'amène à s'interroger sur lui-même. Le chercheur en Approche Transversale est, sur ce plan, une sorte « d'enfant merveilleux », au sens de Serge Leclair (Serge Leclair, *On tue un enfant*, Paris, Seuil, 1975), qui ne cesse de poser des questions essentielles ou de reprendre à son compte et de renvoyer à la ronde, les questions ontologiques proposées par les vivants et les morts avec qui il communique symboliquement. Il se sert de son savoir philosophique pour les faire rebondir, pour les amplifier, les faire circuler sur les chemins de crête. C'est la raison pour laquelle il ne saurait se cantonner au seul univers de son origine sociale et ethnique. Son écoute est planétaire et interculturelle. Les philosophes des trois mondes Orient / Occident / Afrique-Amérique Latine, nourrissent ses interpellations qui ne s'arrêtent vraiment à aucun système donné, fût-il prestigieux ou d'une cohérence rationnelle qui rassure. Son attitude profonde est celle de l'errance, de l'éthique problématique et du Grand Jeu du Monde, comme le propose Kostas Axelos. On comprendra facilement que cette faculté d'étonnement rejoint alors l'écoute et la parole poétiques.

Une parole poétique.

La parole poétique est celle qui tente d'exprimer l'étonnement d'un sujet devant l'événement imprévu surgissant dans l'ordre établi d'un système et venant en bouleverser la structure. C'est une parole agissante, qui fonde une reliance symbolique de moi à moi-même, de moi à autrui, à la société et au cosmos. Elle place les produits, les pratiques et les discours de l'être humain dans une totalité dynamique porteuse de sens. Elle est instituante avant tout, créatrice, en retentissement affectif et symbolique, à partir des données humaines de l'observation/écoute et de l'action. Son résultat créateur s'insère dans la structure de l'observation/écoute suivant un processus de rétroaction. Toute parole poétique est corde vibrante. Une ligne de haute tension en vérité. Elle articule paradoxalement une parole *animus* et une parole *anima*. Le poète a une conscience en déchirure, à la fois perception intuitive d'une totalité insécable, tramée et mouvante, et perception existentielle d'une séparation inaccomplie. Le poète est le trait d'union vivant entre le fini et l'infini. Son poème exprime cette tension entre une sagesse krishnamurtienne et une solitude existentialiste. Il est à la fois celui qui doute et celui qui ne doute pas de l'Unité fondamentale du Monde. Peut-être est-il sur terre pour accomplir sa destinée : Etre un passant de l'univers permettant le passage vers

une sagesse contemporaine, pour ceux qui ont encore besoin du tapis volant des symboles et des mythes.

Tout poète sait, d'emblée, qu'il s'agit de partir lutter contre « la violence structurale du code » dont parle Jean Baudrillard pour reconquérir le sens symbolique de l'existence individuelle et collective (Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976).

Évidemment nous sommes loin des sociétés du « potlach », du système de prestations totales décrit par Marcel Mauss, repris et actualisé par Jean Baudrillard dans « l'échange symbolique et la mort ». Notre système social industrialisé n'a plus grand chose à voir avec ces sociétés dites primitives où l'on « marchait pieds nus sur la terre sacrée » (Teri C. Mac Luhan, photographies de Edward S. Curtis, *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël, 1992 (rééd.)) et où la structure sociale se polarisait sur trois grandes catégories d'obligation : Donner, Recevoir, Rendre. Dans ces sociétés, ce qui s'échange par l'intermédiaire d'objets investis de puissance magique et de relations vitales, ce n'est pas une valeur d'usage (consommer pour consommer) ou une valeur d'échange déterminée par le temps de travail socialement nécessaire pour la production de l'objet (thèse marxiste), mais avant tout une relation communautaire dont nous avons une vague idée quand nous rivalisons dans nos étrennes, nos festins, nos noces, ou dans nos simples invitations .

Dans les sociétés modernes, encore largement hétéronomes et malgré une tension vers l'autonomie comme le pense Castoriadis, le sens symbolique, territorialisé et enraciné dans une vie communautaire, tend à être étouffé par une axiomatique des flux marchands mondialisés (c'est-à-dire déterritorialisés), et un code d'inscription où pèse le pouvoir d'Etat, pour reprendre une terminologie proche de Deleuze et Guattari (Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie, l'anti-Oedipe*, Paris, les éditions de minuit, 1972 ; *Mille plateaux*, Paris, les éditions de minuit, 1980). La symbolique du repas de la Cène, est remplacée par la sérialité du Mac Donald. La maison communautaire où s'inscrit la symbolique des âges, de sexes et des rôles sociaux, disparaît sous le béton armé de solitude des deux gratte-ciels en miroir du World Trade Center de New York, abattus par les terroristes islamistes. C'est là un des aspects du désenchantement de notre époque décrit par Max Weber jadis, mais remplacé par un imaginaire social leurrant, débridé, envahissant, contagieux, catastrophique. La destruction ou la vénalisation de la médiation symbolique ouvre la brèche aux flux spectaculaires et ravageurs de l'imaginaire. Il y a peu de temps encore, les médias n'arrêtaient pas de déployer leurs imageries boursouflées de la « guerre fraîche et joyeuse » à l'encontre de l'Irak, de la Libye ou de la Syrie, qui ne s'en privait pas non plus d'ailleurs de son côté avec les masses musulmanes. Aujourd'hui, en ce printemps 2017, les

« va-t-en guerre » ressortent leurs slogans vengeurs contre les musulmans du soit-disant « clash des civilisations », Mais l'information démocratique vraiment discutée et argumentée, où est-elle ?

Nous savons, depuis les anciens événements de Roumanie, à quel point on joue avec les images médiatiques. Qui et quoi stoppera ce jeu destructeur et cette infantilisation du peuple ? Comment arrêter l'hémorragie du symbolique, ralentir la catastrophe annoncée par l'ère des simulacres ? « De plus en plu » , écrivait naguère Yves Stourdzé, à l'époque de ses recherches critiques : « une carapace signalétique fait fonction de corps nouveau. Gérer des hommes comme gérer des marchandises, c'est manipuler du signe » (Stourdzé Y., *Organisation, anti-organisation*, Paris, Mame, coll.Repères, 1973). Ne faut-il pas vivifier les « moments poétiques » dans l'existence individuelle et sociale ?

- Le moment poétique

Le moment poétique est de l'ordre de la rupture aux deux sens du terme : injonction et agencement. Une voix intérieure parle et impose la philosophie du non (Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, PUF, Quadrige, 1981). Du rêve de tous les possibles naît une rigueur nouvelle et créatrice.

Le moment poétique dans la recherche scientifique comme dans l'éducation, est donc celui de la rupture avec la réalité aplatie, banalisée, spectaculaire. Cette réalité, soudain, devient insupportable. Le désordre intérieur émerge comme une fusée sous-marine. L'institution tremble dans ses fondements puisque son caractère universel, institué, imaginaire (au sens ici d'illusion), est nié par cet aspect instituant. Le « moment poétique » dépasse celui, particulier, esthétique et transcendant, de l'Artiste. Il devient le temps de la parole et de l'action collectives où jaillissent dans la surprise et la jouissance, les hautes gerbes du symbolique. Le moment poétique ne saurait exister sans le jeu. Comme lui, il est soumis à un système de règles librement consenti hors de la sphère de l'utilité et de la nécessité qui permet l'expression symbolique et évite la destructivité débordante de l'imaginaire. Inscrit dans certaines limites de lieu, de temps et de volonté, le jeu débouche sur une ambiance de ravissement et d'enthousiasme, de joie et de détente. C'est pourquoi activités ludiques et activités poétiques se retrouvent souvent dans les groupes d'expression (corporelle, graphique, musicale, sculpturale etc..) lorsque l'animation est suffisamment subtile pour fournir un cadre à l'imaginaire sans diriger pour autant son expression. Dans *L'expression corporelle, langage du silence* (Paris, ESF, 1974) Claude Pujade-Renaud voit des instants privilégiés émerger : flottement, lenteur, passages, espaces, formes, sens du sol et de l'objet, miroir, magma, sons, regards, masque...qui permettent à chacun de ressentir le champ symbolique de la poésie et du jeu, c'est-à-dire d'une existence personnelle et communautaire reconquise.

Le chercheur en Approche Transversale n'hésite pas à l'écouter en lui et chez les autres et à se laisser porter par son flux et son reflux océaniques d'une manière créative et imprévue. Il est l'homme de la métaphore avant d'être l'homme du concept. Il relie ce qui est divisé et distingue ce qui est confondu. Il efface la frontière introuvable entre cerveau gauche et cerveau droit dès qu'il s'agit de comprendre la vie en acte. Il sait prendre place dans l'étoile filante de l'événement et traverser comme un éclair les royaumes endormis de l'institué. Il est le médiateur de la nuit et du jour. Son soleil est un nuage. Son sable ne construit pas de château. Il voyage non pas sur mais dans les images. Il laisse les cisailles du concept à ceux qui ne savent plus sourire du presque rien. Il sait que le blanc concilie toutes les couleurs. Il a découvert dans le noir la source de toute blancheur. Il caresse dans la neige l'échine de l'incendie. Il surprend dans la flamme, une eau plus pure que l'émeraude. Il donne ce qui demeure inchangé et accueille ce qui manque à chacun. Il est l'homme requalifié qui unifie dans tout instant amour, mort et création. Il est sans projet puisqu'il est la rivière sans rives. Il est sans programme puisqu'il a découvert ce qui n'est pas dans le bleu du ciel. Adossé contre un arbre mort, il est la femme. Proche d'un oiseau qui s'envole, il est l'homme. Dans toutes les fleurs il revoit son enfance. Dans tout enfant il distingue un conteur vieillissant. Comme un aveugle il suit le silence, son chien errant. Son poème n'est pas message mais massage de l'âme. Ses images ne sont pas des tanks mais des lasers ou des bulles d'eau bleue.

On ne revient jamais bruyant d'un poème.

Toute parole poétique porte le losange du mot naissance.

Avec elle nous savons que la source surgit encore à l'embouchure du fleuve.

Le chercheur en Approche Transversale est peut-être ainsi l'être du « masculin futur ». Hélène Cixous écrit à propos de ces êtres du « masculin futur », capables de vivre des moments poétiques, « Il y a des exceptions. Il y en a toujours eu, ce sont ces êtres incertains, poétiques, qui ne se sont pas laissés réduire à l'état de mannequins codés par le refoulement impitoyable de la composante homosexuelle. Hommes ou femmes, êtres complexes, mobiles, ouverts. D'admettre la composante de l'autre sexe les rend à la fois beaucoup plus riches, plusieurs, forts et dans la mesure de cette mobilité, très fragiles. On n'invente qu'à cette condition : penseurs, artistes, créateurs de nouvelles valeurs, «philosophes» à la folle façon nietzschéenne, inventeurs et briseurs de concepts, de formes, les changeurs de vie ne peuvent qu'être agités par des singularités - complémentaires ou ou contradictoires ». (*La jeune née*, écrit avec Catherine Clément, Paris, UGE, 10/18,1975, p.153-154)

CHAPITRE 11**DE LA NOTION DE « TIERS CACHÉ » CHEZ BASARAB NICOLESCU ET DE « L'OTHERNESS » CHEZ KRISHNAMURTI**

Conférence pour le CIRET (journée d'étude du 15 décembre 2014, les actes ont été intégralement publiés dans *Le Tiers Caché dans les différents domaines de la connaissance*, s/dir Basarab Nicolescu, Le bois d'Orion, Sagesses, 2016, 195 pages)

La question du Tiers Caché nous renvoie à la relation entre le fond et la forme.

Le poète sait d'emblée que l'intuition de la poésie consiste à saisir le fond dans la forme.

La forme présente des figures multiples, innombrables liées à l'imagination déployée dans le monde.

Le fond constitue le « goût de l'Un » (Pierre Emmanuel) que le créateur ressent et peut-être appelle inconsciemment, au moment même où il crée une forme. Tout se passe comme si la forme en création, apparemment en voie de séparation, contenait malgré tout un fond inconnu qui s'y exprimait d'une manière subtile.

Il me semble que le Tiers Caché de Basarab Nicolescu nous dit quelque chose de ce fond invisible, à la fois infini, éternel et omniprésent dans toutes les formes du monde, au-delà de toutes ses représentations religieuses nécessairement codées par l'Histoire.

Le poète Roberto Juarroz, un éminent penseur fut complètement concerné dans sa poésie par ce fond dont je parle. Ami de Basarab Nicolescu et du CIRET, il avait je crois proposé de parler de « tiers secrètement inclus ». Basarab Nicolescu a distingué la notion de « Tiers Caché » et les « niveaux de réalité » qui permettent de comprendre la spécificité, la singularité de chaque forme du monde sans nier un niveau de réalité fondamentale qui les englobe toutes.

Peut-être faut-il conserver le « Tiers secrètement inclus » comme la manifestation du Tiers Caché dans la singularité de chaque forme apparemment libre tout en respectant que, à un autre niveau de réalité, un champ d'énergie universelle de nature inconnue nous parcourt et nous détermine d'une manière souveraine ? J'ai bien conscience que cette perspective relativise beaucoup une conception héritée de la philosophie des Lumières liée à l'omnipotence de la raison et de la liberté humaine correspondante.

Mais le XXe siècle a montré les apories de ce type de philosophie, notamment dans l'ordre de la destruction de la nature, d'une conception de l'économie politique et de la possibilité de survie improbable de l'humanité.

Pour comprendre le Tiers Caché, il nous faut passer par une compréhension de la relation entre l'observateur et l'objet de son observation.

Dans la physique classique, jusqu'au début du XXe siècle, l'observateur et l'objet observé sont considérés comme deux entités complètement séparées.

L'observateur comme sujet intentionnel décide de rester neutre dans son observation et de n'avoir aucune influence personnelle sur l'objet observé. Un protocole précis de recherche est mis en place pour obtenir ce résultat.

Des variables sont définies, la temporalité de l'expérience est mise de côté, le contexte environnant également.

Il est indéniable que ce type d'épistémologie a eu des résultats intéressants sur le plan de la connaissance d'un certain niveau de réalité physique. Il a évidemment influencé l'épistémologie des sciences de la vie. La vie a ainsi été observée suivant un protocole d'expérience le plus souvent quantitatif, mesurable, déterminé. Les observations qui n'entraient pas dans ce cadre étaient considérées comme minuscules, non statistiquement représentatives et éliminées de l'interprétation.

Certes, un certain nombre de chercheurs ont élaboré un champ dit « clinique » en sciences de la vie, particulièrement en sciences humaines et sociales. Mais trop souvent encore contraints à l'esprit de la « réduction » par l'épistémologie dite « scientifique » liée aux sciences de la matière.

J'exposerai donc ma compréhension de la relation entre le Tiers Caché de Basarab Nicolescu et l'Otherness de Krishnamurti en trois parties.

- La question du Tiers Caché : essai d'élucidation
- L'Otherness l'écoute sensible par excellence
- Quelles relations entre ces deux dimensions de la vie.

11.1. Le Tiers Caché chez Basarab Nicolescu

Basarab Nicolescu est un physicien théoricien en physique quantique. Il a passé une grande partie de sa vie professionnelle au CNRS en France. Mais il est également un fin connaisseur de la pensée ésotérique (1), de la poésie du « Grand Jeu » autour de René Daumal, de la mystique chrétienne orthodoxe et de la pensée de Stéphane Lupasco et de ses « trois matières » (2).

Depuis les années 80 il a proposé une théorie scientifique et philosophique nommée « transdisciplinarité » qui vise à l'unité de la connaissance. Avec d'autres, il a élaboré une

« Charte de la Transdisciplinarité » qui fait autorité au niveau international (3).

En Occident depuis le XVII^e siècle une scission a été introduite entre, d'une part, ce qui assurait jusqu'alors l'unité de la culture – la religion, la métaphysique – et, d'autre part, la science moderne qui, pour se constituer, a évacué de son champ d'études tout ce qui n'est pas rationalisable, prétendant bannir l'influence de l'imagination, considérée comme source d'erreur.

La seconde moitié du XIX^e siècle voit l'apogée du scientisme – auquel aboutit cette fracture. Cette conception, qui fait du mesurable la seule source légitime de connaissance, a largement survécu jusqu'à nos jours, en dépit des découvertes de la physique quantique qui, dès le début du XX^e siècle, en remettaient radicalement en cause les prémisses.

Ce n'est donc certainement pas un hasard si c'est un physicien qui nous propose de surmonter la schizophrénie caractérisant notre culture depuis plus de trois siècles : avec la transdisciplinarité, c'est à un véritable changement de paradigme culturel que nous convie Basarab Nicolescu, paradigme apte à répondre à l'urgence de refonder une unité de la Connaissance (4)..

11.1.1 La question de la non-séparabilité

Au début du XX^e siècle, avec la relativité einsteinienne et l'essor de la mécanique quantique, une autre épistémologie a vu le jour. Elle a bouleversé notre rapport au monde.

Désormais il nous faut compter avec le principe de non-séparabilité.

Nous savons que si deux éléments, par exemple deux électrons, sont séparés, ils sont aussi reliés d'une façon encore inconnue et capable de s'influencer à une vitesse plus grande que la lumière.

Tout se passe comme si une trame, un champ d'énergie subtile, les réunissait, sans que nous en comprenions la nature.

Ce fond, ce Tiers Caché, est toujours présent et sans commencement ni fin.

En tant que « tiers secrètement inclus » dans la forme il semble disparaître dans la forme éphémère lorsque celle-ci n'existe plus. Mais, de fait, il revient simplement à sa nature toujours présente de Tiers Caché. Les anciens Chinois taoïstes parlaient « de retourner chez soi ».

Les poètes que j'appelle les Transparents et dont l'Argentin Roberto Juarroz est un éminent représentant, sont des porteurs de voix de ce Tiers caché (5). Pour le poète Jean-Louis Giovannoni, la poésie de Juarroz « est tout entière engagée dans ce mouvement de l'intermédiaire. Il introduit ainsi la possibilité du vis à vis, du côtoiement des choses et, de

façon centrale, la présence dans l'absence. Tout est possible parce que tout peut enfin se conjuguer par cet élément tiers qui introduit le jeu constituant des corps ; l'attrance et le rejet ; le possible pouvant enfin jouer avec l'impossible sans aucune confusion, tout en se livrant à leur attrance mutuelle [...] Ce que l'on ne voit pas entre les choses, Juarroz nous dit que c'est la réalité : une réalité plus réelle. Car elle est celle qui fonde chaque chose en son corps, lui donne son être, sa différence d'être » (cité par M.Camus, p.28)

11.1.2. L'expérience de dieu de Raimon Panikkar

En 2014 les éditions Albin-Michel rééditent l'ouvrage de 1998 de Raimon Panikkar

L'expérience de dieu (6). De mon point de vue, cet auteur, doté d'une connaissance intérieure évidente et planétaire, nous permet de reconnaître ce qui, dans le mystère de la vie, relève du Tiers Caché, à partir d'une réflexion approfondie sur l'expérience de dieu.

Il s'agit d'une remarquable réflexion sur l'expérience d'un mystère vivant à partir de références multiples Orient-Occident et de la reconnaissance de l'absolue incompréhension intellectuelle de ce qui fonde le Réel. L'anthropologue Roger Bastide, encore novice et jeune enseignant de lycée, avait déjà exploré la question dès les années trente (7)

Il n'est pas sans intérêt, qu'avant l'épilogue, le dernier chapitre, majeur de R.Panikkar, se termine par le silence.

L'ouvrage se compose de quatre parties de réflexion approfondie sur les thèmes visités Dans la première partie le discours envisage plusieurs dimensions qui nécessitent un silence intérieur préalable. Un discours qui comporte son style propre. Un discours qui nous oblige à vous impliquer. Il porte sur Dieu et non sur l'église, la religion ou une croyance. C'est un discours qui a toujours besoin de la médiation malgré tout d'une croyance. Un discours qui est avant tout discours sur un symbole et non sur un concept. Un discours à plusieurs sens qui ne peut même pas user d'analogie. Discours sur un dieu qui n'est pas l'unique symbole du divin. C'est un discours qui nous ramène nécessairement toujours à un nouveau silence.

La deuxième partie parle de l'expérience de Dieu au sens large du terme. C'est le silence de la vie avec un grand V. L'auteur envisage les constituants de l'expérience. Il parle de la foi. Il envisage le triple horizon dans lequel apparaît la divinité. Dans les fragments sur l'expérience de Dieu, il examine également la question de l'initiation et aussi de l'attitude passive qu'il appelle yin.

La troisième partie vise l'expérience chrétienne de Dieu et envisage la conception chrétienne du divin et la distinction entre le Christ et Jésus. Il parle de l'identification par rapport à l'identité. Sur l'expérience chrétienne de Dieu R.Panikkar s'arrête sur l'expérience de Jésus de

Nazareth.

Dans la quatrième partie il parle des lieux privilégiés de l'expérience de Dieu : L'amour, le tu, la joie, la souffrance, le mal, le pardon, les moments cruciaux, la nature, le silence.

Il termine par sa conception dans l'épilogue, de l'expérience de Dieu.

11.1.3. De l'observation du monde

L'observation du monde aujourd'hui passe à mon avis par trois types :

l'observation « scientifique », l'observation complexe et l'observation non-attachée.

La première relève de la posture classique en sciences de la matière avec sa logique du tiers exclu, du principe d'identité et de la non contradiction.

La deuxième se rapporte aux sciences de la vie et aux sciences humaines et sociales et fait place à la notion de complexité de Morin et à celle de l'implication observateur-objet de l'observation propre à la mécanique quantique.

La troisième concerne le champ subtil de la relation humaine face aux expériences ultimes (fin de vie, détresse, extrême pauvreté, expériences paranormales) dans lesquelles une autre approche non-scientifique, plutôt d'écoute sensible, est requise et qui touche à la question du Tiers caché (8)

Krishnamurti nous introduit à un sens de l'écouter-voir qui s'appuie sur une expérience vécue du sacré et qui nous invite à découvrir, par nous-mêmes, une sorte d'insight de compréhension de la réalité de notre rapport au monde naturel, humain et social. En particulier, avec Krishnamurti, le troisième type d'observation non-attachée devient un fait d'expérience relationnelle et personnelle. Tous ceux qui ont su écouter et rester présents près d'une personne à son dernier souffle, me comprendront facilement.

11.2. Tiers Caché et Otherness

Vouloir tenter de comprendre à la fois la sagesse de Krishnamurti et le Tiers Caché de Basarab Nicolescu présente un double écueil.

D'une part, ne pas pouvoir entrer dans les arcanes de la physique quantique pour suivre la pensée du théoricien fondateur du CIRET et de la théorie de la transdisciplinarité.

D'autre part, de rester dubitatif sur la profondeur de ce que Krishnamurti nomme l'Otherness pour aborder cette région inconnue de la conscience non locale où le « je » n'a plus cours.

C'est pourtant en essayant d'aborder ces deux dimensions de l'existence que nous pourrions, éventuellement, dire quelque chose de leurs relations.

Je veux bien m'y atteler parce que je suis un familier de ces deux auteurs depuis longtemps.

Je connais et je me laisse travailler par la sagesse de Krishnamurti depuis les années 60. Pour

la pensée de Basarab Nicolescu, c'est plus récent mais cela date quand même d'une trentaine d'années.

Bien que je ne sois pas physicien des hautes énergies, ni même « scientifique » au sens habituel du terme, j'ai pris l'habitude de lire tous azimuts des ouvrages de bonne vulgarisation dans ces domaines. Par ailleurs mon esprit fondamentalement poétique trouve d'étranges correspondances avec les recherches des savants dans ces domaines dès qu'ils acceptent de communiquer avec des non-spécialistes.

Krishnamurti, lui, parle à ma vision du monde depuis mes vingt-cinq ans. Il est certainement le penseur venu d'Asie qui m'a le plus convaincu de la pertinence de la non-dualité du réel (9) Ce faisant il m'a permis de saisir quelque chose d'intuitif sous les énoncés souvent abstraits des chercheurs en physique subatomique.

Basarab Nicolescu est de ceux-là. Un de ses principaux ouvrages : *Théorèmes poétiques*, a été conçu de manière subconsciente et est à la racine de son regard sur ce qui est sous les phénomènes du monde.

11.2.1. la question du Tiers Caché

Basarab Nicolescu avait posé la question à Stéphane Lupasco en observant que ce dernier n'avait pas distingué les « niveaux de réalité ». C'est en effet à partir des niveaux de réalité proposés par Nicolescu que l'on peut penser le problème du tiers inclus ou « secrètement inclus » et celui du « Tiers Caché ».

Selon la compréhension nécessairement personnelle que j'ai de cette notion de Tiers Caché chez Basarab Nicolescu, il me semble que l'on doit distinguer plusieurs aspects dans la réalité.

- Il y a d'abord la réalité phénoménale discernable, apparemment séparable, quantifiable, nommable surtout, par laquelle je peux nommer le minéral, le végétal, et l'animal.

Ainsi je ne nommerai pas et surtout je ne percevrai pas de la même manière un diamant et une luciole ou une libellule (10). Une étoile filante et une étoile de mer.

De même, en tant que scientifique, je n'analyserai pas de la même façon un silex et une goutte d'eau et encore moins une fourmi et un être humain.

Malgré sa complexité, encore inconnue, la molécule d'eau pourra néanmoins être relativement repérable et je pourrai en nommer les constituants.

Surtout, par rapport à ses éléments repérés, délimités, je peux moi-même en tant qu'élément particulier, être aussi repéré et délimité.

Moi, en tant qu'entité, je me distingue et me sépare de cette pierre que je regarde, qui elle-même constitue une entité séparée.

À l'intérieur de moi-même et de la pierre un champ d'interactions est à l'oeuvre. Mais également entre moi et la pierre il y a interaction dans un champ de force et de relations. Ainsi il y a moi et l'autre en tant que nous sommes deux éléments séparés du monde. Mais depuis quelques dizaines d'années nous savons que rien n'est véritablement séparé dans l'univers. C'est le principe de non-séparabilité qui a été maintenant démontré sur le plan scientifique depuis les premières expériences d'Alain Aspect au laboratoire d'optique d'Orsay au début des années 1980 (11).

Ceci est vrai pour tous les constituants de la matière-énergie aussi bien externe et interne dans différentes parties supposées.

Ceci est vrai à l'intérieur du corps, à l'intérieur de mes cellules, de même qu'à l'intérieur de la pierre que je regarde ou de l'univers que je contemple.

À partir de ce principe, on peut faire l'hypothèse qu'il y a ce que Basarab Nicolescu nomme « le tiers secrètement inclus » dans chaque élément du monde et à chaque niveau de réalité. Mais plus globalement aussi entre les éléments repérables, que ce soit le corps humain ou la galaxie, il y a un champ de relations, d'interactions, d'interdépendances, constitué lui aussi de ce que Basarab Nicolescu nomme « le Tiers Caché »..

Le tiers secrètement inclus fait partie du Tiers Caché, en quelque sorte plus englobant que lui. Ce Tiers Caché paraît être la partie ou plus exactement la totalité globale la plus mystérieuse de ce que nous sommes.

C'est avec elle que nous devons compter même si nous ne pouvons la définir, la cerner, et sans doute la nommer véritablement.

Intuitivement, je la perçois comme la trame invisible la plus subtile, la plus secrète, qui maintient en vigueur la cohérence de la non-séparabilité de l'univers.

On peut penser que la connaissance supérieurement intuitive de la réalité que Spinoza nommera le « troisième genre de connaissance » plonge vraiment dans ce Tiers Caché. Dès lors, l'attitude mystique prend appui, s'étaie sur cette connaissance du Tiers Caché. Peut-on se demander si l'expérience spirituelle vécue par Krishnamurti par sa plongée dans l'Otherness ne constitue pas une découverte de cette connaissance ?

11.2.2. Krishnamurti et l'Otherness

Qu'est-ce donc que l'Otherness (cette « Autreté »), que nous propose et dont nous parle Krishnamurti?

Personnellement je situe Jiddu Krishnamurti parmi les « personnes remarquables » des plus hautes spiritualités du monde, notamment du bouddhisme, du taoïsme, du soufisme, du

hassidisme et du christianisme. Mais je m'en tiens à une spiritualité laïque agnostique quant au fond inconnu des choses, dans le non-savoir rationnel et philosophique sur l'existence de dieu. Mon interprétation de la vision du monde de Krishnamurti s'en trouve, évidemment, imprégnée.

Clara Janès, dans un poème sur « le Tiers caché » dédié à Basarab Nicolescu, en 2010, écrivait cet appel inconscient au sein de la création poétique :

*Reviens à moi appel virginal
sous une forme
de pure résonance,
qui transperce le coeur
et l'illumine de communication
en annulant les limites que l'autre établit
quand il s'énonce.*

Pour bien comprendre la notion d'Otheñness chez Krishnamurti, qu'on peut traduire par un Autreté, il faut se reporter à son livre *Carnets* (12). Il s'agit d'un ouvrage rare écrit de sa main pendant six mois.

L'auteur décrit dans cette publication la perception de ce qui lui arrive lors de l'émergence de ce qu'il nomme le « processus ». Éclatement en son sein d'une formidable énergie d'origine inconnue et porteuse d'une connaissance magistrale de tout ce qui est.

11.2.3. Bref rappel de l'histoire de vie de Krishnamurti

Jiddu Krishnamurti est né le 12 mai 1895 dans une famille de brahmanes pauvres à Madanapalle, en Andhra Pradesh, non loin d'Adyar, siège de la société théosophique. Il mourra à Ojaï, en Californie, à 91 ans le 17 février 1986.

Sa naissance est entourée d'un certain mystère. Il est né, fait exceptionnel voulu par sa mère, dans la salle réservée au culte de la maison, à la « puja », où demeurent les dieux protecteurs de la famille.

On lui donne le nom de Krishnamurti en l'honneur du dieu Krishna, huitième enfant mâle lui aussi de ses parents.

De son plus jeune âge il est initié à la première étape de la vie de brahmane avec tous les rites nécessaires.

Il a dix ans lorsque sa mère meurt.

Son père prend sa retraite et trouve un emploi modeste à la société théosophique d'Adyar dont il est membre depuis 1882. Krishnamurti a 13 ans.

Il va être découvert sur la plage par un membre influent de cette société, Charles Webster Leadbeater qui le considère comme le futur instructeur du monde tant attendu.

À partir de ce moment, et avec l'aide d'Annie Besant, il va être éduqué avec son jeune frère Nitya à la manière britannique par la société théosophique.

Il parcourt le monde, donne des conférences. Il est aux yeux de tous le futur Messie.

Mais dans les années 1922, il va connaître un bouleversement spirituel et la découverte du « processus » qui le conduira à sortir du conditionnement opéré par le mouvement théosophique.

En 1925, la mort subite de son frère Nitya, le plonge dans une immense détresse.

En 1929, il dissout l'ordre de l'Étoile, qui fut institué pour asseoir son pouvoir.

À partir de ce moment, il continue à prononcer ses conférences, à publier ses livres, mais sans s'appuyer sur une organisation de type religieux.

Il redonne tous les biens qu'il avait pu recevoir auparavant.

Il affirme : « la vérité est un pays sans chemin » (13).

Jusqu'à la fin de sa vie, il maintient ce cap sans jamais s'en détourner.

11.2.4. Approche de l'Otherness

Krishnamurti ne veut aucun interprète de sa pensée et de son oeuvre, soit oralement, soit par écrit.

La vingtaine de réflexions que je propose maintenant est donc bien de mon fait, en fonction de ma connaissance de l'oeuvre de Krishnamurti, mais aussi et surtout de mon interprétation liée à ma propre expérience spirituelle inachevée, depuis les années 1960.

Ainsi l'Otherness que j'assimile par analogie au Tiers Caché, c'est d'abord :

- Une expérience humaine imprévue, non recherchée, sans technique, sans effort.
- Une expérience humaine transcendante qui bouleverse toutes les catégories de pensée codée par la culture et nous fait accéder au vide.
- Une expérience absolument singulière, non transmissible, innommable, non symbolisable.
- Une expérience inscrite dans le corps, modificatrice du cerveau, non sans souffrance.
- Une expérience incompréhensible par celui qui la vit.
- Une expérience de non-dualité avec tout ce qui est et advient (monde vivant, monde non vivant, univers).
- Une nouvelle et radicale connaissance du réel qui ne passe pas par la pensée conceptuelle ou

imaginative et nous découvre vraiment ce qui est sacré.

- Une connaissance de l'impermanence qui unifie amour, mort et création au coeur de l'instant.
- Une connaissance qui ne peut s'exprimer que par la voix négative (ce qui n'est pas dans ce qui est en apparence).
- Une connaissance qui met au jour la plus haute intensité du sensible.
- Une connaissance qui n'affirme pas mais qui s'ouvre sur l'émerveillement, la joie d'être au delà du plaisir et la beauté du monde.
- Une connaissance qui questionne toute forme d'idéologie et de religion absolue, codée socialement avec ses rituels et ses prétendus spécialistes du sacré.
- Une connaissance qui nous conduit à comprendre la racine de la liberté bien plus profonde que celle qui s'exprime dans l'histoire et la société et qui se vit dans la non-possession, un sens « autre » de la relation aux êtres et aux choses.
- Une connaissance au-delà du temps et de l'espace et dans le mouvement permanent.
- Une connaissance qui actualise ce qui est potentiel au plus intime de notre être : la sérénité.
- Une connaissance qui nous fait comprendre l'envergure infinie de l'amour et de la compassion pour tout ce qui vit, souffre et meurt, mais en sachant, avec le 14e dalaï lama Tenzin Gyatso, qu' « avant de cultiver l'amour et la compassion, il importe de bien comprendre ce que recouvrent ces deux termes. Dans la tradition bouddhiste, on les considère comme deux aspects d'un même sentiment de bienveillance : l'amour est le désir que tous les êtres soient heureux, et la compassion, le souhait qu'ils soient libérés de la souffrance. » (14).
- Une connaissance qui plonge à la fois dans une solitude absolue et une reliance sans frontières toujours mouvante et inachevée.
- Une connaissance qui nous fait « être simple », une fois pour toutes.
- Une connaissance qui nous place au coeur instantané et permanent de la création, du nouveau et de la puissance énergétique du Réel.
- Une connaissance de l'immense tendresse fulgurante dans la présence et la beauté qui s'y révèle.

11.3. Similitude et différence entre Tiers Caché et Otherness

Les deux notions semblent se confondre mais, en vérité, nous devons les distinguer sans les séparer et les relier sans les confondre car elles sont portées par des personnes singulières.

11.3.1. Une existentialité différente

Basarab Nicolescu est un européen, un Roumain exilé en France, de religion orthodoxe, de haute culture scientifique, touché par l'Histoire tourmentée du XXe siècle.

Jiddu Krishnamurti est un Indien mais qui récuse tout nationalisme, non-dualiste, qui ne semble pas avoir été troublé par les événements historiques des deux Guerres mondiales (protégé par le Mouvement théosophique et par sa solitude à Ojaï en Californie). Il ressemble en cela aux sages traditionnels non-dualistes comme Ramana Maharshi dégagés des bouleversements événementiels de toute vie inscrite dans la perspective relative de la vie et de la mort. Ce qui ne veut pas dire une non sensibilité mais une sagesse qui toujours transcende les péripéties existentielles de toute vie singulière.

Pourtant B.Nicolescu, par l'approfondissement de la physique quantique, débouche sur un vécu mystique de ce qui est sans exclure pour autant les rituels et l'adhésion à une religion. De son côté, Krishnamurti, sans culture scientifique académique, par ses rencontres et ses discussions avec de hautes personnalités scientifiques, comme le physicien David Bohm par exemple, a développé une certaine intelligence de la connaissance objectivante du monde.

11.3.2. Basarab Nicolescu et les niveaux de réalité

Il crée et nomme un concept nouveau : le niveau de réalité. Il s'agit d'une distinction linguistique et scientifique essentielle dans sa représentation de ce qui est qui lui permet de concilier la logique contradictoire de Lupasco et la logique de l'identité.

Chaque niveau de réalité doit être compris en fonction de sa propre logique liée à son contexte. On ne saurait passer d'un niveau à l'autre sans une erreur de perspective épistémique que Ken Wilber a bien mise en lumière dans *Les trois yeux de la connaissance* (15).

Mais entre chaque niveau le vide (faut-il l'appeler « médian » comme le poète François Cheng ?) est constitué du Tiers Caché sans lequel la cohérence spécifique de chaque niveau de réalité deviendrait imparfaite et incompréhensible parce que, justement, il introduit un « tiers » nécessaire à la logique reconnue par le chercheur.

Basarab Nicolescu, comme n'importe quel philosophe amoureux du concept, est concerné par la désignation et l'ajustement d'un vocabulaire scientifique même s'il reconnaît que le Réel demeure, si ce n'est « voilé » comme Bernard d'Espagnat, du moins « caché » et inconnu.

11.3.3. Krishnamurti et l'inexprimable

Avec l'expérience mystique de l'Otherness et du « processus » très corporel, Krishnamurti met en question toute nomination conceptuelle et toute image ou représentation censées exprimer le Réel. Tout se vit au niveau de l'expérience humaine non-attachée et sans choix. Pour lui la pensée n'est que fonctionnelle, un outil, et secondaire, bien que nécessaire à la vie de tous les jours. Elle ne relève pas de l'approfondissement spirituel. L'accès à l'Otherness

passer par un seuil d'absolu « lâcher prise », au sens asiatique du terme.

Toute production de système théorique est une illusion, qu'elle soit scientifique, philosophique, religieuse, littéraire, ou artistique et poétique. Un fait : il s'est arrêté d'écrire des textes poétiques (vers 1931) lorsqu'il a été évident pour lui que ses admirateurs passaient par ce biais pour croire accéder à sa vision du monde. Le non-savoir est au centre de toute connaissance du réel.

La connaissance, toujours singulière, personnelle, est bouleversante, énergétique, unifiant corps, sensibilité et esprit, impossible à transmettre si ce n'est sous une forme questionnante et apophatique. Il est, sans conteste à mes yeux, proche des mystiques rhénans (16).

Sous cet angle Krishnamurti est le double identitaire de B.Nicolescu, sa face cachée.

Là où B.Nicolescu affirme, en philosophe, la construction théorique d'une cohérence du Réel, Krishnamurti lui rappelle que toute construction mentale passe à côté de ce qui est et devient. B.Nicolescu est du côté des Lumières, selon une approche nouvelle et actualisée par la science de la complexité. Krishnamurti place la sensibilité au sein d'une dynamique création, solitude et mort dissimulée dans un espace-temps inimaginable, non symbolisable. Le réel est ce qui résiste pour B.Nicolescu et du même coup questionne, et entraîne la production de réponses susceptibles d'être pensées, jusqu'à un certain seuil. Krishnamurti accueille et ne lutte pas contre ce qui résiste. Ce qui unit Krishnamurti et Nicolescu, n'est-ce pas l'intuition vécue, expérientielle, d'une intelligence du Réel insondable qui s'ouvre sur un silence inexpugnable de toute expression, à la manière du « mystique » de Ludwig Wittgenstein dans son *Tractatus Logico Philosophicus* (17).

Notes

(1) http://basarab-nicolescu.fr/science_et_tradition.php - fr

(2) Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, René Julliard, 10/18, essai, 1970 (1960), 185 pages
L'homme et ses trois éthiques, avec la collaboration de Solange de Mailly-Nesle et Basarab Nicolescu, éditions du Rocher, l'esprit et la matière, 1986, 189 pages

(3) <http://basarab-nicolescu.fr/chart.php-fr>

(4) Basarab Nicolescu, *La Transdisciplinarité – Manifeste*, Éditions du Rocher, Monaco, voire son texte de 1996,

avec la Charte de la Transdisciplinarité en anglais <http://www.basarab-nicolescu.fr/BOOKS/TDRocher.pdf>

- (5) Sur ce point voir l'étude de Michel Camus sur ce poète Roberto Juarroz, *Mais au centre du vide il y a une autre fête*, ed Jean-Michel Place, 2001, 122 pages
- (6) Raimon Panikkar, *L'expérience de dieu*, Albin Michel, 2002 (1998), 217 pages
- (7- Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, PUF, 1996, 224 pages
- (8- Sur ces trois écoutes, cf. René Barbier, *L'approche transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Anthropos, 1997, 357 pages, pp 186-191.
- (9) René Barbier, études sur Krishnamurti dans « le journal des chercheurs », <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?page=recherche&recherche=Krishnamurti>
- (10) Alain Cugno, *La libellule et le philosophe*, Albin Michel, 2014, 182 pages, voir René Barbier « Apprendre avec les libellules » <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1820>
- (11) Voir Expérience d'Aspect, http://fr.wikipedia.org/wiki/Exp%C3%A9rience_d'Aspect (12/07/2014)
- (12) Jiddu Krishnamurti, *Carnets*, éditions du Rocher, Jean-Paul Bertrand, 1988, (1976), 388 pages
- (13) Déclaration fondamentale en 1929 constituant le coeur de son enseignement : voir mon cours en ligne <http://www.barbier-rd.nom.fr/Kcoeurensignement.html>
- (14) Extrait résumé et adapté par Matthieu Ricard en juin 2014 de *Les Voies spirituelles du bonheur*, Presses du Châtelet, Paris, 2002; Points Sagesse, Seuil, 2004.
- (15) Ken Wilber, *Les trois yeux de la connaissance*, Éditions du Rocher, 1987, L'esprit et la matière, 331 pages.
- (16) Marie-Anne Vannier, préface Bernard McGinn, *Encyclopédie des mystiques Rhénans : d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, 2011, 1277 pages
- (17) Ludwig Wittgenstein, avec Gilles-Gaston Granger, Bertrand Russell, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Tel, Gallimard, 2001 (1972). 128 p.

CONCLUSION**VERS UN VIDE SANS FRONTIÈRES**

Peut-on approcher le Vide en toute lucidité, un Vide sans œillères en quelque sorte ?

Aujourd'hui tant de livres et de revues nous donnent à voir un Vide d'épanouissement, de bonheur parfait. C'est le règne de la Joie sans discussion. Les éditeurs de spiritualité s'en donnent à cœur joie et se frottent les mains. Il est de mauvais ton de n'être pas joyeux, de ne pas arborer un sourire de Bouddha. Certes, on reconnaît que la politique n'est guère un objet de réjouissance. Elle devient vite comme la religion officielle, une carcasse sans vie. Les autres institutions qui naguère nous faisaient jouir, la démocratie, la patrie, la science, l'humanité, le sport, le sexe de dénouent peu à peu comme une pelote de laine dont on aurait tiré le fil d'Ariane jusqu'au bout.

Il ne reste que l'Homme debout, devant son ombre.

Un homme qui dévisage sa silhouette dans le miroir et qui se sent, tout à coup, surchargé d'un poids trop lourd pour ses frêles épaules : celui ne de rien savoir, de ne rien pouvoir, de ne rien vouloir, mais d'être malgré tout, responsable de tout. Il tombe dans *La fatigue d'être soi* (Erhenberg) et ne se relève pas.

Car, si la « lucidité est la blessure la plus rapprochée du soleil » (René Char), avant d'être ensoleillée, elle est meurtrissure de l'être même.

Approcher le Vide commence par une épuration de tous les conditionnements. Ceux de la naissance, de la culture, de la famille, de l'école, de la nation. Mais plus encore celle de l'humanité elle-même, de la croyance en un espoir insensé à trouver du sens avec la philosophie raisonnable. Certes les intellectuels, comme Luc Ferry, nous suggèrent bien dans une vie réussie que la sotériologie passe désormais par la philosophie. C'est elle qui aurait maintenant le dernier mot pour nous empêcher de sombrer dans l'absurdité la plus complète de notre vie individuelle et collective. Avec la fin de tous les garants métasociaux, la philosophie revient à fleur de sens pour nous offrir ses colifichets lettrés depuis l'antiquité grecque ou asiatique jusqu'aux derniers soubresauts de l'hédonisme libertaire de Michel Onfray. Après le curé et le psychanalyste, c'est le philosophe qui devient notre confident.

Pierre Hadot nous invite à revenir et à comprendre les sages du stoïcisme et à faire l'épreuve de la vie au lieu d'en chercher toujours les preuves accablantes ou illusives. Robert Misrahi, dans la foulée de Spinoza, veut nous soutenir par une représentation du monde où, en fin de compte, la joie émerge de la puissance d'agir au sein d'une nature qui se confond avec dieu. André Comte-Sponville croit discerner dans un *Esprit de l'athéisme* les voies secourables d'une spiritualité laïque pour nous arrimer à l'intelligence d'être en vie. Même Clément Rosset, si lucide, dans sa confrontation avec le réel, affirme coûte que coûte que seule la joie demeure. Tant d'autres

philosophes, poursuivant l'œuvre de Nietzsche, ce « philosophe au marteau », après la ruine de toutes les idéologies et intellectuelles interprétatives des systèmes laborieusement construits et déconstruits par d'autres philosophes, se réfugient dans la toute puissance ultime de l'art, dernier rempart contre l'absurde. Si l'homme est un artiste il peut survivre malgré son malheur intrinsèque d'être en vie. La création est son nouveau et dernier dieu. Mais la lucidité veut que on amène alors devant sa lumineuse vérité, le cas de Hölderlin ou de Camille Claudel et de leur déchéance fondamentale après avoir roulé dans le ravin de la folie. Sans parler des AVC qui, d'un coup, transforme un être en pleine jouissance de toutes ses capacités intellectuelles et relationnelles en un pauvre hère dépourvu de conscience et de reconnaissance.

La blessure de la lucidité est décapante, tranchante comme mille rasoirs. Rien ne résiste à son action ravageuse. Le philosophe, devant la mort, ultime questionnement jamais résolu malgré toutes les circonvolutions de l'intelligence et du cœur, dès lors que l'on ne peut s'immerger dans la foi, est conduit à un constat sans faille, terriblement abrupt. C'est Castoriadis qui l'affirme, en accord subtilement et sans le savoir avec Krishnamurti,

Pour Castoriadis, « l'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond. Elle en émerge comme psyché : rupture de l'organisation régulée du vivant, flux représentatif/affectif/intentionnel, qui tend à tout rapporter à soi et vit tout comme sens constamment recherché » (*Domaines de l'homme. Carrefours du labyrinthe II*, Seuil, 1986, p.364). Mais ce Chaos/Abîme/Sans-fond reste toujours présent quoique dissimulé au sein de l'être humain, tant sur le plan de la psyché-soma que sur celui du social-historique. Il demeure son *homo demens* comme dirait Edgar Morin. Il manifeste sa capacité à s'ouvrir à l'*hubris*, à la démesure. Il est la mort même, toujours présente, toujours recommencée. Cette mort, cette finitude, que l'homme ne peut pas, ne veut pas, voir en face et qu'il va « recouvrir » par les significations imaginaires sociales et les institutions s'y rapportant. Impossible pour l'homme de regarder lucidement la fin de toute chose, non seulement dans ses formes changeantes, mais dans son essence. « La mort est mort des formes, des figures, des essences - non pas seulement de leurs exemplaires concrets, sans quoi encore ce qui est ne serait que répétition dans leur prolongement indéfini ou dans la simple cyclicité, éternel retour » (1986, p. 373).

La religion va alors apparaître, non comme une idéologie, réflexion appauvrie d'une complexité bien supérieure, mais comme une instance de présentation/occultation de l'Abîme/du Chaos/De Sans-Fond. « Ainsi, par exemple, de la Mort dans le christianisme : présence obsédante, lamentation interminable - et, en même temps, dénégation absolue, puisque cette Mort n'en est pas une en vérité, elle est accès à une autre vie. Le sacré est le simulacre institué de l'Abîme : la religion

confère une figure ou figuration à l'Abîme - et cette figure est présentée à la fois comme Sens ultime et comme source de tout sens. » (1986, p.417). La religion, le sacré institué, n'est qu'une « formation de compromis » qui réalise et satisfait à la fois l'expérience de l'Abîme et le refus de l'accepter : « Le compromis religieux consiste en une fausse reconnaissance de l'Abîme moyennant sa re-présentation (Vertretung) circonscrite et, tant bien que mal, "immanentisée" » (1986, p.378). Or l'Abîme demeure « à la fois énigme, limite, envers, origine, mort, source, excès de ce qui est sur ce qu'il est...toujours là et toujours ailleurs, partout et nulle part, le non-lieu dans quoi tout lieu se découpe. » (1986, p.378). C'est pourquoi il ne saurait y avoir de religion des mystiques comme le soutient justement Castoriadis. « Le mystique vrai ne peut être que séparé de la société. » (1986, p. 379).

Les sages les plus authentiques sont ceux qui à la fois savent dire OUI et, en même temps, connaissent le mystère de la nuit obscure ou de l'incomplétude. Même un être de haute spiritualité comme Dagpo Rimpoché qui a été dès 1960 un des premiers à ouvrir la voie du bouddhisme tibétain en France, reconnaît que le bonheur n'est pas si facile. À la question « Vous-même, avez-vous fini par trouver, en pratiquant l'entraînement de l'esprit, un bonheur stable ? » Il répond : « Je suis loin d'avoir atteint le bonheur durable mais, jusqu'à présent, je n'ai jamais été écrasé de souffrance. Peut-être parce que je n'ai encore jamais vécu de réelle souffrance ? » (in « *Le monde des religions* » mai-juin 2010, n°41, « le vrai bonheur », p.43).

La vraie douleur, Krishnamurti l'a vécue lorsque en 1925 il a perdu son jeune frère bien aimé. Il a été anéanti pendant dix jours au point de perdre tous ses repères et de retrouver une langue maternelle qu'il ne parlait plus depuis des lustres. Il écrivit ce poème à la suite de ce drame.

*Mon frère est mort ;
 nous étions comme deux étoiles dans un ciel nu.
 Il était comme moi,
 brûlé par le soleil sur une terre
 où les brises sont douces,
 où les palmiers ondulent,
 où les rivières sont fraîches,
 où se trouvent d'innombrables ombrages,
 des perroquets brillants, des oiseaux bavards ;
 où les sommets verts des arbres dansent au soleil,
 où les sables sont dorés et les mers bleues et vertes,*

*où l'univers vit sous le fardeau du soleil,
où la terre est cuite comme dans un four,
où les rizières scintillantes se rafraîchissent dans l'eau boueuse,
où les corps nus bruns et brillants,
sont libres dans la lumière étincelante ;
sur cette terre où les mères allaitent leurs enfants
sur les bords de la route,
où l'amoureux offre des guirlandes de fleurs ;
la terre des sanctuaires, du silence, de la paix.
Il est mort.
J'ai pleuré dans la solitude.
Partout où j'allais, j'entendais sa voix et son rire heureux.
Je cherchais son visage sur tous les passants
et demandais partout si l'on avait vu mon frère.
Mais personne ne put me reconforter.
J'ai prié, j'ai adoré.
Mais les dieux étaient silencieux.
Puis je n'ai plus pu pleurer, ni rêver.
Je l'ai cherché dans toute chose,
sous tous les climats.
J'ai entendu les murmures de bien des arbres
qui m'appelaient à sa demeure.
Puis, dans ma recherche, je T'ai trouvé,
ô Maître de mon coeur.
En Toi seul, j'ai vu le visage de mon frère.
En Toi seul, ô mon éternel amour,
je vois les visages de tous les vivants et de tous les morts.*

(J. Krishnamurti)

Krishnamurti aurait pu sombrer alors dans « la grande fatigue ». Elle n'est en rien de l'ordre de la fatigue bienheureuse. Celle qui descend dans le corps sportif après une longue marche en montagne

ou suite à une course à vélo dans une plaine ensoleillée. Pas même celle qui surprend le travailleur manuel par un sommeil impromptu.

La Grande Fatigue, c'est la fatigue « autre ». Elle arrive en silence et installe ses nuits fauves sans crier gare, la Carnassière ! Elle pénètre dans le corps par tous les os, par tous les muscles, par les plus fines extrémités de la peau. Elle vous assomme en plein jour, sur votre fauteuil, alors que des enfants jouent gaiement à côté de vous.

La Grande Fatigue vous entraîne dans l'inappétence du vivre. C'est un néant à portée de la main. Mais un néant sans aucun soleil intime. Un rien de néant et un néant de rien. Toute parole est dérisoire face à la Grande Fatigue. Elle ne connaît aucune consolation. Elle a dilué le désir dans l'indifférence la plus totale. Eros y brise ses ailes. La beauté ne l'émeut plus. Le mouvement et le chant glissent sur Elle comme sur un glacier. Elle n'a envie de rien, pas même de cette ultime révolte contre le mal étouffant qui a conduit Gilles Deleuze à se jeter par la fenêtre, pour en finir une fois pour toutes. (R.Barbier, « la grande fatigue », in « le journal des chercheurs », octobre 2007,).

Le philosophe Nicolas Go se pose la question de la joie et de la mort. « Que l'on puisse être joyeux à l'idée de la mort, voilà qui est éminemment problématique. Cela signifierait que la perspective de mourir, un jour ou à court terme, est cause de ma joie. Qui oserait, sauf mélancolie, pessimisme radical, ou souffrance insurmontable, l'affirmer sincèrement ? Il est beaucoup plus commun, encore qu'un examen plus approfondi de cette conception puisse occasionner le doute, d'admettre qu'on puisse être joyeux malgré l'idée de la mort. C'est surtout à la première personne que cette question s'impose comme encombrante. Puis-je seulement être joyeux à l'idée de ma mort ? »

Il conclut dans ce cas que le seul moyen de s'en sortir est de pratiquer la joie : « J'ai pris autrefois la décision, sans doute à cause de mon long séjour en Inde qui m'a permis, entre autres, de relire autrement les philosophes et de philosopher moi-même autrement que je ne le faisais auparavant, j'ai pris la décision, donc, de ne cesser jamais de pratiquer la joie. Non d'être heureux, ce qui ne m'appartient qu'en petite part, et se fait trop souvent au détriment de la vérité qu'impose, comme dit Clément Rosset, la cruauté du réel, mais, en toutes circonstances, de pratiquer la joie. » (Nicolas GO, La mort, la joie, N° *hors-série du Nouvel Obs sur la mort*)

Chez Krishnamurti, mystérieusement retrouvée, en dernière instance, au fond de sa souffrance, une zone de paix et de clair-joyeux émerge à ce moment précis où plus rien n'a de sens.

Cette question de la mort et du deuil, nous n'arrêtons pas de la rencontrer dans notre activité de pédagogue. Mais le domaine est vierge en éducation. Certes, ce n'est pas le cas en philosophie ou en anthropologie, grâce d'ailleurs à Louis-Vincent Thomas, ce remarquable chercheur sur la Mort

en Afrique, et à ses disciples comme Jean-Marie Brohm. Les philosophes ont depuis toujours discuté la thématique du mourir. Je me souviens de ce beau livre sur *La mort* de Vladimir Jankélévitch et, au début 2000, de la réflexion de Hans Jonas sur le fardeau et la bénédiction de la mortalité dans son livre *Évolution et liberté* (Rivages 2000). La mort n'est un sujet tabou que chez les adultes soi-disant éducateurs. Les enfants l'abordent directement, avec leur imaginaire et souvent avec une profonde lucidité, notamment lorsqu'ils sont en fin de vie, comme l'ont si bien montré Ginette Rimbault ou Élisabeth Kübler-Ross. Chez Krishnamurti, il n'existe aucune angoisse de la mort, mais un sentiment de la finitude instantanée de tout phénomène. Tout juste, peut-être, une certaine interrogation sur le sens de sa responsabilité dans le processus de morbidité lorsque la mort s'annonce brutalement.

Mourir est un processus qui commence dès la gestation et se termine à la mort physique. La mort est une clause finale. Toute notre vie est tissée d'une infinité de petites morts. Notre corps n'arrête pas de mourir dans ses parties infinitésimales. Le Dr Deepak Chopra l'a bien remarqué, à propos du vieillissement. Nos pensées, elles-mêmes, meurent dans l'oubli de la mémoire. Les souvenirs disparaissent dans la poussière du temps. Nous pouvons dire qu'il y a une mort « formative » et une mort « sommative ». La première correspond à ce que je nomme le « mourir », la seconde à la mort proprement dite.

Pour Krishnamurti, mourir signifie vivre. Il ne s'intéresse guère à la mort physique du corps. Par contre, la fin de toute pensée et de toute image, dans le processus de l'activité du cerveau, lui paraît le garant d'une méditation silencieuse indispensable à l'émergence de ce qu'il nomme l'« Otherness », l'Autreté. « Qu'est-ce que la mort ? Quelle relation y a-t-il entre l'amour et la mort ? Je crois que nous découvrirons le lien qui les unit lorsque nous comprendrons la signification de la mort. Pour la comprendre, il est bien évident que nous devons comprendre ce que c'est que vivre. » (J. Krishnamurti - *De la vie et de la mort* - Copyright KFT 1992).

Vivre avec le sentiment du mourir à tout attachement, à chaque instant, conduit la personne à réexaminer la notion de temporalité, d'avenir et de passé. L'énergie dégagée par une juste compréhension et une assomption du fait de la mort en acte dans l'ensemble de notre vie, nous ouvre sur la nature même de la liberté, de l'amour, de la relation au monde et aux autres.

La mort du corps comme unité complexe est une réalité non illusoire et toute croyance en une résurrection ou réincarnation d'un moi corporel qui a vécu et a disparu, est un effet de franchissement, par l'imagination, de cette réalité impossible à conscientiser dans l'absolu. La mort n'existe pas dans l'inconscient affirme la psychanalyse.

Krishnamurti ne se prononce pas sur la « réincarnation », terme d'ailleurs impropre dans l'esprit même du bouddhisme traditionnel. Il en va de même pour le terme « Dieu ». Il s'intéresse, avant tout, à la vie réelle, dans une perception directe de la réalité.

Chacun sait que la mort reste la Grande Inconnue. L'anthropologue Louis Vincent Thomas dit, explicitement, que la mort est de l'ordre du non-savoir. Elle est, par contre, non essentielle mais de l'ordre du processus. Mais le mourir peut être connu, prise en compte, par la conscience.

Pour entrer dans la connaissance du mourir, il faut d'abord, semble-t-il, avoir une conscience de son moi, de son ego, du « je » qui dit : « j'aime », « je souffre », « je déteste »... Il faut d'abord sortir du fantôme d'unité primordiale qui relève de la psyché de l'infans, du bébé qui reste encore fusionnel avec le ventre de la mère. C'est ce que Cornelius Castoriadis nomme la socialisation de la psyché, dans *L'institution imaginaire de la société* et qui commence, pour lui, avec la mère elle-même. Du même coup, on connaît alors l'ampleur du désir et son coût de souffrance. Avec le désir, on imagine la mort pour la contredire par tous les moyens (sexe, pouvoir, religion, science etc). Le prince Gautama Shakyamuni l'a compris en sortant de son palais enchanté et en se confrontant avec un vieillard, un malade et un cadavre. Dès cet instant, il a voulu aller plus loin et c'est la vue d'un ascète qui lui a indiqué la voie. Mais, devenu le Bouddha, l'Eveillé, il est sorti de tous les cadres établis par la tradition.

Krishnamurti poursuit la voie du Bouddha sans religiosité et sans « *sangha* » (communauté de fidèles) bouddhiques. Par bien des aspects, il semble au carrefour d'une sagesse taoïste et d'une sagesse du Bouddha des origines. Mais il ne se réfère jamais à une figure transcendante. Seule l'expérience vécue, personnelle, lui semble la voie à suivre dans le domaine spirituel. Il doit être situé dans les « voies abruptes » de l'expérience du sacré.

Tant que le moi-je est là, la mort demeure omniprésente et obsédante, avec son cortège de barbaries macro et microsociales, mais le mourir est inconnu. La mort, comme l'a bien vu V.Jankélévitch, est un passage dans le rien du tout, l'absolument autre. Elle est plus qu'une altération même radicale. Elle est donc inadmissible pour la conscience humaine. Le passé et le futur jouent leur rôle pour animer et travestir la réalité de cette terrible annonce, qui demeurera, à jamais, une épreuve totalement solitaire et personnelle.

Le mourir implique que nous vivons consciemment dans un processus d'inachèvement où, sans cesse, d'instant en instant, finitude et création s'entrecroisent, interfèrent, sont d'une présence fulgurante en nous-mêmes. Dans cette attention vigilante, le passé n'accroche plus le présent, l'avenir et le projet ne sont plus l'objet de convoitise. Seul le présent comme braises de l'instant, constitue notre rapport au monde. Nous ressentons, à ce moment précis, que création, amour et mort

sont de même nature. Ce moment étincelant où le projet est instantané ne peut-être nommé, si ce n'est, d'une manière tangentielle, par l'art et la poésie. Le poète Zeno Bianu a bien vu, chez Krishnamurti, comment ce processus donnait corps à sa vision du monde au cœur même d'une liberté retrouvée.

« La vie est un mouvement évoluant dans la relation et l'attachement ; la négation de ce mouvement est la mort. N'ayez ni refuge extérieur, ni refuge intérieur ; ayez une chambre, une maison, ou une famille, mais n'en faites pas une cachette, un moyen de vous fuir vous-même. Le havre que s'est créé votre esprit en cultivant la vertu, en se livrant à la superstition des croyances, en s'exerçant à la maîtrise habile du savoir faire ou en se lançant dans l'activité, débouchera inévitablement sur la mort. Impossible d'échapper à la mort si vous appartenez à ce monde, à cette société dont vous faites partie. Cet homme qui est mort, là, tout près de chez vous, ou à des milliers de kilomètres, c'est vous ; depuis des années, il prépare sa mort avec le plus grand soin, comme vous. C'est, comme vous, ce qu'il appelait vivre, une vie d'efforts, de souffrance, ou de plaisante comédie. Cependant, la mort est toujours présente, aux aguets, à l'affût. Mais celui qui meurt chaque jour est au-delà de la mort. » (« Celui qui meurt chaque jour est au delà de la mort », extraits de dialogue et citations, <http://www.krishnamurti-france.org/pages/mort.html>)

Mort et finitude sont à la fois d'ordre physique, psychologique et culturel. Les deuils correspondants se réfèrent au « deuil du corps jeune, sain et éternel », au « deuil des identités et des représentations absolues et stables » et au « deuil des systèmes symboliques nationaux ou de classes sociales » fondant notre structure identitaire. « Tout sens défunt, individuel ou collectif, s'assortit d'un processus de deuil », écrit Jean-Claude Métraux . L'éducation est une action de formation sur le deuil et la séparation à partir d'un élan créateur de soi-même, vers un mieux-être et un système supérieur d'accomplissement et de maturation de soi.

J'appelle éducation le processus de transformation d'un sujet (individu, groupe, communauté), par le biais d'actions formatives (auto,hétéro,co,éco-formations) , visant la confrontation réelle de ce sujet à l'instance de la mort et de la finitude, spécifique de tout être sexué et imaginant.

En tant qu'éducateur inspiré par Krishnamurti, je l'interprète comme étant l'effet dans le sujet humain de l'élan de complexité du mouvement même de l'univers depuis son origine supposée. Ce processus de transformation correspond à quatre moments de vie : homme fermé, homme existentiel, homme mytho-poétique et homme noétique dans l'optique de la théorie de l'Approche Transversale . Je nomme cet élan créateur l'*autorisation noétique* (Joëlle Macrez) sans en connaître la cause essentielle. Je l'interprète comme étant l'effet dans le sujet humain de l'élan de complexité du mouvement même de l'univers depuis son origine supposée, de « ce qui nous fonde » . Ce

mercredi 31 mai 2017

153

processus de transformation passe par trois phases : mourir à son passé, mourir à son avenir et vivre dans un présent instantané.

ÉPILOGUE
LE RÉEL-MONDE ET L'APOPHASE RADICALE

Il me faut immédiatement préciser ce que je nomme par le *Réel-Monde* dans son rapport l'apophase, et en termes de spiritualité laïque. Comme je l'ai dit à mon sens, le Réel-Monde est tout ce qui est et advient. Il est le non-symbolisable.

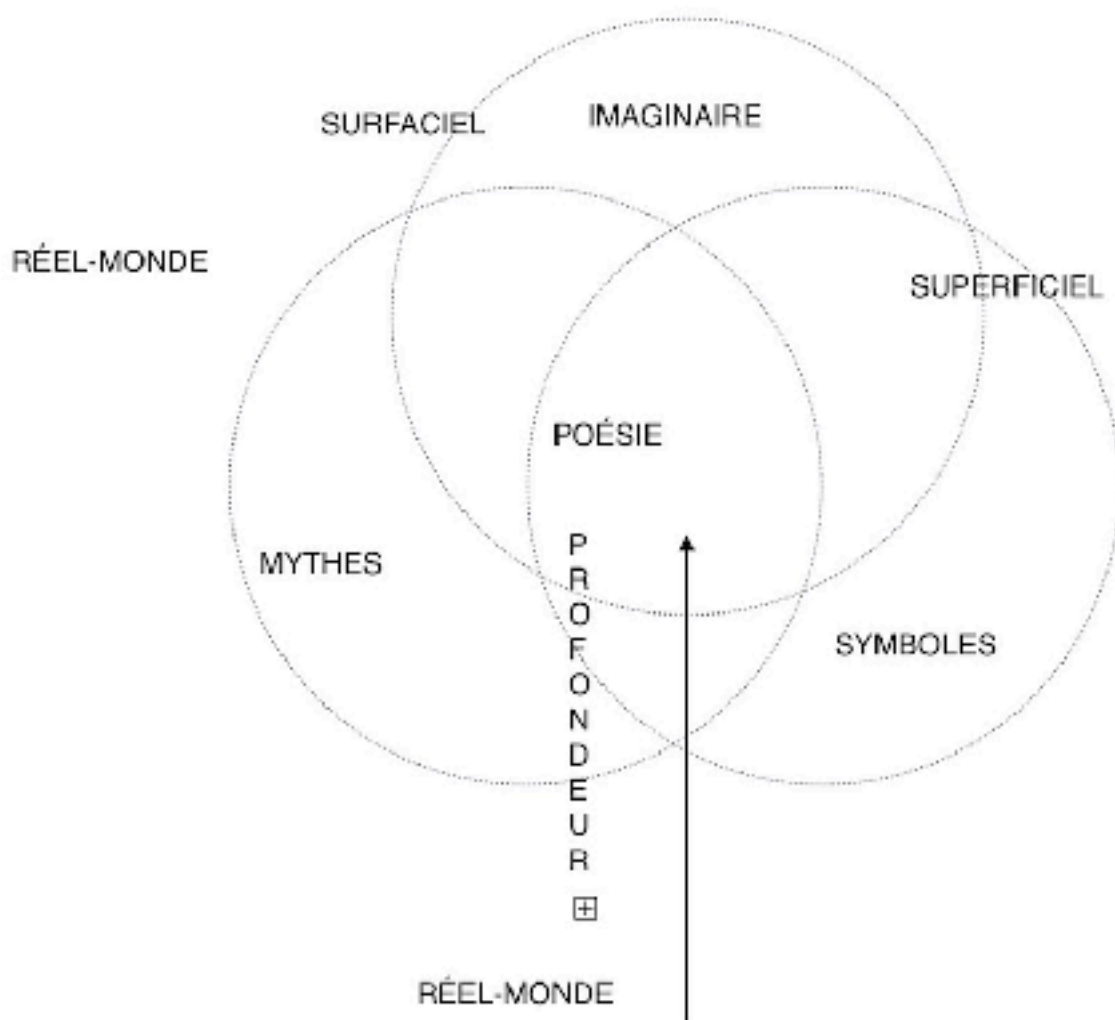
Il est la source de toutes les formes du monde, matérielles que symboliques et imaginaires.

Il est sans commencement ni fin. Il est énergie intégrale susceptible de se transformer en matière et à revenir sous forme d'énergie dans un jeu sempiternel de créations/actualisations et de destructions/potentialisations.

Toute existence est une forme intégrée au Réel-Monde.

Ceci est pertinent par rapport au monde végétal, animal, et humain. Mais aussi évidemment par rapport au monde inerte, aux objets naturels au créés par l'homme.

PROFONDEUR ET SPIRITUALITÉ LAÏQUE
René Barbier, 2017



Le Réel-Monde est absolument inconnaissable, l'Inconnu primordial. Personne ne peut savoir et énoncer ses qualités intrinsèques. Toutes interprétations de celle-ci sont nécessairement du domaine de l'imaginaire.

Évidemment, l'être humain n'a jamais pu accepter le caractère inconnaissable du Réel-Monde. C'est trop angoissant.

Par sa qualité spécifique appelée imagination, l'être humain a alors bâti tout un imaginaire autour de ce questionnement qui s'exprime dans l'affirmation de « l'Âme du monde » des diverses religions (Michel Cazenave et Mohammed Taleb, « *Éloge de l'Âme du monde* », entretiens avec Nathalie Calmé, Entrelacs, 2015)

C'est ainsi que son imagination radicale a élaboré toute une symbolique à partir de cette nescience liée au Réel-Monde.

Sur ce point nous devons discerner plusieurs dimensions.

L'apophase radicale

C'est la plus intransigeante. Elle s'en tient à l'inconnaissable absolu. Elle peut relever de l'athéisme comme de l'agnosticisme. C'est ma conception du Réel-Monde. Dans cette optique, l'être humain est une forme du réel monde qui peut élaborer une croyance illusoire concernant la nature de ce Réel-Monde. Mais l'être humain est nécessairement un composant de ce Réel-Monde et donc concerné complètement par cet inconnaissable. L'être humain est ainsi un inconnu pour lui-même comme il ressent l'inconnu du Réel-Monde. D'aucun peut le nommer « mystère d'exister ».

L'apophase radicale se distingue de l'apophase chrétienne de la théologie négative développée autour de Maître Eckhart.

L'apophase chrétienne

Dans l'apophase chrétienne on imagine que la déité (sous le mot Dieu) à approcher par la pensée négative, s'exprime quand même dans le monde terrestre par des énergies divines repérables comme l'indique le P.Dautais dans sa communication lors d'un colloque du CIRET (in « *Le Tiers Caché dans les différents domaines de la connaissance* », s/dir Basarab Nicolescu, Le bois d'Orion, 2016). C'est à partir de ces énergies que les religions sont instituées dès lors que des mystiques ont

pu proposer une parole essentielle supposée reliée au Réel-Monde. Les religions sont issues de cet imaginaire et travaillées, codées, par la raison. Elles exercent alors ce que Jean Baudrillard a nommé « une violence structurale du code » (dans « *L'échange symbolique et la mort* », Gallimard, 1976). Michel Onfray opère un véritable décapage intellectuel de cette violence dans son livre « *Décadence* » (Flammarion, 2017).

Jiddu Krishnamurti se rattache plutôt à l'apophase radicale. Néanmoins il affirme que l'« Otherness » (ou Réel-Monde dans mon langage) chez lui est amour, liberté, création et mort. Il en discute avec des personnalités du monde de la sciences, de la philosophie ou de la psychologie (« *Krishnamurti en question* », Le livre de poche, 1998).

Qui peut savoir ?

J'accepte cette ouverture en tant qu'être humain et poète, tout en sachant qu'il s'agit là d'un trait imaginaire.

Mais il se peut que dans l'acte créateur nous plongeons dans une zone de connaissance spécifique directement issue du sommeil profond à l'état d'endormissement ou de la méditation sans objet à l'état de veille. Dans cette zone, une première image pourrait advenir et faire son chemin dans l'acte créateur, secondé (et réduit) rapidement par la pensée. Sur ce point le poète argentin Roberto Juarroz nous a donné une réflexion d'une grande ampleur (« *Poésie et création* », José Corti, 2010) On aboutirait ainsi au poème, aux symbolismes religieux, artistiques ou scientifiques.

Affirmations cataphatiques

Dans les conceptions non plus apophatiques mais cataphatiques du divin, nous ne sommes plus dans la perspective « négative » mais affirmative.

Dieu se donne à voir dans ses oeuvres. Philippe Filliot le montre dans l'art contemporain qui parfois, à mon avis, demeure à la limite de la création combinatoire ou de la farce spectaculaire (Filliot, « *Illuminations profanes. Art contemporain et spiritualité* », Scala, 2014).

Chacune d'entre elles représentent une efficience de Dieu comme Un. Des intermédiaires du sacré peuvent l'attester chez les uns ou les autres, en regard d'un code symbolique prédéterminé. C'est certainement dans cette direction que l'on peut trouver les effets les plus destructeurs pour l'existence humaine, mais aussi les plus structurants.

Devant le mystère d'être né, d'être ici et maintenant plutôt que de n'être (naître) pas, de s'interroger sur le fait « pourquoi y-a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » (Heidegger), nous nous

regardons dans un miroir (ou sur l'écran vide d'un cinéma) et nous croyons à nos images qui nous passionnent pour le meilleur et pour le pire.

La politique est, par excellence, le mode d'être le plus « imaginaire » de notre condition de mortels.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE DE L'OUVRAGE

Adonis, Communication à la journée du CIRET du 15 décembre 2014, *Du sujet en Islam. Apories et ouvertures*, <https://www.youtube.com/watch?v=aoK2D144kc>.

Aspect, A, (Expérience d'), http://fr.wikipedia.org/wiki/Exp%C3%A9rience_d'Aspect12/07/2014

Axelos, K, *Pour une éthique problématique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972

Bachelard G, *La philosophie du non*, Paris, PUF, Quadrige, 1981

Barbier, R, (s/dir), Le devenir du sujet en formation : l'influence des cultures «autres» qu'occidentales, *Pratiques de Formation/Analyses*, Paris, Université de Paris VIII, Formation Permanente, n° 21-22, Juin 1991, 232 p.,

Barbier, R, article dans le numéro 89 de la revue « *Envie d'école* », décembre 2016-janvier 2017, p.7 à 10

Barbier, R, De la notion de « Tiers caché » chez Basarab Nicolescu et de « l'otherness » chez Krishnamurti, conférence à la *journée internationale du CIRET*, 15 décembre 2014, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1922>.

Barbier, R, *L'approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, 1997

Barbier, R, Le Guerrier, la Femme et l'Éducateur; articulation et dialectique de schémas héroïque, mystique et synthétique dans l'imaginaire social de l'Occident à l'égard de la Chine, *Troisième Congrès International d'Actualité de la Recherche en Éducation et Formation* (AECSE, Bordeaux, 28-29 juin 1999), en ligne <http://www.barbier-rd.nom.fr/imaginairebordeaux99r.htm>)

Barbier, R, L'existentialité communautaire, *Pratiques de Formation/Analyses*, formation à l'écologie et l'environnement, Université de Paris VIII, Formation Permanente, n°7, juin 1984, pp.57-71

Barbier, R, l'improvisation éducative, *Pratiques de formations/Analyses*, n°2, Université Paris 8, Formation Permanente, 1981

Barbier, R, La transparence, l'épaisseur et être du milieu, *le journal des chercheurs*, 2013, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article893>

Barbier, R, *Le sens de l'éducation*, cours en ligne (2001) <http://www.barbier-rd.nom.fr/elearningP8/tele/sens07.pdf>

Barbier, R, Mort et renaissance dans la reliance éducative, octobre 1997, Albin Michel, *in L'homme relié*, s/dir J.Moultapa, Paris, Albin Michel

Barbier, R, *vidéos à propos d'une sagesse laïque* (<http://youtu.be/0wGNDnUhogc>). Voir aussi vidéo n°2 sagesse laïque2 sur la religion et vidéo n°3 sagesse laïque3, séquence consacrée au spirituel et vidéo n° 4 sagesse laïque 4, séquence consacrée à la présentation de la notion de sagesse laïque en conclusion.

Barbier, R, Du côté des sciences de l'éducation : Reliance : un concept clé du métissage culturel Orient/Occident, in *Voyages au cœur des sciences humaines*, T1, pp 255-277

Barbier, R, *L'approche transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Anthropos, 1997, 357 (sur les trois écoutes pages, pp 186-191.)

Barbier, R, La fraternité de reliance, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php/article1963>, 2015,

Barbier, R, La marche intérieure, http://www.barbier-rd.nom.fr/marche_20interieure_20rb.184946.m4a

Barbier, R, Lecanu, J, Entretien sur sagesse et vieillissement <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1671>

Barbier, R, Morisson, J, revue *Nexus*, entretien sur la question de la spiritualité laïque. n°71 en novembre-décembre 2010

Barbier, R, série d'articles du Krishnamurti, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?page=recherche&recherche=Krishnamurti>

Barbier, R, Verrier, C, *La joie d'être grand-père*, Edilivre, 2016

Barbier, RT, *Glossaire*, http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php3?id_article=1386

Barbier, R, Conscience et activation sous bénéfice d'inventaire au XXIe siècle : la société infiltrée, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1706>

Barel, Y, Mitanchey, N, Quelques idées sur paradoxe et pédagogie, A.F.I.R.S.E., actes du Colloque international « *Les nouvelles formes de la Recherche en Education, dans une Europe en devenir* », Alençon 24-26 mai 1990, 436 pages, pp. 244-246

Bastide, R, *Les problèmes de la vie mystique*, PUF, 1996, 224 pages

Baudrillard, J, *L'échange symbolique et la mort*, Paris Gallimard, 1976

Billeter, J-F, *Un paradigme*. Allia, 2014,

Bois, D., *Petite histoire sur le mouvement interne en fasciathérapie*, <http://danis-bois.fr/?p=1600>, 2016

Bolle de Bal, M, la reliance : connexions et sens, Paris, *Connexions*, n°33, Epi,1981 ; La reliance ou la médiatisation du lien social : la dimension sociologique d'un concept charnière,

Actes du XIIIe Colloque de l'Association International des Sociologues de Langue Française, 1988, Tome 1, pp. 598-611.

Bolle de Bal, M, La reliance ou la médiatisation du lien social : la dimension sociologique d'un concept charnière, in *Voyages au cœur des sciences humaines*, T1, pp 65-79

Bolle de Bal, M, La reliance ou la médiatisation du lien social : la dimension sociologique d'un concept charnière, in *Voyages au coeur des sciences humaines*, T.1, op cit, p.69

Morin, M, Vers une théorie généralisée de la reliance, in *Voyages au cœur des sciences humaines*, T1, op cet

Bolle de Bal, M, *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture*, Bruxelles, Ed de l'université libre de Bruxelles, 1985

Bolle de Bal, M, *Voyages au cœur des sciences humaines – de la reliance – T1. Reliance et theories*, Paris, L'Harmattan 1996, 332 p. et tome 2 *Reliance et pratiques*, L'Harmattan, 1996, 340 p.

Bonnefoy, Y, *La poésie et le gnose*, Galilée, 2016

Brosse, T, *La conscience-énergie, structure de l'homme et de l'univers*, Présence, 2003

Camus, M, Roberto Juarroz, *Mais au centre du vide il y a une autre fête*, ed Jean-Michel Place, 2001, 122 pages

Castoriadis, C, « La logique des magmas et la question de l'autonomie » in *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986

Castoriadis, C, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975

Castoriadis, *Figures du pensable*, Tome VI, Les Carrefours du Labyrinthe, Poche, Points Essais, 2009

Castoriadis, C, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*, Seuil, 1986

Cheng, A, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997

Chopra, D, Nicole Romain-Hartvick, *Le corps quantique – Le fabuleux pouvoir de guérison de votre esprit*, J'ai lu, 2009

Cixous, H, Clément, C, *La jeune née*, Paris, UGE, 10/18, 1975

Clément, C, et Kakar, S, *La folle et le saint*, 1993.

Comte-Sponville, A, *L'esprit de l'athéisme*, Albin Michel, 2006

Comte-Sponville, A, *Le capitalisme est-il moral ?*, Albin Michel, 2004

Comte-Sponville, A, *Dictionnaire philosophique*, PUF, 2013,

Comte-Sponville, A, *Le bonheur désespérément*, Essai-poche, 2003

- Creagh, R, *Laboratoires de l'utopie, les communautés libertaires aux Etats-Unis*, Paris, Payot, 1983
- Cugno, A, *La libellule et le philosophe*, Albin Michel, 2014, 182 pages, voir René Barbier « Apprendre avec les libellules » <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1820>
- Damasio, A, *L'erreur de Descartes, la raison des émotions*, Odile Jacob, 2010
- Daraki, M, *Une religiosité sans dieu. Essai sur les Stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris,
- David, G, Cornelius Castoriadis. *Le projet d'autonomie*, Editions Michalon, 2001.
- Deleuze G, Guattari F, *Capitalisme et schizophrénie, l'anti-Oedipe*, Paris, les éditions de minuit, 1972 ; *Mille plateaux*, Paris, les éditions de minuit, 1980
- Deleuze, G, Guattari. F, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, 1991
- Deshimaru, T, *La pratique du Zen*, Livre de Poche, 1981
- Droit, R-P, *Comment marchent les philosophes* ed.Paulen,2017
- Dufour, D-R, *Le Divin marché*, Denoël, 2007, Folio, 2012
- Durand, G, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, 1963
- Ehrenberg, A, *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998
- Ey H, Sur neurophysiologie du rêve,<http://www.universalis.fr/encyclopedie/conscience/>
- Fernandez, B, *Identité nomade: de l'expérience d'occidentaux en Asie*, Anthropos, 2002
- Ferry, L, *La révolution de l'amour*, Plon, 2010
- Filliot, P, *Illuminations profanes. Art contemporain et spiritualité*, Nouvelles éditions Scala, 2014, 127 pages, avec iconographies
- Flak, M, Thoreau, *Une haute sagesse au service de l'action*, Paris, Seghers, coll. philosophes de tous, les temps, 1973
- Fourcade, F, Barbier, R, Verrier, C, *Pour en finir avec le management efficace*, Pearson, 2015
- Gauchet, M, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1985
- Gauchet, M, Les sociétés sorties de la religion sont travaillées par une inquiétude spirituelle, Revue *Philosophie-magazine*, n° spécial hors-série Le Coran, mars-avril 2015, 114 pages, pages 103 à 114.
- Go, N, *L'art de la joie : Essai sur la sagesse*, Buchet Chastel, 2004
- Go, N, *Les printemps du silence*, Buchet Chastel, 2008
- Granet, M, *La pensée chinoise*, Albin Michel, 1999, (1934)
- Hadot, P, Carlier J, *La philosophie comme manière de vivre*, Le Livre de Poche, 2003

- Halévy, M, *Citations taoïstes commentées*, Eyrolles, 2013
- Jankélévich, V, *La mort*, Flammarion, 1988 (1985)
- Jankélévitch, V, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Seuil, 1980
- Jaspers C., *Introduction à la philosophie*, Paris, U.G.E., IO/I8, 1965
- Javary, C, *Les trois sagesse chinoises. Taoïsme, confucianisme, bouddhisme*, Albin Michel, 2010
- Javary, C, Une histoire de regard, Entretien avec Cyrille Javary, propos recueillis par Patrice van Eersel. In *Nouvelles Clés*, dossier « La Chine créatrice », 2006
- Jollien, A, *Vivre sans pourquoi. Itinéraire spirituel d'un philosophe en Corée*, L'Iconoclaste, Seuil, 2015, Points, 2017
- Jouvet, M, (depuis 1966) <https://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/listes/fr/jouvet.php>, Sur l'attention <https://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/lis>
- Juarroz, R, *Poésie et création*, José Corti, 2010
- Jullien, F, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*. Gallimard, février 2015
- Jullien, F, Mencius, *Extrême Orient-Extrême Occident*, N°6, Une civilisation sans théologie ?, 1985; Université Paris 8, 23-81, repris et développé ensuite dans son livre *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec la philosophie des Lumières*, Paris, Grasset, 1995,
- Jullien, F, 2016. *Vivre en existant Une nouvelle éthique*, Gallimard, 2016
- Jullien, F, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, Gallimard, NRF, 2012
- Jullien, F, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Seuil, 2006
- Jung, C-G, *Entretiens avec Carl Gustav Jung*, poche, de Richard Evans, Petite bibliothèque Payot, 2002
- Klein, E, conférence : « De quoi l'énergie est-elle le nom ? » conférence Cyclope, CEA, publiée sur YouTube <https://youtu.be/Nb2S7oge8TQ>
- Krishnamurti, J, *La libération par l'action*, éditions du Châtelet, comm. Points sagesse, 2017
- Krishnamurti, J, *Carnets*, éditions du Rocher, Jean-Paul Bertrand, 1988, (1976), 388 pages
- Krishnamurti, J, *Krishnamurti en question*, Le Livre de Poche, Stock, 1998
- Krishnamurti, J, Déclaration fondamentale en 1929 constituant le cœur de son enseignement : voir mon cours en ligne <http://www.barbier-rd.nom.fr/Kcoeurenseignement.html>
- La Découverte, 1989.
- Lagache D, *L'unité de la psychologie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1983,

Lambilliotte, M, *L'homme relié. L'aventure de la Conscience* Bruxelles, société générale d'édition, 1968.

Latouche S, *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Le passager clandestin, 2014 et *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, Mille et une nuits, 2011 ; *Petit traité de décroissance sereine*, Mille et une nuits, 2007 ; *Renverser nos manières de penser*, Mille et une nuits, 2014

Lenoir F, Drucker, M, *Dieu*, Robert Laffont, 2011

Lenoir, F, *Du bonheur, un voyage philosophique*, Fayard, 2013

Lupasco, S, *Les trois matières*, René Julliard, 10/18, essai, 1970 (1960), 185 pages

Lupasco, S, *L'homme et ses trois éthiques*, avec la collaboration de Solange de Mailly-Nesle et Basarab Nicolescu, éditions du Rocher, l'esprit et la matière, 1986, 189 pages

Lyotard, J-F, in *Philosophie* Encyclopedia Universalis <http://www.universalis.fr/encyclopedie/reve/>

Mac Luhan, Teri C, photographies de Edward S. Curtis, *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël, 1992 (rééd)

Maffesoli, M, introduction à E. Durkheim, réédition des « *Formes élémentaires de la vie religieuse* » en livre de poche (L.G.E. 1991)

Maffesoli, M, *Reliance et triplicata, Religiologiques, Jeux et traverses. Rencontre avec Michel Maffesoli*, s/dir. Guy Ménard, Université du Québec à Montréal, Département des Sciences religieuses, Printemps 1991, n°3, 163 p., pp 25-86 (avec les débats)

Maffesoli, M, *La parole du silence*, CERF, 2016

Maharshi, R, *L'enseignement de Ramana Maharshi*, Albin Michel, poche, 2005

Maritain. J, *L'Intuition Créatrice dans l'Art et dans la Poésie*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1966

Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*, poche-Pocket, 2014

Michaux, Henri, *Lointain intérieur* (Gallimard, 1963)

Midal, F. *Quel bouddhisme pour l'Occident ?*, Seuil, essais, 2006

Morin, E, *La voie*, Fayard, 2011

Morin, M, *Sur l'esthétique*, Robert Laffont, 2016

Morin, M, *Vers une théorie de la reliance généralisée*, in *Voyage au cœur des sciences humaines*, T1, pp 315-326

Nicolescu, B, *La Transdisciplinarité – Manifeste*, Éditions du Rocher, Monaco, voir son texte de 1996, avec la Charte de la Transdisciplinarité en anglais <http://www.basarab-nicolescu.fr/BOOKS/TDRocher.pdf>

Nicolescu, B, Heisenberg et les niveaux de réalité, *Le journal des chercheurs*, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article538>

Onfray, M, *Cosmos*, Flammarion, 2015

Onfray, M, *Décadence, de Jésus à Ben Laden*, Flammarion, 2017

Onfray, M, *Un requiem athée*, Galilée, 2013

Panikkar, R, *L'expérience de dieu*, Albin Michel, 2002 (1998), 217 pages

Pujade-Renaud, C, *l'expression corporelle, langage du silence*, Paris, ESF, 1974

Reboul, O, *Les valeurs en éducation*, Paris, PUF, 1992

Revault d'Allonnes, C, et al, *La démarche clinique en sciences humaines*, Paris, Dunod, 1989

Rêve lucide, https://fr.m.wikipedia.org/wiki/R%C3%AAve_lucide

RÊVE, Sommeil, *Encyclopædia Universalis* <http://www.universalis.fr/encyclopedie/sommeil/#>

Revue 3e Millénaire, Les corps subtils, n°119, printemps 2016

Ricard M, *Les Voies spirituelles du bonheur*, Presses du Châtelet, Paris, 2002; Points Sagesse, Seuil, 2004.

Ricard, M. et Singer, W, 2017. *Cerveau et méditation. Dialogues entre le bouddhisme et les neurosciences*, Allary Edition

Rocher, G, Eléments d'une phénoménologie du deuil et de la mort dans une perspective de reliance, in *Voyages au cœur des sciences humaines*, T2, pp 67-80, op

Rossignol, M, Quand l'enfant a peur, *revue Sciences Humaines*, n°spécial, mai 2015, La philosophie aujourd'hui, p.8 et 9

Salamito, J-M, *Monsieur Onfray au pays des mythes*, éditions Salvator, 2017

Spinoza, B de, *l'Ethique*, Ivrea, 1993

Stourdzé Y, *Organisation, anti-organisation*, Paris, Mame, coll.Repères, 1973

Tityakian, E, Vers une sociologie de l'existence, in *Perspectives de la sociologie contemporaine, Hommage à Georges Gurvitch*, Paris, PUF, 1968, pp 445-465

Trinh Xuan Thuan, *La plénitude du vide*, Albin Michel, 2016, voir aussi *Le principe anthropique, débat, sur le NET* Académie des Sciences morales et politiques, <http://www.asmp.fr>

Ultreia (Revue) Le Chamanisme une nouvelle médecine de l'âme, N°8, été 2016

Université Lyon1 https://sommeil.univ-lyon1.fr/index_f.php <https://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/listes/fr/SA.php>

Vandermeersch, L, Autour de la pensée chinoise, *Universalia*, 1999, 336-337

Vandermeersch, L, Une tradition réfractaire à la théologie : la tradition confucianiste, *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°6, 1985, 9-21, Université Paris 8

Vannier, M-A, préface Bernard McGinn, *Encyclopédie des mystiques Rhénans : d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, 2011, 1277 pages

Verrier, C, *Vers une sagesse existentielle de la marche*

http://www.barbier-rd.nom.fr/marche_20interieure_20rb.184946.m4a

Voir aussi le texte ancien sur le thème de Christian Verrier

<http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1382>

Verrier, C, *Marcher, une expérience de soi dans le monde. Essai sur la marche écoformatrice*, Paris, L'Harmattan, 2011

Voyé, L, D'une reliance incertaine : la reliance religieuse, in *Voyages au cœur des sciences humaines*, T2, pp 81-98

Wilber, K, *Les trois yeux de la connaissance*, Éditions du Rocher, 1987, L'esprit et la matière, 331 pages.

Wittgenstein, L, avec Gilles-Gaston Granger, Bertrand Russell, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Tel, Gallimard, 2001 (1972). 128 p.

TABLE DES MATIÈRES

LE VIDE SANS OEILLÈRES

VERS UNE SAGESSE POÉTIQUE EN SPIRITUALITÉ LAÏQUE

INTRODUCTION	5
CHAPITRE 1	
PREMIER REGARD	7
La spiritualité laïque est-elle dans mon interprétation, imprégnée de taoïsme ?	
La religion.....	9
La spiritualité	9
La sagesse	9
Le sacré.....	9
1.1. La spiritualité laïque, alors, qu'est-ce que c'est ?	9
1.2. Revenir vers le Centre de soi-même	10
1.3. Le chemin de la vérité.....	11
1.4. Le processus de connaissance.....	13
L'imaginaire premier	13
1.5. La pensée inversée	14
Les limites de la pensée	15
1.6. Conclusion partielle et synthèse	15
Démarche opposée : de 5 à 3, le processus de la pensée inversée.....	18
CHAPITRE 2	
SIX AUTEURS DE RÉFÉRENCE	19
2.1. D'abord revenir à Vladimir Jankélévitch.....	19
2.2 Les auteurs	21
Jiddu Krishnamurti.....	21
Cornelius Castoriadis	22
Michel Onfray	23
André Comte-Sponville.....	23

E d g a r	M o r i n
.....	24
Francois Jullien.....	24
Vieillir	25

CHAPÎTRE 3.

COMMENT APPROCHER LA SPIRITUALITÉ LAÏQUE	29
3.1. La marche intérieure.....	29
Marcher dans sa tête.....	29
Vers quoi et où se dirige le marcheur intérieur	29
Bouddhisme et pensée dans la marche intérieure.....	30
La marche intérieure est la quête de la vérité silencieuse	30
Écouter n'est pas entendre.	30
Méditation et marche intérieure.	31
Au bout de la marche intérieure : le non-chemin.	31
3.2. Vers le Vide par la poésie.....	32
Florilège poétique et aphoristique	34
3.3 3. Du Réel comme désir. Une croyance comme une autre	35
3.4. Approche clinique de type apophatique : la spiritualité laïque n'est pas	36

CHAPITRE 4

ESQUISSE D'UNE APPROCHE POÉTIQUE DE LA SPIRITUALITÉ LAÏQUE :

LECLAIR-JOYEUX	37
4.1. Le ciel, la terre et la Personne	37
- Le ciel	37
- la terre.....	38
- la personne	38
4.2. Spiritualité laïque	39
Le Clair-Joyeux	40
4.3 Du sacré, essai sur une notion souveraine	41

CHAPITRE 5

INTERROGATION EN COURS DE ROUTE	47
---------------------------------------	----

Qu'est-ce que la spiritualité laïque pour vous ?	47
Mais André Comte-Sponville ou Luc Ferry récusent la notion de transcendance, ils se situent dans l'athéisme et sur le seul terrain de la philosophie.	
En quelque sorte, le sacré ne leur parle pas.....	47
De ce point de vue, on peut le rapprocher de Jung.	48
La Spiritualité laïque n'est-elle pas simplement la « religion naturelle » revisitée par le New Âge ?	
N'y a-t-il pas le risque de « picorer » sans s'engager véritablement dans une démarche spirituelle ?	48
Ce philosophe rejette alors la notion de révélation ?	49
En quoi est-ce que Krishnamurti est-il lui aussi une référence forte de la spiritualité laïque ?	49
Dans le cadre d'une démarche spirituelle, la raison doit le céder à un certain moment à l'approche intérieure, subjective. C'est le cas dans le bouddhisme et cela explique peut-être son succès auprès des Occidentaux, même si c'est un bouddhisme parfois un peu édulcoré... Qu'en pensez-vous ?.....	50
Oui, Taisen Deshimaru était aussi une figure importante et il y avait de façon générale cet appel de l'expérience intérieure, de la méditation	50
La spiritualité laïque peut-elle se développer et est-elle la solution à l'impossibilité des religions de s'accorder entre elles ?	50
CHAPITRE 6	
UNE SAGESSE LAÏQUE ET UNE SPIRITUALITÉ SPIRALÉE	53
6.1. Du réel	53
6.2. Le sacré	54
6.3. La religion	54
6.4. La spiritualité.....	57
6.5. La sagesse laïque.....	59
Notes	62
CHAPITRE 7	
RELIANCE TRANSPERSONNELLE ET ÉDUCATION	65
La Reliance	65
Le reliance possède une double signification conceptuelle	66
L'envie d'éducation	71
Notes	72

CHAPITRE 8

POUR LA VOIE POÉTIQUE EN SPIRITUALITE LAÏQUE75

8.1 Savoir rêver

Le sommeil est lié au cerveau.75

L'éveil calme76

Le sommeil profond76

Le sommeil paradoxal77

Du rêve lucide77

8.2. L'apparition de la lucidité..... .78

Au cours du rêve.78

Au moment de l'endormissement.78

L'expérience du rêve lucide..... .79

La perte de la lucidité79

Du point de vue de l'observation statistique.79

Élaboration d'un modèle neurobiologique.80

Ethnologie du rêve lucide81

Mes rêves lucides82

Univers82

Rêve et éveil84

Notes85

8.2. Art contemporain et spiritualité laïque86

8.3. Pour une écoute sensible de la poétique de l'existence88

8.3.1. Écouter n'est pas entendre..... .88

8.3.2. Le sensible..... .90

8.3.3. La disponibilité..... .91

Être disponible veut dire91

8.3.4. Écoute sensible et histoire de vie..... .92

Bibliographie93

Chapitre 9.

CONCLUSION : Y A-T-IL UNE VOIE POÉTIQUE EN SPIRITUALITE LAÏQUE ?

Prologue : disparition d'un poète..... .95

Affirmation de la voie poétique.....	96
Nous sommes tous des images.....	96
Peut-on sortir de l'imaginaire ?	98
Pensée, intuition, éveil	99
Les trois moments de la vie poétique.....	99
Les trois formes de la méditation.....	100
1. La méditation silencieuse	100
2. La méditation silencieuse.....	100
3. La méditation poétique.....	101
Approche de la méditation poétique.....	102
Éducation, sens de la vie et conscience spirituelle.....	103
Le sacré institué.....	105
Le sacré radical	106
Position lors des débats.....	109
l'instant poétique dans un groupe-classe.....	110
1. Les conditions de l'instant poétique.....	111
- La convivialité.....	111
- Écoute sensible	111
- Création individuelle et collective.....	111
2. Nature de l'instant poétique.....	111
- Le présent contient et abolit la durée.....	112
- L'instant est un présent poétique.....	112
-L'instant poétique est une connaissance de soi et du monde.....	112
- L'instant poétique relève complètement de la logique de l'échange symbolique.....	113
- Les moments de l'instant poétique constituent des phases quasiment complètes de cet échange.....	113

CHAPITRE 10

L'APPROCHE TRANSVERSALE : UNE CONCEPTION DE LA PAROLE EN FONCTION DE LA PENSÉE

CHINOISE.....	115
10.1. De la pensée chinoise.....	115
Les conséquences culturelles sont importantes.....	117

10.2. L'Approche Transversale.....	122
Ni une analyse, ni une synthèse.	122
Une parole scientifique ?	124
Une parole philosophique.	126
Une parole poétique.....	127
Le moment poétique.....	129
Chapitre 11	
DE LA NOTION DE « TIERS CACHE » CHEZ BASARAB NICOLESCU ET DE «	
L'OTHERNESS » CHEZ KRISHNAMURTI	131
11.1. Le Tiers Caché chez Basarab Nicolescu.....	132
11.1.1 La question de la non-séparabilité.....	133
11.1.1.2. L'expérience de dieu de Raimon Panikkar.....	134
11.1.1.3. De l'observation du monde	135
11.2.Tiers Caché et Otherness.....	135
11.2.1. la question du Tiers caché	136
11.2.2. Krishnamurti et l'Otherness.....	137
11.2.3 Bref rappel de l'histoire de vie de Krishnamurti.....	138
11.2.4. Approche de l'Otherness.....	139
11.3. Similitude et différence entre Tiers Caché et Othernes.....	140
11.3.1. Une existentialité différente.....	140
11.3.2. Basarab Nicolescu et les niveaux de réalité.....	141
11.3.3. Krishnamurti et l'inexprimable.....	141
Notes.....	142
Chapitre 12 CONCLUSION / VERS UN VIDE SANS FRONTIÈRES.....	
ÉPILOGUE : LE RÉEL-MONDE ET L'APOPHASE RADICALE.....	
L'apophase radicale.....	156
L'apophase chrétienne.....	156
Affirmation cataphatique.....	157

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE.....	159
TABLE DES MATIÈRES.....	167

