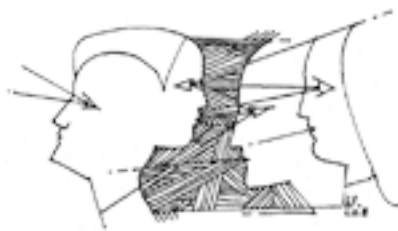


Mars 2008



N° 20

RENCONTRES TRANSDISCIPLINAIRES

BULLETIN INTERACTIF DU
CENTRE INTERNATIONAL
DE RECHERCHES ET D'ETUDES TRANSDISCIPLINAIRES
(CIRET)

Association régie par la loi de 1901, 19 Villa Curial, 75019 Paris

Coordonnateur de ce numéro spécial :
BASARAB NICOLESCU

Composition : JOSETTE DURIN

REGARDS TRANSDISCIPLINAIRES SUR LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT

Journée du CIRET, Palais du Luxembourg, Paris, 10 décembre 2007

Co-édition CIRET/ENSIETA

SOMMAIRE / CONTENTS

Jean-François Lambert , <i>Niveaux de vigilance et états de conscience</i>	2
Christian Gaillard , <i>Inconscient, mythe et histoire, après Freud et Jung</i>	21
Michel Cazenave , <i>Le conscient et l'inconscient chez Jung, une conjonction des opposés</i> ...	35
Franck Chaumon , <i>Lacan et l'inconscient freudien : continuité et rupture</i>	39
Catherine Dolto , <i>D'une conscience fœtale à une conscience du nouveau né?</i>	44
Jean-Louis Revardel , <i>Pensée du complexe et compréhension de l'univers affectif</i>	54
Frans Veldman , <i>Le Savoir non-conscient</i> (communication présentée par Dominique Décant-Paoli).....	67
Patrick Paul , <i>La métaphore du tissage comme illustration des relations entre conscient et inconscient</i>	74
Richard Welter , <i>De l'inconscience vers la conscience sur le chemin spirituel</i>	91
Jean-Yves Leloup , <i>Qui est "Je suis" ? - Essai de topographie rigoureuse et incertaine</i>	100
Notices bibliographiques sur les auteurs	147

NIVEAUX DE VIGILANCE ET ÉTATS DE CONSCIENCE

La première, et certainement la principale difficulté que rencontre tout explorateur de la conscience tient à la nature même du problème à résoudre qui suppose d'être déjà résolu pour être posé. En effet, si l'on voulait éclairer les pouvoirs de la conscience de manière non circulaire, on ne devrait ni les invoquer, ni les supposer, dans l'explication des processus par lesquels ils se manifestent. Ce qu'il convient d'expliquer doit rester un but et n'être pas utilisé comme ressource explicative, ce qui est *effectivement* impossible avec la conscience. L'énoncé du problème implique les termes de sa solution.

A cette difficulté tenant à l'essence même de l'entité « conscience » s'en ajoute une autre, d'ordre sémantique. Le terme recouvre, en effet, des significations fort diverses selon le contexte dans lequel il est employé et l'absence d'une définition univoque est à l'origine de bien des déconvenues.

Quelle extension donner au terme conscience ?

La conscience apparaît d'abord comme un postulat de la pratique philosophique. Mais l'irruption de l'inconscient (cérébral avant d'être psychanalytique) dans le champ de la rationalité consciente a mis un terme à l'idéal de « transparence » du sujet. Il y a en moi comme une altérité interne, quelque chose qui semble penser et décider à ma place. Le psychanalyste P. L. Assoun¹ considère l'inconscient comme « *le chaînon manquant entre l'âme et le corps* ». Il n'est cependant pas possible de penser cet inconscient sans faire référence à la conscience qui apparaît ainsi, selon la formule du même P. L. Assoun, comme « *une évidence stupide dont on ne peut faire l'économie* ». Ainsi, toute définition de la conscience fait appel à une conception implicite de son contraire désigné par le terme générique d'inconscient qui peut, tout à la fois, signifier non-conscient, infra-conscient, préconscient, implicite ou onirique.

Selon le philosophe John Searle², la définition de la conscience ne serait pas un problème sérieux. La conscience, selon lui, « *fait référence à ces états de sensibilité et de connaissance immédiate qui commencent généralement lorsque nous nous éveillons d'un*

¹ Propos tenus à l'occasion d'un colloque de l'Association pour la Recherche Cognitive (ARC).

² Le Mystère de la Conscience. Editions Odile Jacob, Paris, 1999.

sommeil sans rêve et qui se poursuit jusqu'à ce que nous nous rendormions à nouveau, ou tombions dans le coma, ou mourrions, ou devenions, d'une manière ou d'une autre, inconscients ». D'après cette définition, un système ou bien est conscient, ou bien ne l'est pas mais à l'intérieur du champ de la conscience il y a des états d'intensité qui vont de l'assoupissement à la pleine connaissance immédiate. La conscience ainsi définie est un état qualitatif interne dont on ne peut rendre compte qu'à la première personne. Toutefois, la conscience comme telle n'implique pas nécessairement la conscience immédiate de soi. En revanche, tous les phénomènes conscients sont des expériences subjectives qualitatives, et sont en conséquence des *qualia*. Searl insiste sur le fait qu'il n'y a pas deux types de phénomènes, la conscience *et* les qualia. Il n'y a *que* la conscience, qui est une série d'états qualitatifs.

Esprit et conscience

Dans tous ses ouvrages sur le cerveau et la conscience, le neurophysiologiste, prix Nobel de Médecine, Sir John Eccles³ parle « d'esprit conscient ». Pour des raisons métaphysiques dont il ne faisait pas mystère, l'esprit et la conscience ne pouvaient, selon lui, faire qu'un. Esprit et conscience ne doivent pourtant pas être simplement confondus. Il est classique de considérer la prise de conscience comme une sorte d'éclairage intérieur de l'esprit (*mind*) : on parle parfois de « phare attentionnel ». Cela conduit nécessairement à admettre l'existence d'un esprit « non-conscient » (non éclairé). Il ne s'agit pas là d'une question purement académique : le statut des patients en état végétatif persistant et la désormais définition légale de la mort autorisant le prélèvement d'organes sont ici en jeu. Freud soutient qu'une forme de psychisme inconscient résiste au coma. Doit-on pour autant admettre l'existence d'un esprit sans conscience ? Oui ! si l'on accepte de réduire l'esprit au mental et le mental au computationnel. Mais également « oui » si l'on considère l'esprit comme le principe même de l'être qui précède son autorévélation consciente. Peut-on, inversement envisager l'existence d'une conscience sans esprit ? Une conscience sans contenu mental, certainement, comme en témoigne, par exemple, le syndrome de perte d'auto activation psychique.

Ce syndrome, décrit par le neurologue Dominique Laplane⁴, montre que la conscience n'est pas d'abord la conscience de quelque chose mais une présence à soi-même. Des sujets

³ Evolution du cerveau et création de la conscience. A la recherche de la vraie nature de l'homme. Fayard, *Le temps de Sciences*, Paris, 1992. Voir également Eccles, J. (1997). Comment la conscience contrôle le cerveau. Fayard, *Le temps de Sciences*, Paris.

⁴ Penser, c'est-à-dire ? Enquête neurophilosophique. Armand Colin, Paris, 2005, pp 125-129.

souffrant de lésions des circuits passant par les noyaux gris de la base présentent une totale inertie lorsqu'ils sont abandonnés à eux-mêmes mais redeviennent normaux, ou quasi-normaux, dès qu'ils sont activés par une interaction avec leur entourage. Les patients atteints d'un tel déficit d'auto-activation affirment que dans les périodes de solitude ou d'abandon à eux-mêmes ils présentent un état de conscience « vide », très analogue à ce que décrivent les méditants orientaux. Ce syndrome montre bien que la computation est indépendante de la conscience qui n'ajoute rien au traitement de l'information. De ce fait, comme le souligne D. Laplane, elle n'ajoute rien à la capacité de survie de l'individu ou de l'espèce et le stéréotype Darwinien est inefficace pour l'interpréter. L'existence d'un tel syndrome confirme également que la question de la conscience est irréductible à celle des modalités de traitement des contenus. La conscience ne s'identifie donc pas à la connaissance.

La conscience ne saurait donc être réduite à l'activité mentale. En tant que telle, la conscience n'est pas un acte mental mais une partie du processus privé que nous appelons esprit. Elle est bien ce qui permet à l'esprit d'exercer son emprise mais elle n'en est pas la substance. La conscience et l'esprit ne sont donc pas synonymes. Au sens strict, la conscience est le processus en vertu duquel l'esprit est marqué par une référence que nous appelons le soi et grâce auquel il connaît son existence et celle des objets qui l'entourent. La conscience implique, en effet, la présence d'un esprit pourvu d'un soi. Conscience et « esprit conscient » sont, en revanche, synonymes. Pourtant, dans certains troubles neurologiques, l'esprit perdure bien que la conscience soit atteinte.

Dans la perspective cognitiviste les processus de traitement sont non seulement cognitivement impénétrables mais nécessairement non accessibles au soi conscient. Autrement dit je ne peux pas être « conscient de » et – en même temps – être conscient du mécanisme qui me permet d'être « conscient de ». Nous n'avons pas accès au traitement des symboles mais seulement au résultat. Ainsi, il n'existe pas de connexion nécessaire entre l'esprit (computationnel) et la conscience. Le soi cognitif ne s'identifie donc pas au soi conscient car l'essentiel des processus cognitifs échappe à la conscience (explicite). En revanche, il existe une relation nécessaire entre cognition et intentionnalité, l'attribution d'intentionnalité à un système apparaissant comme une approximation nécessaire à l'interprétation des conduites d'autrui.

Un réseau de métaphores

Ainsi, la conscience (« l'esprit conscient ») évoque tout à la fois l'existence d'un « opérateur » (l'être conscient), un certain type d'opération (conscience visuelle, auditive ou kinesthésique) et le contenu des opérations (ce sur quoi portent les opérations, le fait d'être conscient de telle couleur, de telle mélodie, de tel mouvement).

En fait, il n'existe pas de sens premier de la conscience mais plutôt un « réseau de métaphores ». On peut y voir un principe causal (explicatif) du même type que la gravité. La conscience est toujours déjà là, comme « *ce qui va sans dire* ». Faut-il alors comme Wittgenstein⁵ le suggère, négliger « *ce qui va sans dire* ». Une telle négligence, selon l'auteur du *Tractatus*, a seule « *le pouvoir de faire ressortir en négatif ce qu'est la conscience, en suggérant que toute tentative pour la désigner pointerait vers quelque chose qu'elle n'est pas* ». Ainsi, l'espoir de saisir une caractéristique vraiment propre à la conscience, distincte des caractéristiques de ce dont elle est conscience, s'évanouit en vertu de l'effort même que l'on déploie pour la saisir. On peut dire que vouloir saisir objectivement la subjectivité c'est comme vouloir examiner un cristal de neige tenu dans la main qui cesse rapidement d'être un cristal de neige pour faire place à une goutte d'eau ou encore comme vouloir saisir une toupie pour attraper son mouvement ou allumer la lumière pour « voir » à quoi ressemble l'obscurité.

Conscience et vigilance

Nous proposons de considérer la conscience, à la fois, comme une donnée *et* comme un processus qui peuvent être envisagés d'un triple point de vue.

Dans sa première acception la conscience désigne simplement le fait d'être éveillé (d'être vigilant). Or, il n'est pas rare que dans un même ouvrage la vigilance soit définie comme le fait d'être *conscient*. La réactivité du sujet aux stimulations extérieures est ici l'un des critères majeurs de l'état conscient. De ce point de vue, la conscience est donc directement liée à un niveau optimum d'activation fonctionnelle du système nerveux (un niveau de vigilance) permettant l'expression d'une réactivité critique. L'étude objective de ces *niveaux* de vigilance a été grandement facilitée par l'évolution des techniques d'exploration fonctionnelle (électrique et métabolique) mais la question de la correspondance qu'il convient ou non d'établir entre ces niveaux et des *états* de conscience spécifiques reste ouverte. Quoiqu'il en soit, il vaudrait mieux ne parler ici que de *niveaux de vigilance* pour désigner le seul fait d'être plus ou moins « éveillé » en fonction d'une hiérarchie de niveaux d'activation cérébrale, mesurables du coma aux épisodes paroxystiques (voir annexe 1 : Critères EEG des niveaux de vigilance chez l'homme).

⁵ Voir Bitbol, M. (2000) *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, p. 139.

A titre d'exemple, on peut citer ici les récents travaux⁶ sur l'état de repos conscient. Cet état correspond à une activité mentale effectuée sans entrée perceptive et ni sortie motrice et qui n'est pas dirigée vers un but. On a attribué à cet état mental le nom de « *random episodic silent thinking* » (REST) que l'on peut traduire par « *pensée silencieuse épisodique aléatoire* » (PSEA, prononcer *psi*). Pour certains, cet état cérébral peut être vu comme un état mental « brownien », pour d'autres, il s'agit au contraire d'un état structuré. Les techniques d'imagerie fonctionnelles et la procédure de méta-analyse permettent aujourd'hui une approche « objective » de cet état de repos conscient. Il s'agit de comparer un grand nombre de tâches de références à l'état de repos conscient considéré comme tâche d'intérêt. Plus les tâches de références sont variées et nombreuses, plus faible est la probabilité qu'elles partagent un processus commun susceptible d'engendrer systématiquement une désactivation lorsqu'elles sont comparées à l'état de repos. Les résultats montrent que l'état de repos conscient met en jeu un réseau d'aires localisées principalement dans l'hémisphère gauche. Ce réseau se superpose en grande partie à celui qui est désactivé durant l'état végétatif persistant et pendant le sommeil paradoxal, ce qui renforce l'interprétation selon laquelle il s'agit bien d'un réseau correspondant à des processus actifs sous-tendant la pensée consciente.

Conscience et connaissance

Dans sa seconde acception, la conscience exprime l'intuition, en principe claire et rationnelle, qu'a le sujet de ses propres actes et qui se manifeste dans la saisie immédiate de l'objet. Elle se rapporte à *ce dont un sujet a connaissance* : pensées, sentiments, perceptions, rêves, raisonnements. La conscience est ici synonyme de *présence à soi et au monde*. Dans cette acception, la conscience dite réflexive se présente sous deux formes : la conscience *phénoménale* (le fait d'avoir des représentations mentales, des *qualia*, et d'éprouver une expérience subjective) et la conscience *cognitive* (le fait d'être conscient de quelque chose, la visée intentionnelle) qui peut porter soit sur le fait même d'avoir conscience (d'être conscient d'avoir conscience), soit sur le fait de se percevoir comme sujet de ses pensées (conscience de soi). La conscience désigne ici la structure mentale intégrée qui relie le Soi au monde. C'est le niveau de compétence des sciences cognitives qui cherchent à articuler cette seconde dimension avec la première, celle du fonctionnement énergétique du cerveau. Non seulement il y a des représentations dans mon cerveau mais j'en ai conscience et ces représentations font sens.

L'étude objective de la conscience dans cette seconde acception est davantage problématique puisqu'elle suppose de prendre en compte le témoignage des sujets et donc de recourir à l'introspection. L'expression du vécu conscient implique la médiation du langage et/ou celle d'indicateurs comportementaux (comme la posture, les mimiques faciales ou la gestuelle) ou physiologiques (comme les variations de conductance de la peau ou celles du rythme cardiaque) corrélant les processus cognitifs et l'activité émotionnelle. Mais de tels

⁶ Voir Houdé, O., Mazoyer, B. et Tzourio-Mazoyer, N. (2002). Cerveau et psychologie. Introduction à l'imagerie cérébrale anatomique et fonctionnelle. Paris, PUF, p. 593.

indicateurs ne sauraient donner accès à l'*expérience* subjectivement vécue. Une connaissance parfaitement objective de l'expérience subjective d'un tiers est, de fait, impossible. Comme le fait remarquer le neurochirurgien américain B. Libet⁷ : « *La conscience ou l'expérience subjective ne sont effectivement accessibles qu'introspectivement par le sujet éprouvant l'expérience en question. C'est un phénomène fondamental dont la nature ne peut être définie par aucun autre événement extérieur observable qu'il soit moléculaire ou comportemental. Il est évident qu'il existe une relation intime et définissable entre les processus nerveux et l'expérience consciente. Cependant même une connaissance complète de la représentation neuronale ne saurait, sans être validée par le témoignage du sujet, nous dire quelle sensation est en train d'être subjectivement vécue* ».

Conscience et valeur

Le terme conscience renvoie enfin au sens ultime de l'action lorsqu'il s'agit de la *conscience morale*. Le point de vue moral considère la conscience comme rapport à l'autre. La normativité est une dimension nécessaire de cette conscience morale telle qu'elle s'exprime dans le jugement éthique. Il s'agit d'une réalité axiologique qui dépasse largement le cadre des sciences de la nature. D'ailleurs, la question cruciale pour l'homme n'est pas tellement de savoir si l'on peut réduire le mental au neural ou si l'on peut, grâce à la physique quantique rendre compte de leur interaction, mais celle du fondement, de l'origine, de la sauvegarde de son humanité et cette question continuera de se poser quelle que soit l'idée que l'on se fait du rapport entre le cérébral et le mental.

Ces trois « aspects » sont hiérarchiquement conditionnés (ce qui ne signifie pas qu'ils s'enchaînent causalement) : le niveau de vigilance est assujéti à l'activation du système nerveux central, la présence à soi est conditionnée par le niveau de vigilance, la conscience morale suppose la présence à soi. Sauf à réduire chaque aspect au précédent et finalement à identifier l'ensemble à un état physique du cerveau, la question cruciale est bien celle de l'articulation (de la transition) entre ces divers aspects et de leur rapport au substrat biologique.

La conscience implicite : savoir sans le savoir

⁷ Consciousness : Conscious, Subjective Experience. *Encyclopedia of Neuroscience* (G. Adelman, Ed.), Boston, Birkhäuser, 1987, pp 271-275. Voir également Libet, B. (1992) The Neural Time. Factor in Perception, Volition and Free Will. *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°2, pp 255-272.

Dans sa seconde acception, celle dont les sciences cognitives prétendent rendre compte, la conscience se rapporte – avons-nous dit – à « ce dont le sujet a connaissance ». Au demeurant, ce lien entre conscience et connaissance mérite d'être questionné car il existe aujourd'hui de nombreux exemples de situations dans lesquelles une information peut être traitée à haut niveau par le système (sub)cognitif à l'insu du sujet (explicitement) conscient. La détection d'un stimulus ne constitue donc pas un critère suffisant de la conscience (explicite) tout comme l'absence de réponse explicite ne signifie pas nécessairement l'absence de toute forme de connaissance (implicite).

Beaucoup de réponses neuronales se développent, en effet, sans conduire à aucune expérience consciente. Par exemple la stimulation de la surface corticale peut produire une ample réponse électrophysiologique (*Direct Cortical Response*) sans être ressentie par le sujet. De même le Potentiel Evoqué primaire déclenché par un stimulus périphérique ne provoque aucune sensation consciente si les potentiels tardifs appropriés n'accompagnent pas le potentiel primaire. Des formes et des durées spécifiques de l'activité neuronale sont requises pour déclencher une expérience sensorielle consciente mais les formes inconscientes de détection de stimulus n'impliquent pas de telles contraintes temporelles.

Les images dont on n'a pas conscience sont néanmoins perçues par l'organisme⁸. Un stimulus en deçà du seuil perceptif (dont l'intensité ou la durée sont inférieures au seuil absolu) bien que déclaré non perçu par le sujet, peut être pris en compte au niveau infraconscient et influencer de manière déterminante les perceptions et conduites consécutives. On parle de perception sous-liminaire (infraliminaires ou subliminales) ou encore de subception. Ainsi, un mot ou une image présentés de manière subliminale peuvent faciliter ou perturber la perception d'un autre mot ou d'une autre image présentés consécutivement après un bref délai : on parle d'amorçage figural, lexical ou sémantique. Le sujet « voit sans percevoir ». Le premier stimulus furtif, n'en est pas moins traité cognitivement et affectivement comme en témoigne le déclenchement de réponses électrodermales (RED)⁹ par certains stimulus à forte valeur émotionnelle dont le sujet (conscient) déclare pourtant ne rien savoir. En outre, malgré une telle absence de discrimination consciente, les potentiels évoqués corticaux (précoces et tardifs) corréleront fidèlement les stimulus infraliminaires ce qui signifie que ces stimulus sont effectivement traités à haut niveau par le système (sub)cognitif. De nombreux résultats confirment

⁸ Voir par exemple Buser, P. (2005). L'inconscient aux mille visages. Editions Odile Jacob, Paris.

⁹ Variation transitoire de la conductance électrique de la peau consécutive à une activation du système nerveux orthosympathique provoquée par un stimulus émotionnellement significatif (réaction d'alerte). Cette réponse est involontaire et indépendante de la conscience explicite.

l'effectivité d'une telle conscience implicite (masquage rétrograde, écoute dichotique, « vision aveugle »). Ainsi, des patients affectés par une perte de la perception limitée à une partie du champ visuel (scotome) à la suite de certaines lésions corticales, sont encore capables de localiser (par une saccade oculaire ou un pointage manuel) une cible située dans la partie aveugle du champ, sans avoir aucune perception consciente (explicite) de cette cible.

Conscience et durée

Une hypothèse générale a été proposée par le neurologue américain B. Libet¹⁰ selon laquelle la plupart des expériences conscientes requièrent une période minimum substantielle d'activation corticale pouvant atteindre 500ms pour une stimulation juxta-liminaire. Les travaux de Libet montrent, en effet, qu'il existe un délai important (plusieurs centaines de millisecondes) entre le moment où une stimulation sensorielle parvient au cortex et le moment où l'activité neuronale est suffisante pour que le sujet fasse l'expérience consciente de cette stimulation. Cependant, d'autres résultats indiquent que la perception du stimulus périphérique est subjectivement *référée* au moment où le message sensoriel arrive au cortex (ce dont témoigne le potentiel évoqué primaire), soit seulement 15 à 25 msec après la stimulation. Libet parle d'*antédatage* pour caractériser ce processus de *projection rétrograde* de la conscience perceptive. Subjectivement la sensation cutanée apparaît donc sans aucun délai significatif en dépit du fait que l'activité neuronale requise pour provoquer cette sensation ne sera atteinte que plusieurs centaines de millisecondes plus tard. Un tel décalage subjectif (*référation*) dans la dimension temporelle est analogue à celui constaté dans le domaine spatial. Ces deux modes de *référation* servent à projeter l'image subjective sur les caractéristiques spatiales et temporelles des stimuli réels, bien que la représentation neuronale distorde à la fois le pattern spatial et le déroulement temporel du processus.

D'autres travaux semblent indiquer que l'élaboration du sens des mots requiert une durée du même ordre de grandeur (400-600ms). Des périodes d'activation corticales plus courtes peuvent cependant produire des opérations mentales inconscientes ou plutôt implicites. Un déterminant cérébral majeur de la différence entre événements mentaux inconscients et événements conscients pourrait bien être la durée des activités neuronales appropriées. Ceci justifierait que la plupart des opérations puissent être réalisées inconsciemment et rendrait compte du fait que le contenu de l'expérience subjective puisse être inconsciemment modifié pendant le délai substantiel nécessaire à son élaboration corticale.

¹⁰ Voir note 7.

Détection et conscience

Une autre expérience du même B. Libet¹¹ montre qu'il ne faut pas confondre *détection* et *conscience* (la détection adéquate n'est donc pas un critère de la conscience). Cette expérience est menée sur des patients présentant des douleurs rebelles à tout traitement pharmacologique, munis d'électrodes intracrâniennes implantées, pour des raisons thérapeutiques, dans le noyau ventrobasal du thalamus. Des trains de stimulation de durée inférieure ou supérieure au seuil de perception consciente défini lors des expériences précédentes, sont délivrés unilatéralement par l'intermédiaire de ces électrodes intrathalamiques. Après chaque stimulation on demande au patient, dans le cadre d'un protocole de choix forcé, d'indiquer de quel côté il a été stimulé, indépendamment du fait qu'il ait ou non effectivement ressenti quelque chose (même quand il dit n'avoir été conscient de rien). Les résultats montrent que le taux de détection correcte est très supérieur à 50% même avec des durées de stimulation trop brèves pour produire une expérience consciente. Ceci semble confirmer l'existence de processus cognitifs inconscients ou préconscients conditionnant l'élaboration de la détection consciente. De nombreux autres résultats expérimentaux confortent cette distinction entre détection, adaptation et conscience.

L'existence d'une forme de détection implicite est également suggérée par le fait que de nombreux patients sont capables, dans certaines conditions (notamment sous hypnose) de rapporter des propos tenus pendant une intervention chirurgicale sous anesthésie générale ou de rapporter certains incidents peropératoires. On peut alors également s'interroger sur la véritable nature de « l'inconscience » du coma. Il a été montré, en effet, que la présentation de visages familiers à des patients inconscients, qui se trouvent dans un état végétatif persistant, active le cortex à la jonction occipito-temporale correspondant à « la zone du visage ». Divers témoignages semblent bien aller dans le sens d'une certaine permanence du psychisme inconscient comme le pensait Freud¹².

Coma : le moi en veilleuse

Le coma est un état « d'inconscience » durable, parfois définitif. La définition du coma reste purement comportementale, elle repose sur l'observation et l'examen clinique. Pour

¹¹ Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential). *Brain*, 1983, pp 106: 623.

¹² Voir Hélène Oppenheim-Gluckman : *La mémoire de l'absence. Clinique psychanalytique des réveils de coma*. Masson, Paris, 1996.

Plum et Pozner auxquels on doit la première description du « *locked in syndrome* » (voir ci-dessous), les limites de la conscience sont difficiles à définir de façon satisfaisante car elle « *ne peut être appréciée chez autrui qu'à travers l'apparence de l'activité* ». L'équivalence entre malade inconscient et sujet absent a pu d'ailleurs être remise en cause¹³. Un jugement de la 20ème chambre correctionnelle en date du 30 mars 1989 reconnaît que « *Rien n'établit que la victime [dans le coma] n'a pas conscience de sa misère* ».

Il existe plusieurs formes de coma dont l'origine différente conditionne l'évolution, depuis un retour sans séquelle de la conscience jusqu'au « coma dépassé » qui a donné lieu à une nouvelle définition légale de la mort : la mort cérébrale. L'évaluation neurologique du patient comateux se fonde sur un examen clinique (le Score de Glasgow), sur les données de l'électroencéphalographie (EEG et potentiels évoqués) et sur celles de l'imagerie structurale et fonctionnelle qui permettent notamment d'évaluer la réactivité du cortex cérébral. La forme de coma qui soulève le plus d'interrogation sur ce qui fait l'essence même de l'homme est sans doute « l'état végétatif persistant », dans lequel le patient ne manifeste plus aucun signe de conscience (explicite), parfois pendant des années, alors que tout le reste de son organisme fonctionne. Quant au « *locked in syndrome* », il s'agit en fait d'un pseudo-coma puisque, si le malade est totalement paralysé et ne peut exécuter d'autre mouvement que lever ou abaisser les yeux et cligner des paupières, sa conscience est intacte : il n'est pas dans le coma. Les lésions cérébrales à l'origine des différentes formes de coma intéressent principalement le noyau parabrachial (NPB), la substance grise péri-aqueducale (SGPA) et la formation réticulaire mésencéphalique (FRM).

La définition du coma et le statut du patient comateux ne posent plus seulement la question de la personne en termes philosophiques, mais conditionne désormais le prélèvement d'organe et une certaine expérimentation qui supposent une définition de la mort autre que celle généralement admise (arrêt cardio-respiratoire). Le décret de 1996 définissant les critères conditionnant le prélèvement d'organe parle de « *cadavres ayant encore l'apparence de la vie* ». Voilà un « cadavre » humain qui ne présente pas les signes cliniques habituels de la mort. Il n'est plus question désormais de « rigidité cadavérique » puisque le « cadavre » est bien (physiologiquement) vivant mais déclaré (cérébralement) mort. Les progrès de la chirurgie de la transplantation entraîne une demande croissante d'organes transplantables, demande que permettent de satisfaire (paradoxalement) les progrès de la réanimation médicale.

¹³ Cité par Hélène Oppenheim-Gluckman, *op. cit.*

La plupart des patients sortant d'une longue réanimation considèrent cet épisode comme un « trou ». Le « trou-réa » désigne une irreprésentable expérience subjective mais aussi la matérialité toujours là d'un traumatisme dont on ne peut rien dire sinon « par le trou », cet endroit vide où quelque chose du sujet est pourtant resté. Le « trou-réa » signale dans l'après-coup ce qui reste de l'absence. S'échappent par ce trou des fragments d'expériences constitutives d'un lieu commun d'humanité. Le corps vécu comme transparent, ce corps à plat est bien autre chose que l'objet des soins qu'on lui donne. Ce visage sans regard à l'étrange pouvoir d'être regardé en pleine face, sans ombre ni repli (en pleine lumière), mais dont l'essentiel est ailleurs. En réa le sujet est un sujet sans ombre. L'intimité implique de l'ombre : ombre au-dedans du sujet (de l'inconscient) par rapport à lui-même et à l'autre, ombre au dehors par son épaisseur, portée au sol parce que le sujet est debout, ombre preuve de son existence. Progressivement à la « sortie » du coma (du « trou-réa »), le sujet redécouvre que c'est en lui que ça pense que c'est lui qui pense. Serait-ce que dans le coma il n'y aurait plus de sujet ? Oui et non. Oui, en ce sens qu'il est difficile d'envisager que dans le coma le sujet est seul avec son inconscient. Non, en ce que le Sujet demeure et donc persiste pour le Tiers. Il existe un sujet (fut-il ramené à ses virtualités), quelque part (pas forcément visible là où on l'attend), en l'état (un état à repenser et peut-être impensable), réduit à ses productions somatiques. C'est ainsi qu'il s'agit de le retrouver : en-deça du sujet éclipsé quelque chose de l'ordre de l'Intime est bien là au travers de virtualités diffuses dans un autre état. On peut alors parler de l'ombre du sujet dont le corps « à plat » est en pleine lumière. Certaines variables physiologiques sont autant de traces possibles d'une réactivité émotionnelle hors de toute conscience (explicite). Lors, par exemple, de l'audition de mélodies aimées du patient dans le coma, ces indicateurs peuvent devenir les témoins et les vecteurs d'affects et de traces d'un jadis éprouvé que le coma n'a pas anéanties. Ceci semble confirmer que ce qui est dissous pendant le coma, c'est toute la frange relationnelle, ce sont les bords du Moi. Le profond du Moi, tout ce qui s'enracine dans le corps, reste comme en veilleuse. Lorsqu'un sujet perd l'accès à la symbolisation, le corps a la charge de représenter ce qui concerne les besoins et les désirs avec les moyens qui sont les siens et avec les traces de son expérience non détruites de la vie. Il n'y a pas de désir sans trace ni de trace sans mémoire. On voit ici l'importance du rôle des soignants et de la famille qui s'adressent à un sujet absent mais non « vide ». On peut dire du sujet dans le coma qu'il est bien le sujet de l'ombre, présent dès l'origine du coma dans des lieux cachés de l'Intime¹⁴.

D'impossibles critères

A quoi peut-on reconnaître qu'une entité possède un esprit conscient ? Quel est le critère de démarcation de la pensée ou plus exactement quelle sont les conditions de possibilité d'un énoncé tel que : « cette entité pense et/ou est consciente » ? La pensée ne s'exprime adéquatement dans aucun exemple d'activité pensante elle est une sorte de point de vue sous lequel nous acceptons ou refusons de considérer cette activité. Nous n'accédons à l'intériorité d'autrui que par une inférence que nous effectuons à partir de son comportement. La décision concernant l'existence ou non d'une pensée ou d'une conscience est principalement de nature éthique (et suppose une pratique de la communication).

L'identité opérationnelle entre systèmes est-elle suffisante pour affirmer leur identité « ontologique » ? Suffit-il qu'une entité « *se comporte comme* » un humain pour lui attribuer des qualités propres à ce dernier ? Sommes-nous seulement ce que nous faisons ? Selon

¹⁴ D'après M. Grosclaude et J. C. Colombel. Synapse, octobre 1996, n°129.

Hofstadter et Dennett¹⁵, il ne s'agit pas de savoir, par exemple, si une machine souffre, mais si elle se comporte « comme si » elle souffrait. Et d'ajouter que nous procédons de même entre nous. A. Turing¹⁶ soutient également que la question n'est pas de savoir si une machine pense ou est intelligente mais si son comportement est indiscernable de celui d'un humain dans les mêmes conditions. Comment sait-on qu'un être humain pense « réellement » sinon en l'inférant de son comportement manifeste ? Le réalisme de l'imitation et la pertinence du comportement sont effectivement considérés par certains comme des critères suffisants de la présence d'une pensée consciente. « *Si un robot astucieusement conçu pouvait (avoir l'air de) nous raconter sa vie intérieure (émettre les sons appropriés dans les contextes appropriés) devrions-nous l'admettre dans notre caste ?* » (D. Hofstadter). Carnap considère comme légitime de conclure à la possession de sentiments, de pensées, de souvenirs, de perceptions par une entité, à partir d'un comportement extérieur déterminé. Cette inférence est tout aussi légitime, pense-t-il, que celle qui permet de conclure à la valeur de l'intensité d'un courant électrique dans un fil à partir de grandeurs mesurées comme l'élévation de la température du fil ou la déviation d'une aiguille aimantée placée à son voisinage. Il n'est plus question « *de compréhension, de perceptions ou de pensées mais de faire celui qui a compris, qui voit ou qui pense* ».

Au demeurant, même si un homme et un automate satisfont aux mêmes épreuves ce n'est pas ce que l'on *voit* mais ce que l'on *sait* de leur comportement qui nous fait en décider. Aucun comportement ne peut donc être la preuve de la conscience et inversement, l'absence de comportement n'implique pas nécessairement l'absence de toute forme de « conscience ».

D'incontestables discordances

Il est vain de penser qu'on puisse effectivement comprendre la nature des expériences subjectives (les états de conscience) en étudiant seulement leurs corrélats comportementaux (les niveaux de vigilance). Il n'existe notamment pas de correspondance univoque entre un type de tracé électro-encéphalographique et un état de conscience donné (voir annexe 1 : Critères EEG des niveaux de vigilance chez l'homme). Ainsi, un même type de tracé (bêta) accompagne des états aussi différents que la veille active associée à la conscience réflexive et le sommeil paradoxal associé à la conscience onirique. Inversement, un même état de conscience (la conscience onirique) peut être associé à des niveaux de vigilance (à des tracés)

¹⁵ Hofstadter, D. et Dennett, D. (1987). *Vues de l'Esprit*, InterEditions, Paris.

¹⁶ Les ordinateurs et l'intelligence. *Pensée et machine*, Champ Vallon, 1983.

aussi différents que la veille diffuse (rythme alpha) et le sommeil paradoxal (rythme bêta). On peut également évoquer le « paradoxe » de l'atropine dont l'action sur la transmission cholinergique se traduit par un ensemble de signes d'activation cérébrale et neurovégétative alors que, du point de vue électroencéphalographique on constate la présence massive d'ondes lentes caractéristiques du sommeil (alors que le sujet est éveillé).

L'étude des potentiels évoqués (voir annexe 2 : Les potentiels évoqués) apporte d'autres exemples frappants de non-concordance entre un état de conscience et un indice électrophysiologique. On sait que l'annulation des potentiels évoqués constitue - avec le silence électroencéphalographique (EEG plat) - l'un des deux critères de la mort légale (mort clinique). L'absence de potentiel évoqué est *a priori* considéré comme reflétant une absence de conscience (de réactivité critique). Or, nous avons pu montrer que l'activité évoquée visuelle était pratiquement annulée chez des moines tibétains en méditation. Personne ne doute que les méditants aient, à ce moment, accès à une forme de conscience hautement élaborée. L'annulation du potentiel évoqué ne traduit donc pas nécessairement la suppression de toute forme de conscience. L'absence de réactivité (et donc – en principe - de « conscience »), peut au contraire accompagner des états mentaux très élaborés.

La non-équivalence entre indice électrophysiologique et état de conscience peut encore être illustrée avec la VCN (voir annexe 2 : Les potentiels évoqués). Cette réponse - dont on sait qu'elle se développe dans l'intervalle séparant un stimulus préparatoire d'un stimulus impératif - est, le plus souvent, absente chez les psychotiques et grands anxieux. Mais elle est également transitoirement supprimée dans les états de satiété (sédation) et de détente (relaxation, méditation). L'annulation de la VCN peut donc être associée à des situations particulièrement contrastées du point de vue des états de conscience vécus par le sujet.

On voit bien, à travers ces exemples, qu'il n'existe pas - et ne peut pas exister - de *représentation* électroencéphalographique adéquate de la conscience en tant que vécu subjectif.

Les limites de l'électro-encéphalographie (EEG) du point de vue cognitif

La prudence doit donc être de rigueur lorsque l'on tente d'interpréter les manifestations électriques observées en termes d'opérations, de fonctions mentales ou d'étapes de traitement de l'information. Il est toujours difficile de savoir si les phénomènes qui *accompagnent* la réalisation d'une fonction sont *produits* par elle, s'ils en sont seulement *concomitants* ou s'ils en sont la *cause*. Ceci est particulièrement vrai en électrophysiologie où se pose de façon

cruciale le problème de l'isomorphisme entre l'évolution des patterns électriques et les lois générales décrivant les fonctions mentales. L'établissement de relations temporelles significatives entre ces deux ordres d'événements reste très problématique. Beaucoup de spécialistes du domaine s'accordent aujourd'hui pour reconnaître que si les patterns EEG associés à des tâches complexes sont susceptibles de rendre compte des caractéristiques du stimulus et de certains facteurs liés à la performance (comme le niveau de vigilance), ils ne sont nullement représentatifs de l'activité cognitive en tant que telle. La fonction ne se réduit pas aux performances objectives qui la manifestent performances dont la perturbation n'implique pas nécessairement celle de la fonction.

« Voir » la conscience : de la réalité au fantasme

Comme le souligne par ailleurs le psychiatre E. Zarifian¹⁷, visualiser les corrélats d'une activité mentale n'est pas visualiser la pensée. Il précise que la pensée que l'on s'efforce aujourd'hui de « voir » comporte en réalité trois dimensions : un mécanisme, une performance et un sens individuel. Réduire la pensée à une seule de ces dimensions c'est l'amputer. A chacune d'entre elles correspond un champ d'investigation particulier en neuropsychologie ou en neuropsychiatrie : le cerveau en tant qu'outil, les fonctions associées à cet outil et le sens de ces fonctions pour l'homme qui les met en oeuvre. En tant qu'outil le cerveau est un organe comme les autres, les fonctions dépassent largement la physiologie (mécanismes cognitifs), quant au sens, il échappe par son essence même à toute imagerie quantifiée. De plus en psychiatrie, le sens, c'est ce qui affecte, ce qui fait souffrir et qui définit en grande partie la pathologie. Ainsi, les hallucinations auditives impliquent le lobe temporal aussi bien chez l'épileptique que chez le schizophrène mais l'épileptique ne lui donne pas un sens particulier. Pour le schizophrène, au contraire, l'hallucination a un sens qui ne concerne que lui et son histoire personnelle. « *Que peut-on voir dans le cerveau d'un malade psychique?* ». Réponse de Zarifian : « *rien ou presque rien* ». Voir le cerveau fonctionner est possible mais voir la pensée individuelle, seule caractéristique d'un trouble psychique, ne l'est pas. Le cerveau ne pense pas, il *conditionne* la pensée. L'imagerie ne permet donc pas de visualiser des pensées élémentaires mais des processus qui sous-tendent l'activité mentale. L'imagerie cérébrale détecte des invariants et permet de voir le contenant (le véhicule) de l'imagination, peut être de la conscience ou de la mémoire, mais pas le contenu. « *Il est possible de voir si le sujet pense à quelque chose de visuel ou à une action*

¹⁷ L'outil, les fonctions et le sens. *La recherche*, n°289, juillet-août 1996, pp 117-119.

mais pas à quoi » (M. Jeannerod)¹⁸. C'est « *l'homme sur son cerveau perché* » (Zarifian) qui tient dans son discours une pensée.

Cause et condition : le cerveau conditionne la conscience

Newton a découvert que les corps s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré des distances. Ainsi, si l'avenir devait montrer que la gravitation n'était pas la *cause* du phénomène, les *faits* garderaient leur valeur inaltérée. Présenté de la sorte le modèle devient utilisable en physiologie où l'on retrouve des situations analogues. Claude Bernard¹⁹ adopte intégralement cette présentation du *fait* qui ne préjuge en rien de la *cause* qui le déclenche.

La notion de cause reste, en effet, une notion ambiguë. Il ne fait aucun doute que les décharges de certaines cellules hypothalamiques sont spécifiquement activées lorsqu'on éprouve de la rage, de l'excitation sexuelle ou de l'appétit. De plus, si ces cellules sont détruites ces états sont altérés. Il est non moins évident que la lecture de ce texte tout comme l'évocation d'un souvenir particulier suppose l'intégrité de certaines structures cérébrales (notamment l'aire de Wernicke pour la compréhension de ce texte et l'hippocampe pour l'évocation d'un souvenir). Mais ce n'est pas pour autant que ces décharges sont *la cause* des comportements en question, même si elles sont susceptibles d'en rendre compte (de servir de référent à ces comportements). La science appelle donc *cause* ce qui est en fait la *condition* du phénomène observé. Ainsi, la structure « fusible » conditionne la fonction « froid » du réfrigérateur sans que quiconque ait envie d'en déduire que le fusible soit la cause, l'origine ou le « siège » du froid. De même la roue d'une automobile conditionne sa vitesse sans en être aucunement « la cause » (l'origine du déplacement).

Dans l'ordre de la causalité, il existe un rapport direct et de même nature entre l'antécédent et le conséquent (l'abus d'alcool cause l'ivresse). Dans l'ordre du « conditionnement », au contraire, le résultat déborde la condition qui l'a rendu possible : l'art de Rostropovitch ne se ramène pas à la qualité de son violoncelle, tout en y étant assujéti. Comme l'affirme encore Claude Bernard²⁰ « *On ne ramènera jamais les manifestations de notre âme aux propriétés brutes des appareils nerveux pas plus qu'on ne*

¹⁸ Un tremplin pour les Sciences Cognitives. *La recherche*, n°289, juillet-août 1996, pp 22-25.

¹⁹ Voir Schiller, J. (1967). Claude Bernard et les problèmes scientifiques de son temps. Les Editions de Cèdre, Paris.

²⁰ Voir Schiller, J., *op. cit.*

comprendra de suaves mélodies par les seules propriétés du bois ou des cordes du violon nécessaires pour les exprimer ».

L'activité cérébrale (les niveaux de vigilance) *conditionne* les états de conscience bien que ceux-ci (les états) ne soient jamais réductibles à celle-là (l'activité cérébrale).

Jean-François LAMBERT

Annexe 1 : Critères EEG des niveaux de vigilance chez l'homme

Entre l'excitation paroxystique et le coma qui peut lui succéder, comme dans les crises comitiales classiques, on distingue généralement l'éveil attentif, l'éveil diffus, le sommeil léger et profond et le sommeil paradoxal. Chacun de ces états est caractérisé par des indicateurs électrophysiologiques, en particulier des tracés EEG, plus ou moins spécifiques.

L'éveil attentif

L'*éveil attentif* conditionnant la conscience réflexive est généralement associé à une activité EEG désynchronisée de faible amplitude connue sous le nom de *rythme bêta* (10 à 20 μ V, 15 à 40 Hz). Ce tracé apparaît dès que le sujet focalise son activité mentale (attention ou concentration). Ce rythme est constant quelles que soient la nature et l'intensité des opérations mentales réalisées. Il n'est donc pas représentatif d'un type de traitement cognitif particulier. L'EEG évolue seulement dans les états paroxystiques qui s'accompagnent d'un tracé de pointes, éparées ou en bouffées, généralement contemporaines d'épisodes convulsifs.

L'éveil diffus (ou relaxé)

Il se traduit par un tracé plus lent et régulier qui caractérise les états de détente, de relaxation, de méditation, propices au surgissement de la conscience onirique s'accompagne le plus souvent d'une activité EEG fortement synchronisée et d'amplitude plus élevée : c'est le *rythme alpha* qui fut le premier décrit par H. Berger en 1929 (8 à 14 Hz, 50 à 100 μ V). Le rythme alpha apparaît en principe dès que le sujet se détend (en particulier à la fermeture des yeux) et disparaît dès qu'il mobilise son attention (en particulier à l'ouverture des yeux, c'est la « réaction d'arrêt visuelle»). Il caractérise l'état hypovigile propice au rêve éveillé, et accompagne, en outre, la plupart des états dits altérés de conscience (méditation, hypnose, training autogène, notamment). Les sujets pauvres en alpha sont généralement rebelles à l'imagerie mentale onirique alors que ceux qui présentent un alpha abondant, voire même permanent (la mobilisation de leur attention n'entraîne pas l'apparition de rythme bêta), ont souvent un imaginaire très riche quelquefois associé à une forte créativité. Le rythme alpha s'enregistre préférentiellement dans la région occipitale. Cette activité ne devient caractéristique qu'à la fin de la croissance, après la myélinisation et l'organisation définitive du système nerveux central. Avec le vieillissement, le rythme alpha ralentit de manière non pathologique.

Le sommeil proprement dit ou sommeil à ondes lentes (SOL)

Il se divise en quatre stades :

Le stade I. L'endormissement se manifeste d'abord par une dérive de l'alpha vers des fréquences plus faibles puis par sa disparition au profit d'un tracé plus irrégulier composé de séquences de faible amplitude et de rythmes plus lents, dits « thêta » (de 4 à 6 Hz). Le sujet, alors facile à réveiller, soutient généralement qu'il ne dormait pas ! Ce stade, qui ne représente que 2 à 4 % de la durée du sommeil, est accompagné d'une imagerie de type

hypnagogique et d'impressions corporelles bizarres (lourdeur ou légèreté du corps, morcellement, altération du schéma corporel).

Le stade II est généralement atteint moins de dix minutes après l'endormissement. Il est marqué par de brèves apparitions de fuseaux de rythmes rapides (12 à 15 Hz, parfois appelés «sigma») entrecoupant le tracé thêta et par de grandes ondes lentes négatives organisées en complexes polyphasiques (les «complexes K») consécutifs à une stimulation externe. De petits mouvements des yeux sont fréquents. Les sujets sont plus difficiles à réveiller (sauf si le stimulus a une valeur affective : prénom ou pleurs de bébé) et, au réveil, ils évoquent une rêverie assez indistincte, différente de l'activité mentale de veille et du «rêve» stricto sensu. Ce stade représente environ 50 % de la durée du sommeil. Les stades I et II correspondent au «sommeil léger».

Le stade III. Une demi-heure environ après l'endormissement apparaissent des ondes très lentes et de grande amplitude (2 à 4 Hz et 300 microvolts) encore entrecoupées ou surchargées de rythmes plus rapides, on parle d'«ondes delta polymorphes». À ce stade on assiste à une profonde dissolution de la conscience, qui va de pair avec un abaissement de la température corporelle et de la pression artérielle et avec un ralentissement net du pouls et du rythme respiratoire. Le sujet devient difficile à réveiller, c'est le début du «sommeil profond», qui représente, stades III et IV confondus, 20 à 25 % de la durée totale du sommeil.

Le stade IV est l'aboutissement du stade III. Les fonctions vitales sont ralenties à l'extrême, les mouvements sont rares et la relaxation musculaire profonde. L'EEG est seulement composé d'ondes très lentes (delta monomorphes) et, bien que le dormeur n'en ait aucune conscience, les stimulations sensorielles parviennent toujours au cerveau mais affaiblies, comme en témoigne la diminution d'amplitude des potentiels évoqués. Réveillé pendant ce stade, le sujet manifeste souvent une activité mentale confuse. On peut observer des balancements lents et passifs des globes oculaires. Les réflexes sont abaissés pendant le sommeil sauf les réflexes de défense (retrait ou flexion), qui sont au contraire exaltés. Des réflexes archaïques, comme le réflexe de Babinski, réapparaissent du fait de la diminution des contrôles corticaux sur les systèmes moteurs.

Le sommeil paradoxal

Les épisodes de *sommeil paradoxal* sont caractérisés par un tracé proche de ceux de la veille et du stade 1 du sommeil (rythmes alpha, bêta, thêta).

L'enchaînement de tout ou partie de ces quatre stades débouche périodiquement (environ toutes les 70 à 90 minutes chez l'adulte) sur un changement radical du fonctionnement cérébral, parfois précédé d'un bref éveil, correspondant à un état, distinct à la fois de la veille et du sommeil tel que nous l'avons décrit, que le chercheur français M. Jouvet a nommé «sommeil paradoxal» (SP). Celui-ci, qui représente 20 à 25% de la durée du sommeil chez l'homme adulte, est caractérisé par le découplage total du comportement du dormeur dont le tonus musculaire est en partie aboli, et de son activité cérébrale proche de celle de la veille attentive. On assiste en effet à une inversion brutale du tableau précédent : accélération et arythmie cardiaques, respiration irrégulière, élévation transitoire de la pression artérielle, apparition de mouvements oculaires rapides (MOR ou REM, *rapid eye movements*) généralement groupés en bouffées et synchrones de grandes pointes observées, chez l'animal, au niveau du pont, des corps genouillés et du cortex occipital (pointes pontogéniculo-occipitales, PGO), élévation de la température cérébrale, accroissement de la consommation du glucose et de l'oxygène, érection du pénis... L'ensemble de ces manifestations témoigne d'une intense activation cérébrale, qui se traduit d'ailleurs par un EEG proche de celui de l'éveil alors qu'on assiste en même temps à la disparition quasi-complète du tonus musculaire et que le sujet paraît profondément endormi. L'absence de tonicité des muscles anti-gravitaires entraîne notamment la chute de la tête lorsque le dormeur n'est pas allongé,

ce qui généralement le réveille ! L'atonie musculaire est la conséquence du blocage exercé par certaines structures nerveuses sur l'expression comportementale de l'activation cérébrale qui touche les aires motrices. L'efficacité de ce blocage est relative car le dormeur présente des secousses périodiques des extrémités (clonies) en plus des MOR. L'atonie musculaire, l'activation cérébrale et l'érection du pénis durent pendant tout l'épisode de SP : ce sont des événements « toniques ». Au contraire, les mouvements des yeux, les pointes PGO et les clonies apparaissent de manière itérative et constituent des événements « phasiques » auxquels sont associées les variations transitoires de la pression artérielle et du rythme cardiaque. Le SP s'accompagne aussi d'une altération des mécanismes thermorégulateurs car la température corporelle y devient dépendante de la température extérieure, comme chez les ectothermes, alors que la température cérébrale augmente. C'est enfin au cours des épisodes de SP que semble se dérouler l'essentiel de l'activité onirique (voir ci-après). Il convient d'ajouter le sommeil intermédiaire (SI) à ces différents stades. Il comprend des éléments appartenant à la fois au SOL et au SP (rythmes rapides et ondes lentes, complexes K). Habituellement réduite chez le sujet normal (environ 5 % du sommeil total), sa durée augmente dans des états pathologiques comme les psychoses et diminue dans les démences précoces.

Manifestations pathologiques

Les états pathologiques se manifestent soit par la présence d'*ondes lentes* pendant l'éveil, soit par celle de pointes ou de complexes « pointe-onde ». Les ondes lentes témoignent d'un ralentissement fonctionnel ou d'une régression de l'activité cérébrale liée à une anoxie ou un défaut d'apports métaboliques consécutifs à un accident vasculaire cérébral (AVC), l'obturation de vaisseaux ou la présence d'une tumeur. Le ralentissement peut également traduire un trouble purement « fonctionnel » comme dans le cas du syndrome de West ou « maladie des spasmes en flexion » (perturbation du développement cortical d'origine génétique).

La présence de *pointes* ou de complexes « pointe-onde » est associée aux états paroxystiques qui témoignent au contraire d'un emballement incontrôlé de l'activité cérébrale accompagné généralement de décharges motrices de type convulsif. Une telle hyperactivité est soit produite par la fièvre (une maladie comme la rougeole peut entraîner de graves séquelles cérébrales) soit d'origine fonctionnelle comme dans l'épilepsie (voir tracés sur la plateforme).

Annexe 2 : Les potentiels évoqués

A l'activité spontanée se superposent des réponses plus spécifiques liées à la réception d'un stimulus ou à l'exécution d'une tâche par le sujet pendant l'enregistrement. Les changements de l'EEG associés à ces activités sont à l'origine des potentiels évoqués ou potentiels liés à l'événement (*Event Related Potentials*, ERP). Un potentiel évoqué ou ERP se définit comme une variation transitoire de l'activité électrique cérébrale globale spontanée (l'EEG) couplée à un événement sensoriel, moteur ou cognitif particulier.

Le PE est particulièrement adapté à la mise en évidence des déficits perceptifs, notamment de leur diagnostic précoce chez le nouveau-né (troubles de l'audition, de la perception des formes ou de la vision des couleurs), à l'analyse des canaux de perception ainsi qu'au diagnostic de certains troubles neurologiques (sclérose en plaque, lésions, tumeurs, coma). Le PE est un indicateur précieux du bon fonctionnement des voies sensorielles particulièrement utile dans tous les cas où le patient ne peut contribuer à l'exploration (nourrisson, comateux).

Les éléments apparaissant plus tardivement sur le tracé correspondent aux composantes secondaires non spécifiques endogènes du potentiel évoqué, sans rapport avec les caractéristiques physiques du stimulus, mais en relation avec l'attitude du sujet et la

signification qu'il accorde à l'événement dans un contexte donné (activation, attention, émotion, décision, stratégies cognitives).

Parmi les potentiels endogènes on peut citer le complexe N200-P300, la N400, la P600, la VCN ou encore le potentiel de préparation motrice. La Variation Contingente Négative ou VCN est un potentiel lent négatif qui se développe dans entre deux stimulus appariés : le premier (stimulus préparatoire S1) est suivi, après un intervalle de temps constant, par un second (stimulus impératif S2) initiant une réponse motrice impérative (type temps de réaction). Cette composante apparaît liée à l'attente active d'un événement auquel il convient de répondre (impérativement).

INCONSCIENT, MYTHE ET HISTOIRE, APRÈS FREUD ET JUNG

Je suis impressionné, je dois dire, par le sujet de mon intervention devant vous aujourd'hui : *Inconscient, mythe et histoire, après Freud et Jung*.

La tâche, évidemment, est disproportionnée. Comment, en moins d'une demi-heure, traiter une telle question, dans toutes ses dimensions, qui sont nombreuses, et capitales pour la pratique de l'analyste que je suis, et aussi pour les développements de la recherche après Freud et Jung ?

Ce défi pourtant, car c'en est un, a un double avantage. Celui de me contraindre à me résumer pour tenter de dire l'essentiel. Et celui aussi, je l'espère, de nous engager ainsi dans une discussion aussi serrée et aussi directe que possible.

Je vais avancer en trois temps. Tout simplement dans l'ordre des thèmes énoncés dans mon titre. Je vais parler, successivement, de l'inconscient, du mythe, et de l'histoire.

A commencer par l'inconscient. Qu'en est-il de l'inconscient pour moi, après Freud et Jung ?

Ce qui nous rassemble et ce qui nous divise

C'est tout d'abord *une expérience*. Une expérience quotidienne. Et pas seulement de nuit, bien sûr, quand j'ai à faire à des rêves, les miens ou ceux de mes patients, de mes analysants. Mais de jour aussi bien. C'est-à-dire au titre des innombrables moments d'émotions, de sentiments, de pensée et de pulsions qui à tout instant m'arrivent, inopinément, que ce soit sur un mode heureux ou au contraire dérangeant, ou débordant – je pense ici aux symptômes en tous genres qui peuvent nous affecter, et aussi à l'organisation structurelle, plus ou moins pathologique, de ma personne, ou de tout un chacun d'entre nous.

Ce n'est pas un hasard si Freud a d'abord parlé à ce propos de lapsus, ou des incidents inattendus de la vie quotidienne, ou des mots d'esprit, qu'ils nous échappent ou non.

Tandis que Jung, de son côté et en même temps, s'attachait, y compris tout d'abord avec les moyens du laboratoire, à se donner un accès - un autre accès, j'y reviendrai – à ce

qu'il a presque d'emblée appelé les « complexes à haute tonalité émotionnelle » qui nous occupent, et ne cessent de nous surprendre, à tout instant.

C'est qu'en fait *la surprise, l'étonnement*, sont les indicateurs les plus simples, les plus immédiats, que nous avons à faire à de l'inconscient.

De l'inconscient, je dirais donc qu'il est *ce qui m'échappe, mais aussi ce qui m'habite, me hante, m'obsède, m'agit, m'agite, m'anime, intervient, revient, me structure*, mais le plus souvent à mon insu, et parfois, manifestement, à mon corps défendant – et ce n'est pas seulement, on va le voir, le corps qui s'en défend, puisqu'aussi bien, souvent, je n'en veux rien savoir.

L'inconscient est bien *une réalité vivante*, surprenante, et parfois dérangeante. En savoir quelque chose, et en faire quelque chose, ne va donc pas de soi.

D'où le fait que beaucoup d'entre nous, aujourd'hui même – pas dans cette salle, bien sûr, mais autour de nous – tiennent la chose pour hors de propos.

Mais d'où aussi le fait que nos scientifiques, les chercheurs en neurosciences tout notamment, s'attachent à voir, à établir, de quoi il retourne – je pense ici, en particulier, au livre récemment paru de Lionel Naccache intitulé *Le nouvel inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*, et à l'ensemble des travaux, aujourd'hui de plus en plus fréquents, qui se développent dans cette foulée.

D'où enfin le fait que nous avons là, avec la question de l'inconscient, la question la plus cruciale, le cœur, de *ce qui à la fois rassemble les psychanalystes* de toutes écoles, et en même temps de *ce qui les divise* – en écoles, précisément –, tout notamment dans les rencontres et les débats, qui aujourd'hui heureusement se multiplient, entre freudiens et jungiens.

[J'ai moi-même eu la chance, et la tâche, d'organiser des échanges entre analystes freudiens et analystes jungiens, entre l'IPA et l'IAAP, et au plus haut niveau, si je puis dire, au niveau de nos congrès internationaux respectifs. Le premier a eu lieu en 2004, 90 ans après la rupture entre Jung et Freud, au congrès de l'IPA à New Orleans, puis à Rio, à Barcelone, et cet été à Berlin, puis à Cape Town., sur des questions cliniques, évidemment – c'est notre base pour ces rencontres –, ou sur des questions d'histoire (c'était le cas à Berlin), ou à propos d'autres champs de recherche qui nous sont communs (c'était le cas à Cape Town.)]

Pour évoquer ici ces débats, je prends donc le risque de simplifier les positions des uns et des autres, peut-être jusqu'au risque de les caricaturer. C'est toujours pour ouvrir, au mieux, la discussion entre nous.

La leçon freudienne

Pour ce qui est de Freud, je dirais que la chose, en somme, est assez simple. Si on veut d'un mot caractériser son approche de l'inconscient, ce mot, c'est *refoulement*. L'inconscient, à suivre Freud, se constitue, est constitué, pour l'essentiel, par le refoulement, le refoulement de la sexualité, et de la sexualité infantile au premier titre.

C'est essentiel, je crois, pour la tradition freudienne jusqu'à nos jours. Mais mon résumé est évidemment un peu brutal. Car il faut tout aussitôt préciser qu'il existe aussi, pour Freud, un « refoulement originaire », premier, constitutif de l'humain, de l'être parlant, dirons-nous avec Lacan. D'où la passionnante question, dans cette tradition, des fantasmes dits « originaux ».

Et il faut dire aussi cette autre dimension, essentielle, mise en évidence par Freud dès ses premiers écrits, en particulier, dans sa *Traumdeutung* : l'inconscient, *ça travaille*. *C'est tout un travail qui s'opère en nous*, notamment sur la scène de nos rêves, travail de figuration, de dramatisation, de symbolisation.

Dans le vocabulaire d'une linguistique chomskienne, ou post-chomskienne, on pourra parler à ce propos de *compétence à l'expression* propre au travail inconscient.

La perspective jungienne

Ce qui me conduit, toujours très en bref, à Jung. Jung, en effet, a pris tout à fait au sérieux la leçon freudienne. Je dirais même, pour ma part, que pour être jungien aujourd'hui, il faut tout d'abord être au moins freudien. Mais pas seulement.

Car Jung s'étonne plus encore de ce qu'il observe, et surtout de ce qui lui arrive. Vraiment il laisse venir ce qui lui arrive, ce qui se présente, et représente. Ce qui le conduit à radicaliser la leçon freudienne. Au point qu'au fil de son expérience de clinicien et de son expérience personnelle, voici que s'opère avec lui un vrai renversement de point de vue en psychanalyse. Une vraie révolution. Une révolution copernicienne.

Quand l'approche freudienne parle de refoulement, et au premier titre de refoulement de la sexualité infantile, Jung s'étonne plus encore et continûment de l'inverse : il s'étonne de cette « compétence à l'expression » dont je parlais, et il en viendra dès lors à parler de l'inconscient non pas tant en termes de refoulement, mais bien plutôt d'*émergence*.

L'approche jungienne et post-jungienne de l'inconscient est une approche de la complexité, d'une complexité en travail. Et de la démarche qui s'en suit, on peut dire qu'elle est émergentiste.

Ce qu'on peut présenter sur un mode épistémologique – c'est ce que je viens d'esquisser. Mais ce qui a surtout d'évidents effets dans la clinique.

Deux effets principaux. L'inconscient est alors perçu, accueilli, et pensé comme *un potentiel qui demande à se réaliser* (j'essayerai plus loin de dire de quelle réalisation il peut bien s'agir).

D'autre part, c'est une affaire toujours en cours, un *work in progress*, qui en effet suit son cours, si on n'y met pas trop obstacle. De sorte qu'on est appelé à parler de là de *processus*, des processus à différentes échelles, dans différentes temporalités, dont certaines, nous allons le voir, vraiment au très long cours.

De sorte qu'avec Jung, on sera amené à adopter une certaine position qui est en fait une *position d'accompagnement* de ces processus en cours, un accompagnement ouvert, bien sûr, toujours étonné, même s'il doit parfois se faire prudent – ce qui engage, tout concrètement, à se mettre *au service d'un devenir*. Jung, dans sa langue, parle de *Bewustwerdung*, d'un *devenir-conscient*, de *Selbstwerdung*, d'un *devenir-soi*, et, bien sûr, de là, de *processus d'individuation*.

Mais ici aussi, à propos de la démarche de Jung, j'ai dû être si bref qu'il me faut compléter mon propos sur au moins trois points.

Tensions et dimensions de cette dynamique

J'ai dit tout d'abord et en toute généralité de l'inconscient qu'il était pour tout analyste une réalité vivante et surprenante (que l'événement ou l'incident soit heureux, ou dérangeant, ou débordant). Qu'il est en travail, et doté d'une compétence à l'expression.

Avec Freud et après Freud, j'ai précisé qu'il s'inscrit dans une dynamique conflictuelle où le rapport avec la sexualité, et tout notamment la sexualité infantile, est essentiel.

Avec Jung et après Jung, j'ai précisé qu'il demande à être accompagné, et accompagné au titre de processus en cours, souvent à long terme.

Je précise maintenant, à propos de la démarche jungienne - qu'on peut bien sûr trouver aujourd'hui plus ou moins implicitement ou plus explicitement chez certains analystes freudiens -, qu'elle est décidément *une approche à la fois structurale et dynamique* de la complexité, de sorte qu'elle prend en compte la réalité vivante du travail inconscient

organisateur de nos représentations et de nos comportements comme *un fait largement autochtone, et autonome, et potentiellement créatif*, qu'elle accompagne donc dans une perspective émergentiste.

D'autre part, à suivre Jung, on voit que cette autochtonie, autonomie et créativité au moins potentielle du travail inconscient ne s'inscrivent pas sans mal dans la dynamique d'un devenir.

Ainsi quand j'entends un rêve, je le regarde et je l'écoute vivre, se dérouler, se prolonger ou s'infléchir dans la foulée de ceux qui l'ont précédé et dans le cours d'un autre rêve qui le suit, puis d'autres encore, qui viennent non seulement réaliser le désir d'un moment, mais aussi répondre, contrecarrer, parfois contredire, ou compléter, ou corriger nos positions acquises, ou celles du moment. Jung parle à ce propos de *complémentarité*, de *compensation*, et de *contradiction*.

Enfin, soulignons que le devenir en question, ainsi mis en question, peut être abordé et considéré à l'échelle d'un individu (c'est alors que Jung parle de *Selbstwerdung*, de devenir-soi, et d'individuation), mais aussi à *une toute autre échelle*, plus que transgénérationnelle, celle de l'histoire d'une culture – et c'est toute une part des travaux de Jung qui sont consacrés à cette dimension collective du rapport à l'inconscient. J'y reviendrai, bien sûr.

Remarquons simplement pour l'instant que c'est là une des raisons pour lesquelles une analyse jungienne est souvent assez longue. Bien plus longue que le travail requis pour répondre à une attente et à un projet de thérapie.

Et ce n'est pas un hasard non plus si l'analyse jungienne peut, depuis ses origines, être indiquée aussi pour des personnes d'un certain âge, ou d'un âge certain, qui apparemment ont déjà réalisé leur vie.

Et ce n'est pas un hasard non plus si toute une partie, importante, essentielle, de l'œuvre de Jung porte sur des faits de culture, en particulier sur la tension dans notre culture entre héritage et devenir de notre modernité.

Voilà qui nous conduit assez naturellement à la deuxième étape de mon propos : comment, aujourd'hui, après Freud et Jung, penser et vivre le mythe, les mythes ?

La pensée mythique

Les mythes nous enchantent ou nous effrayent, ou du moins ils nous ont longtemps enchantés ou effrayés. Mais peut-être n'est-ce plus de saison ? Le mythe, de nos jours, souffre d'une bien mauvaise image.

Je me souviens d'une carte de vœu que m'avait envoyée une amie – une amie analyste. On y voyait un Père Noël lourdement assis sur un tabouret bas, la tête appuyée sur la main gauche, dans la pose classiquement caractéristique du mélancolique le plus profondément accablé.

Et dans la bulle au-dessus de lui, on pouvait lire ces mots, venant donc de lui « *Et si je n'étais qu'un mythe ?* ».

Pauvre Père Noël ! Il a appris, à ses dépens, que le mythe, les mythes, souvent, flirtent avec l'illusion – de sorte que s'en déprendre passe en effet par la désillusion, la dépression, ou pire. On le voit bien quand déchantent les lendemains qui chantent... Faudra-t-il donc y renoncer ?

Qu'en est-il pour Freud et pour Jung, à partir des positions qui leur sont communes et de leurs démarches respectives quant au rapport à l'inconscient ?

J'aborde cette fois la question par Jung.

Ce n'est une révélation pour personne que Jung s'est beaucoup, et très tôt, occupé de mythes, et de mythologie.

Dès son premier livre majeur, *Métamorphoses et symboles de la libido*, publié en 1911-1912. Un livre massif et déconcertant, déconcertant pour les premiers cercles de la psychanalyse, qui lui vaudra sa rupture avec Freud, où il recueille toute une foison de rites et de mythes divers aux expressions étranges, lointaines, inquiétantes et souvent violentes, rassemblés par lui pour soutenir l'exploration des réflexions de voyage, de deux poèmes, et d'une sorte de drame composé dans un état hypnagogique par une jeune américaine, dénommée ici Miss Miller, manifestement hantée par le mythe du héros en même temps que partagée entre les rencontres amoureuses auxquelles elle n'ose se livrer et la « nostalgie régressive » qui l'attache à sa mère et à ses satisfactions jusque là.

Ce livre est un effet, dans ses recherches, de l'écoute qui était la sienne dès ses premiers travaux de psychiatre au Burghölzli – l'écoute pionnière des bizarreries et autres inquiétantes étrangetés des psychotiques, dans leur parenté structurelle, parfois si frappante, avec les thèmes les plus récurrents des religions, du folklore, et des mythes aux origines les plus diverses.

Avec ce trait commun que d'un côté comme de l'autre on a à faire à l'émergence très mobilisatrice de contenus pour le moins troublants, parfois enthousiasmants, mais aussi possiblement dévastateurs, en tous cas le plus souvent à haut impact émotionnel.

C'est-à-dire que hors du cadre des choses ordinaires de la vie, et souvent hors de proportion avec nos sentiments et nos pensées ordinaires, hors de proportion humaine, se

produit l'émergence, en l'homme, d'une réalité saisissante, qui nous dépasse, jusqu'à se révéler, à proprement parler, impersonnelle.

On en trouverait une expression à la fois dans la pathologie la plus lourde et dans les mythes.

Jung prend donc les mythes au sérieux. Et il les étudie de près. Mais c'est une chose d'explorer les mythes et les rites qui ont marqué et animé l'histoire de l'humanité jusqu'ici. C'en est une autre que de se demander ce qu'il en est pour nous aujourd'hui, et le cas échéant ce que nous pouvons en faire.

La question se pose en particulier pour ce qui concerne les mythes qui ont marqué notre vingtième siècle, et qui, peut-être, marquent le vingt et unième aussi bien.

Les mythes. Nos mythes

A propos des lendemains qui chantent prônés et mis en œuvre par *le communisme*, la position de Jung est constante. Voilà pour lui une perspective et des pratiques radicalement incompatibles avec sa conception et sa pratique de l'individuation.

Pour la même raison, il en va de même pour *le mythe nazi*, cet autre mythe du vingtième siècle qui reconstruit éhontément le passé de l'Allemagne pour ses fins millénaristes, et qui veut « aligner » tout un chacun en le « conformant » à son projet idéologique.

On sait que la position de Jung à l'égard du régime nazi a pu être critiquée. Mais pour en juger il faut en revenir aux faits, c'est-à-dire à ses actions institutionnelles, et surtout à son œuvre au cours des années trente (pour ce qui est des faits, on pourra se reporter à la toute récente biographie de Jung par Deirdre Bair – elle vient de paraître chez Flammarion).

Relisons en particulier l'article qu'il publie en 1936, et qu'il a intitulé *Wotan*. Dans cet article, c'est précisément la reconstruction mythique de l'histoire par les nazis qu'il démontre et démonte, de front. Et son texte se termine par un cri d'alarme pour le présent et pour l'avenir.

Bien plus tard dans sa vie et dans son œuvre, il s'attachera à l'analyse d' « *un mythe moderne* », cette rumeur, cette croyance, que des êtres venus d'ailleurs, d'étranges visiteurs, nous arriveraient du ciel, en réponse, montre-t-il, à notre détresse moderne.

On voit que ce qui lui importait, et le lieu d'où il parlait, c'est bien toujours le débat de tout un chacun, le débat qui est le nôtre, avec la souffrance, le non-sens, et le besoin de trouver, de créer du sens.

Nous aurons à nous en souvenir, car la question dès lors est de savoir quelle est en fait la fonction du mythe. Pour lui-même. Et pour nous.

A tous ces propos, et à quelques autres encore, sa position est constamment attentive, et fondamentalement sans complaisance, au tire d'un travail qui s'il est toujours d'accompagnement, se veut aussi de démystification, voire de démythologisation et, si nécessaire, de deuil.

Mais on le voit à le lire, les mythes insistent, souvent s'imposent, et surtout obstinément renaissent. Si la vigilance est bien de mise, l'interrogation jungienne ne saurait donc en rester là. Elle demande à s'approfondir encore, et à se rapprocher de nous-mêmes, au risque de se faire plus complexe.

Cette interrogation, chez Jung, est anxieuse. Elle suit, et sans doute accompagne déjà la première rédaction de *Métamorphoses et symboles de la libido*. Elle s'accuse encore après sa rupture avec Freud, en 1913-1914.

Dans son *Autobiographie*, il écrit :

« J'avais expliqué les mythes des peuples du passé ; j'avais écrit un livre sur le héros, ce mythe dans lequel l'homme vit depuis toujours.

(Nous sommes ici quelques années seulement après la parution de *Métamorphoses et symboles de la libido*.)

Mais dans quel mythe vit l'homme de nos jours ?

- *Dans le mythe chrétien, pourrait-on dire.*
- *Est-ce que toi, tu vis dans ce mythe ?*
- *Si je réponds en toute honnêteté, non ! Ce n'est pas le mythe dans lequel je vis.*
- *Alors, nous n'avons plus de mythe ?*
- *Non. Il semble que nous n'ayons plus de mythe.*
- *Mais quel ton mythe, à toi, le mythe dans lequel tu vis*

Je me sentis alors de moins en moins à l'aise, écrit Jung, qui ajoute : et je m'arrêtai de penser. J'avais atteint une limite.

Un mythe serait-il donc toujours requis pour penser et pour vivre aujourd'hui même ? Se pourrait-il qu'il soit, pour Jung, et qu'il nous soit, peut-être même utile, voire nécessaire, de nos jours encore ?

C'est l'avis de Marie-Louise von Franz. Cette proche collaboratrice de Jung, qui se veut aussi la continuatrice la plus fidèle de son œuvre, développe en effet l'idée que de l'œuvre de

Jung et de son *Autobiographie*, se dégage *un mythe personnel*, de particulière pertinence pour notre époque – son livre s'intitule *C. G. Jung. Son mythe en notre temps*.

Ce mythe de Jung serait celui de l'émergence progressive et conflictuelle de la conscience dans notre histoire. L'humanité, la nature même, tendrait à la conscience, à partir de nos cultures les plus premières, en particulier dans l'histoire juive et chrétienne jusqu'à nos jours.

La démonstration est riche. Mais je ne suis pas sûr d'être en parfait accord avec cette thèse, comme on va bientôt le voir.

On en débat. On s'y débat

Puisque la position de Jung fait débat, voyons auparavant si, à propos de la fonction des mythes, nous ne pouvons pas faire l'économie de Jung et de la démarche jungienne, en revenant à Freud.

Voyons donc Freud. J'ai pu parler de démystification, voire de démythologisation, à propos de Jung. La position de Freud à cet égard paraît plus ferme encore. Avec lui, on est dans un exercice constant et méthodique du soupçon, comme disait Paul Ricoeur.

Il suffit pour le voir de lire, ou de relire notamment, son livre fameux sur les religions, au titre sans merci : *L'Avenir d'une illusion*.

Pour Freud, les religions sont, ou devraient être, derrière nous. Car elles sont infantiles. Elles sont une projection et le transfert dans le ciel de nos faiblesses et de nos attentes d'enfants, face au père notamment.

Et surtout, pour Freud, il y a un mouvement, une avancée de l'histoire, dont il s'agit de bien prendre la mesure, et qu'il s'agit de faire avancer encore. Ce qui passe par un travail de deuil, et de désillusion. Une désillusion qui ouvre la voie à une position enfin adulte, et au travail de l'homme de science.

Et Freud accuse encore le trait avec *Malaise dans la Civilisation*. Dans ce livre, vous vous en souvenez, il réaffirme son refus radical de l'illusion religieuse, et il en vient à s'interroger sur les chances, incertaines, qu'a le sens du lien, qu'ont les forces de l'amour, d'Eros, de l'emporter sur celles de l'agressivité, et de la destruction.

Voilà qui, malgré le ton assez sombre de ce livre, est fort clair pour ce qui concerne nos illusions.

Sauf que plus tard encore dans son œuvre et dans sa vie, lorsqu'il relancera avec une force quasi inspirée sa réflexion sur les pulsions de vie et les pulsions de mort, il en viendra à

dire, dans un texte fameux adressé à Einstein, de sa théorie des pulsions, de la lutte de géants entre Eros et Thanatos, qu'elle est sa « mythologie ».

Voilà donc qu'avec Freud encore, rien n'est vraiment simple quant à la fonction et aux vertus du mythe, y compris dans les avancées de sa propre pensée.

D'autant moins simple que dès le début de son œuvre, dans *Totem et Tabou*, il lui faut postuler l'étrange théorie explicative de la « horde primitive », qui serait le premier temps à la fois de nos désirs de meurtre - en l'occurrence il s'agit du meurtre du père -, et de l'ordre humain. Et jamais il ne renoncera à cette explication de l'histoire par la construction de cette histoire que pourtant aucun paléoanthropologue ne saurait sérieusement soutenir. Comme s'il lui fallait un tel mythe pour soutenir sa découverte et sa problématique de l'Œdipe.

Plus troublante encore est son insistance constante à faire de sa démarche une « doctrine » (en allemand *eine Lehre*), voire un dogme, dont la mise en question valait excommunication, ce qui ne manque pas d'étonner de la part de ce maître analyste.

Tout se passe donc comme si le mythe, la pensée mythique, résistait à la psychanalyse, dans quelque tradition qu'elle se développe.

Plus encore, tout se passe comme si le mythe, la pensée mythique, travaillait la psychanalyse en sous-main, en sous-œuvre, au point de se réinvestir, plus ou moins subrepticement, dans chacune de ses traditions.

Le mythe serait-il donc un piège, *un piège résiduel*, qu'il nous faudrait apprendre à déjouer ? Ou relèverait-il au contraire d'*un fonctionnement humain* dont il importerait que nous apprenions à faire le meilleur usage ?

Qu'en faire ?

Or c'est ici précisément, nous pouvons maintenant le voir, je pense, de mieux en mieux, que le rapport à l'histoire, notre rapport à l'histoire, et le rapport de l'inconscient à l'histoire, peuvent nous éclairer.

Encore nous faut-il, pour avancer, éviter à ce propos un faux débat. Le débat qui voudrait que s'opposent, du côté de Freud, une conception étiologique de l'histoire, et, du côté de Jung, une conception téléologique.

On voudrait croire que la démarche freudienne est obstinément et simplement déterministe et causaliste. Tandis que dans la démarche jungienne on parlerait du but, du *telos*. C'est assez faux, évidemment. De nos jours plus encore qu'hier.

Certes l'analyste après Freud regarde méthodiquement dans la direction du passé de chacun de nous, y compris en remontant le temps jusqu'au berceau, comme Freud lui-même l'a fait à propos de Léonard de Vinci, dans son *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*.

Mais on sait bien que sa démarche n'est pas aussi causaliste et déterministe qu'on voudrait bien parfois le croire. Pour Freud lui-même, un événement du passé souvent ne trouve son effet qu'ultérieurement, à retardement, et même « après-coup », à partir du moment où un autre événement vient lui donner son sens, comme on peut le voir et le vivre, notamment, en analyse, au titre de la relation dite de transfert.

Certes aussi le terme de téléologie apparaît, et à plus d'une reprise, dans les textes et l'enseignement de Jung. Mais à l'évidence sans pour autant que le but de l'histoire, si je puis dire, soit jamais établi et défini à priori.

En fait, l'un et l'autre, l'analyste freudien et l'analyste jungien, savent aujourd'hui que lorsqu'il y va du passé, c'est bien évidemment d'un *passé à retrouver* qu'il s'agit, à retrouver circonstanciellement et émotionnellement. C'est-à-dire qu'il s'agit d'un passé à revoir, *et surtout à revivre*, au présent, notamment lors du travail d'analyse, et donc, disais-je, dans la relation de transfert en analyse.

On n'est donc pas là dans une recherche d'information, de documentation, qui peut-être celle de l'historien, ou celle du psychiatre, par exemple. Mais dans un travail qui consiste à *revisiter le passé*, un travail que je dirais donc de *retrouvaille*, et surtout de *reviviscence*.

Quant à l'avenir, l'analyste jungien comme l'analyste freudien, savent aussi, l'un et l'autre, qu'en fait on ne sait pas où on va, qu'on évite même de le savoir, car leur démarche, en fait, est *prospective*, plutôt que téléologique.

Il faut donc voir de plus près la question du rapport avec l'inconscient, et de là celle du rapport au mythe, à la pensée mythique.

Le passé, l'héritage et le devenir

J'ai tout à l'heure opposé, un peu massivement, une approche du rapport à l'inconscient en termes de refoulement, et une approche émergentiste. En fait, la pratique de l'analyse, du moins la mienne après Freud et Jung, n'obéit pas à une telle alternative entre problématique du refoulement et démarche émergentiste, pas plus qu'entre étiologie et téléologie. De telles alternatives sont trop intellectuelles pour être vraiment justes, et vraiment ajustées à notre rapport de cliniciens et à notre rapport de pensée avec l'histoire.

C'est pourquoi j'ai été amené à parler de *processus*, c'est-à-dire d'une dynamique au long cours, donc de rapports de force entre conscient et inconscient, mais des rapports de force qui ne cessent en fait de se relancer à *partir d'un travail inconscient toujours renaissant*, et avec les moyens qui lui sont propres de nous faire question, et de nous mettre en question. A tout moment, entre passé et futur. C'est-à-dire *au présent où se joue en fait le devenir*.

Or c'est ici que la « compétence à l'expression » dont je parlais prend tout son sens. Car cette compétence à l'expression, qui est en fait une compétence à la symbolisation, a sa temporalité propre. Elle vient en effet du fond des temps, en même temps que des tréfonds de nous-mêmes.

De sorte que le rapport au passé est *un rapport d'héritage*. Ce qui veut dire que la retrouvaille, la reviviscence par chacun de son passé individuel est évidemment important, nécessaire, et même décisif. Mais le passé qui m'occupe, qui m'habite, qui m'anime, qui me structure, est plus que personnel, et plus que transgénérationnel. Il est à *une toute autre échelle* aussi bien. A l'échelle de l'histoire de la culture dans laquelle je me trouve aujourd'hui inscrit.

Je suis l'acteur, et je m'efforce d'être le sujet, d'une histoire commune, collective, qui m'a fait, qui peut m'encombrer - comme c'est le cas dans tout héritage -, mais qui, avec moi, cherche maintenant à trouver son pas, pour avancer.

Cette attention constante aux processus au long cours, des processus largement inconscients qui sont des processus de transformation tout au long de l'histoire d'une culture, et d'une étape à l'autre de son développement, est assez caractéristique de la psychanalyse après Jung.

[Nous savons ce que nous devons à ce propos aux travaux de Michel Cazenave, et à ceux de Pierre Solié, et aux rencontres entre l'un et l'autre, qui sont, ou ont été, des membres fondateurs du CIRET. Et je vois que de plus en plus d'analystes d'autres traditions y sont aujourd'hui sensibles.]

Ceci pour notre rapport d'aujourd'hui avec le passé, qui est donc un rapport d'héritage, à assumer, et dont il s'agit de trouver le meilleur usage.

Pour un bon usage de la vie symbolique

Or il est une autre caractéristique encore de la psychanalyse après Jung que je crois importante ici. Tout notamment à propos de la pensée mythique et du travail de symbolisation.

A quoi sert en effet la vie symbolique, telle qu'elle se manifeste dans les mythologies, dans les religions, et donc aussi dans les rites, et, bien sûr, dans les arts d'hier et d'aujourd'hui, tout autant que dans les rêves ?

S'agissant de la compétence à l'expression propre au travail inconscient, j'ai parlé de son potentiel, et de sa créativité. Il faut ici être tout à fait concret.

La vie symbolique, qui nous laisse si souvent perplexes, et précisément parce qu'elle nous laisse perplexes, c'est-à-dire parce qu'elle se présente comme un défi pour le moi conscient, a pour première vertu spécifique de *nous mobiliser*, et de nous mobiliser *émotionnellement*.

Elle convoque notre participation étonnée à des modes d'expression et d'action multidimensionnels, où non seulement l'émotion, mais aussi le sentiment se trouvent mobilisés, et même le corps – c'est le cas avec le récit d'un mythe, à l'évidence, et aussi avec les rites, et surtout avec les arts.

[J'ai tenté de montrer les rapports de Jung avec les arts dans un livre que j'ai intitulé, en me souvenant d'André Malraux, *le Musée imaginaire de Carl Gustav Jung*.]

D'autre part, en second lieu, la vie symbolique non seulement nous mobilise émotionnellement, mais elle *nous relie* aussi. Elle nous relie non seulement au passé, mais *les uns avec les autres*, et au présent. Il suffit de visiter une exposition comme celle, toute récente à Paris, de l'œuvre de Anselm Kiefer, par exemple, pour en faire l'expérience.

Enfin, troisième caractère de la vie symbolique, elle nous *fait penser*. La vie symbolique articule, déploie, dans ses représentations, ce qui se trouve trop tassé, trop « condensé » en nous, jusqu'à l'énigme. Cette articulation, formelle et émotionnelle, et en son fond structurelle, donne du jeu, fait jouer autrement ce qui nous occupe, préoccupe, hante, anime, agit, agite, si souvent à notre insu, et *elle nous fait travailler, y compris par la pensée*.

[Avec cette conséquence importante que nous pouvons dès lors apprendre à *penser en images*. Vous vous souvenez sans doute de cet autre passage, important, de *l'Autobiographie*

de Jung, lorsqu'il écrit à propos de sa recherche passionnée et encore tâtonnante de ce qui l'animait après sa rupture avec Freud :

« Dans la mesure où je parvenais à traduire en images les émotions qui m'agitaient, écrit-il, c'est-à-dire à trouver les images qui se cachaient sous les émotions, la paix intérieure s'installait. (...) Mon expérience eut pour résultat de l'apprendre combien il est salutaire, du point de vue thérapeutique, de rendre conscientes les images qui résident, dissimulées, derrière les émotions. »]

La vie symbolique mobilise à la fois l'intuition et la sensation, le sentiment et la pensée.

Les deux conditions

Mais si la vie symbolique peut ainsi nous mobiliser, et nous relier, et si elle nous faire penser, c'est à une double condition.

La première condition, c'est que nous en ayons *le goût*. Le goût – étonné, bien sûr – qu'on peut trouver à se laisser toucher, et même affecter, pour mieux mettre en œuvre les différentes dimensions, les différentes fonctions de nous-mêmes, et si possible pas trop en solitaires, en nous reliant aussi à d'autres que nous-mêmes.

Et *la deuxième condition*, capitale, c'est que nous ayons de plus *la conscience de symboliser*.

La conscience de symboliser, et par là même de mythologiser. On dit en grec *mythologeîn*. C'est en grec un verbe. Un verbe qui dit une bonne manière de se raconter, et de dire à d'autres, ce qu'on ne sait pas encore. Voilà bien ce qui est, pour moi, au cœur de la pratique psychanalytique, après Freud et Jung.

Ce qui veut dire qu'on sait, qu'alors on a compris, qu'un symbole est la meilleure expression possible, à un certain moment, de ce qu'on ne saurait mieux exprimer, ni mieux vivre, autrement – c'est là la définition jungienne d'un symbole.

Je viens de parler de jeu. Il faut évidemment ajouter ici que ce jeu, cette mise en jeu de nous-mêmes, *engage notre responsabilité*. Et cette responsabilité, qui part donc du plus profond, du plus impersonnel de nous-mêmes, est en fait *éthique*, c'est-à-dire qu'elle est une responsabilité *à la fois toute personnelle, et collective*.

C'est là la dernière caractéristique – sa dimension éthique –, la dernière et non la moindre, de notre rapport d'aujourd'hui à l'inconscient, aux mythes, et à l'histoire, après Freud et Jung.

LE CONSCIENT ET L'INCONSCIENT CHEZ JUNG : UNE CONJONCTION DES OPPOSÉS

Parler de la conjonction d'opposés entre le conscient et l'inconscient selon l'œuvre de Jung est une lourde tâche, d'autant que, sous l'apparente familiarité des termes, se cachent des sens que notre culture, malheureusement, a largement oubliés.

Pour aller vite, je rappellerai simplement que ce que Jung appelle, d'une expression me semble-t-il d'ailleurs fort mal choisie, l'inconscient collectif, c'est, de son propre aveu, ce que la philosophie antique appelait l'*âme du monde*, et ce que les Pères grecs de l'Église thématiseront sous le nom de la *Sophia*. Autant dire que chaque âme particulière sera dès lors considérée comme entièrement singulière, et pourtant total reflet, pour ne pas dire qu'elle est elle-même ce qu'il faut bien appeler l'âme universelle – ou l'*energeia* jaillissant des profondeurs de Dieu comme l'expose Grégoire Palamas. Quant à lui, Jung renvoie plutôt à la *IV^e Ennéade* de Plotin, mais nous connaissons tous la généalogie qui conduit de Plotin à Proclus, et derrière ce dernier, à Denys l'aréopagite, sans parler des excursus obligés vers les Pères de Cappadoce, plus spécialement Grégoire de Nysse dans l'ensemble de son œuvre et le *Traité sur le Saint-Esprit* de Basile de Césarée.

Or, cette âme du monde, si l'on remonte l'échelle des processions ontologiques, elle nous ramène d'abord à l'intelligible des néoplatoniciens, ou à l'intellect divin tel qu'il s'est déployé, puis à l'être lui-même qui procède de l'Un originel – et derrière cet Un, à ce que je nommerai l'*Un-barré*, à l'Un d'avant l'un de la première hypothèse du *Parménide* de Platon, à ce que les théologiens dénomment le *néant suressentiel* en ce qu'il échappe à toutes nos catégories de pensée et à toutes nos tentatives de représentation : il est l'« être » en deçà même de l'être et du non-être dans sa source principielle et jaillissante d'un excès de *dynamis* : « Tout concept formé par l'entendement pour tenter d'atteindre et de cerner la nature divine ne parvient qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître », déclare

Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse*, et Denys dans sa *Première lettre à Gaios* : « Il n'existe, de façon suressentielle, et n'est connu, au-delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et n'existe point. Et c'est cette parfaite inconnnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance. »

Le processus d'individuation dont parle tant Jung (*processus* plutôt que *principe* : la voie n'en est sans doute jamais terminée, et le terme se dérobe à mesure qu'on s'en approche – nous sommes dans les parages de ces « commencement sans fin » dont parle Grégoire de Nysse dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques* ; et comment, en effet, s'approprier cet infini infiniment infini qui se résume au néant – au néant de tout être, au néant de la parole et de l'image, au magnifique néant de toute vie au regard de la Vie qui transcende même la transcendance et se fait immanente au plus lumineux de tout l'obscur de notre âme ?), le processus d'individuation consiste dès lors à établir un rapport monadique de chacune des âmes humaines à l'âme universelle, à la *Sophia* divine dont Jung redécouvre la beauté solaire dans sa *Réponse à Job* ; il consiste précisément, par le maximum d'intégration de l'inconscient au conscient, à assumer ce que, dans le langage de la philosophie, j'appellerai dès lors un *universel singulier*.

Mais qu'est-ce à dire au juste ? Sinon que l'inconscient le plus général, et structurel dans sa nature, procède dans le conscient dont il est à la racine : le conscient n'est alors envisagé que comme le travail du négatif dans l'inconscient – qui n'est pas lui-même « inconscient » à strictement parler. Ou plutôt devrait-on dire, qui est inconscient *pour nous*, mais dont nous ne saurons jamais ce qu'il est en essence.

L'inconscient, en effet, et comme la formation du mot l'indique, c'est en principe ce qui n'est pas conscient, primauté étant ici donnée à ce dernier terme. Or, dans la perspective jungienne, et si l'on veut garder ces mots, on devrait plutôt dire que c'est le conscient qui est « non-inconscient » en s'en étant détaché et en ayant dialectiquement affirmé son autonomie. Travail du négatif qui s'origine dans le « néant » premier comme Hegel l'avait bien relevé de la philosophie de Proclus, ou comme on en retrouve aussi bien l'intuition dans la cabale que dans la théologie mystique de l'islam. Comme le remarquait déjà Plotin : « On ne peut rien ajouter au tout, sinon ce ne serait pas vraiment le tout. Toute addition est en réalité une soustraction. »

Autrement dit, toute *existence*, de quelque ordre qu'elle soit, est une négation de la suressence, et comme le ramassait Simone Weil dans une formule éclatante : « Dieu plus quelque chose, c'est moins que Dieu. »

Mutatis mutandis, il en va de même pour les rapports de l'inconscient au conscient : celui-ci ne connaîtra jamais ce qui est son socle d'origine, sa pure condition de possibilité, ce qui s'est « amoindri » pour lui donner naissance. Pourtant, l'inconscient se manifeste – et je dirai même que, dans sa nature sophianique, dans l'énergie débordante qui est sa marque distinctive, il ne peut peut-être pas ne pas se manifester : certes, il se voile en se dévoilant, mais en gagnant des *attributs* (ce dont lui faisons *attribution* à la faveur de ses apparitions ?), il donne lieu, aussi, à un discours positif, à une capacité de connaissance qui se légitime de son statut intermédiaire entre la pure négativité de fond et l'inconnaissance dernière.

De ce point de vue, l'inconscient est lui-même en rapport d'analogie avec la source ultime d'où il a procédé : « (Le *logos*), dit Maxime le confesseur dans les *Ambigua*, en se cachant pour nous dans les *logoï*, s'offre à notre intelligence d'une façon proportionnelle, par les choses visibles comme par des lettres, entier et total en toutes ensemble comme en chacune : lui, le non-différencié dans les choses différenciées, le non-composé dans les choses composées, (...) l'invisible dans les choses visibles, nous faisant monter dans l'union avec lui comme Lui s'est dispersé en descendant pour nous. »

En somme, comme toute théologie positive s'appuie d'une théologie négative, toute position cataphatique d'une première thèse apophatique, nous pouvons, par réversion, parler de l'inconscient à la mesure même de notre conscient – et sous l'expresse condition que nous sachions que nous n'en exprimerons jamais l'abîme primordial, que nous maintenions soigneusement notre connaissance dans l'ordre, et en complément, de notre ignorance reconnue : « On peut dire à la fois, et en toute vérité, que les cœurs purs voient Dieu et que nul n'a jamais vu Dieu. En effet, ce qui est invisible par nature devient visible par les énergies qui apparaissent ainsi autour de sa nature. » (Grégoire de Nysse, *Sixième homélie sur les Béatitudes*) – ce que répétera dans le vertige de sa pensée le Pseudo-Denys dans les *Noms divins* : « Il n'est rien de ce qui est et on ne peut donc le connaître à travers rien de ce qui est, et il est pourtant tout en tout. Il n'est rien en rien et il est pourtant connu par tout et en tout, en même temps qu'il n'est connu par rien en rien. »

Ce qui se met ici en branle, c'est ce que Maître Eckhart, dans son *Sermon 37*, appelait à la suite de Thomas d'Aquin, la *négation de la négation*, qui fonde une nouvelle positivité sur le terrain même du négatif.

Dans le domaine qui nous intéresse, cela signifie que le conscient, négation de l'inconscient, doit se nier lui-même pour rejoindre l'inconscient comme *transconscient*. C'est là le thème que relevait par exemple Henry Corbin dans sa « Post-face » à la *Réponse à Job*

de Jung, dans un lien évident à la surrection sophianique et à l'existence d'une âme du monde qui nous irrigue de ses effluves.

On comprend peut-être alors pourquoi, dans son mode de pensée, Jung a si ouvertement réhabilité la notion de l'âme. Chez lui, ce terme a deux sens : celui, classique, d'une « instance » médiatrice entre le sensible et l'intelligible (comme un stade de la procession de « cela dont on ne peut rien dire » vers nos existences concrètes) ; et celui, qui lui est singulier, de la totalité formée par la réunion du conscient et de l'inconscient. Mais totalité jamais fermée, totalité toujours en devenir, toujours en voie de totalisation, vers la totalité première qui lui a donné le jour, totalité qui consiste au plus juste dans la conjonction de ces deux opposés que sont précisément le conscient et l'inconscient – chacun étant différencié et nécessaire dans sa différence (il n'est question de renoncer à aucun des deux termes), mais étant réuni par le mouvement dialectique qui va de la négation absolue à la négation de la négation : conjonction des opposés qui peut seule rendre compte, à notre niveau, du mystère insondable dont nos sommes issus et vers lequel nous devons retourner en toute conscience – dans cette transconscience qui n'est peut-être rien d'autre, après tout, que le chemin vers ce qui serait l'absolu de la négation de la « négation de la négation ».

Chrétien au plus profond de lui-même, Jung n'a-t-il pas souvent écrit que le sens de l'incarnation (cette « folie de Dieu » selon saint Paul), était que Dieu s'était fait homme pour que l'homme puisse advenir à sa théomorphose ?

Michel CAZENAVE

LACAN ET L'INCONSCIENT FREUDIEN

Lacan plaça son enseignement, la chose est connue, sous le signe d'un « retour à Freud », c'est-à-dire d'une étude du corpus freudien dans sa langue allemande d'origine, et de *tout* le texte freudien. C'est en effet l'ensemble d'une œuvre, dans ses audaces, ses trébuchements, dans ses retours sur elle-même, qui donne à lire le mouvement d'une pensée, son cheminement, sa méthode pour s'affronter au réel. La lecture de Lacan connaît aujourd'hui la même passion réductrice dont fut victime Freud en son temps, et c'est pour la même raison qu'il convient de le lire, dans le texte, et dans son intégralité.

Dans une intervention aussi brève que celle que nous devons faire aujourd'hui il n'est pas possible de faire valoir précisément à la fois la cohérence, la continuité et en même temps les différences voire les ruptures entre Freud et Lacan, concernant le concept d'inconscient qui est en question dans les travaux d'aujourd'hui. Il nous faut donc prendre le risque de simplifier nos propos, espérant qu'ils seront une invite à y aller voir de plus près. Nous ferons le pari de situer notre énonciation à partir de ce qui nous a semblé être les préoccupations de notre auditoire, déduites de quelques échanges avec notre ami Basarab Nicolescu, qui nous a invité à parler aujourd'hui. Convaincu de la vertu de la *disputatio* davantage que de celle de la conférence de consensus, nous mettrons l'accent sur certains points de structure qui nous semblent de nature à situer les différences, voire à nourrir le débat.

D'abord une précision, nécessaire plus que jamais si l'on en juge par nombre d'écrits récents. Qu'il y ait du non-conscient est une conviction unanimement partagée, et la place qui lui est faite au regard de la conscience par les neurosciences et les sciences cognitives en a désormais établi rigoureusement le relevé. S'agit-il pour autant d'inconscient ? C'est ici le lieu de toutes les confusions car il n'est pas permis d'ignorer, fût-on neurologue, que Sigmund Freud donna au terme une fortune qu'il n'avait pas avant lui, qu'il est passé dans la langue commune, et que l'on ne peut sans dommage utiliser le même terme pour des objets distincts.

Il faut par conséquent répéter qu'inconscient freudien et inconscient cérébral sont radicalement distincts. Ils le sont pour une raison simple qui a nom « sujet de l'inconscient ». En effet, dès ses premiers travaux de 1875, Freud souligne le mode de *production* de

l'inconscient à savoir qu'il est le résultat d'un *refus du sujet*, d'un refus pour la conscience d'une représentation insupportable du fait de son lien à un désir inadmissible. Si une représentation (et rien d'autre) devient inconsciente, c'est parce qu'un sujet s'en défend, qu'il la repousse « dans les dessous » (*unterdrücken*) bref qu'il la refoule, le refoulement étant le processus même de production de l'inconscient. Dit autrement, il n'y a d'inconscient que du fait d'un sujet.

Comment a-t-on accès à cet inconscient ? Par les échecs de ce processus, les ratés du refoulement, par les échappées rebelles qui s'appellent actes manqués, lapsus, rêves, symptômes, soit ce que Lacan nomme formations de l'inconscient. Ces formations ne se donnent pas pour autant au sujet comme telles, elles sont au contraire l'objet d'une méconnaissance, d'un refus, d'une ignorance. C'est l'expérience de la cure analytique qui seule nous conduit à véritablement prendre au sérieux ces choses étranges et étrangères qui nous sont pourtant si intimes, si familières.

Autant dire qu'il n'y a d'inconscient qu'à poser un sujet de l'inconscient, sujet d'un désir insu, qui travaille notre parole et nos actes alors même que nous pensions les commander. C'est ce qui faisait dire à Freud qu'il avait porté un coup douloureux au narcissisme humain, après Galilée et Darwin, du fait qu'il avait ruiné l'illusion pour le moi d'être maître en sa demeure. Soulignons s'il en était besoin encore la différence radicale d'avec le non-conscient neurologique, dont le sujet ne saurait pâtir de la même façon : on s'émerveille plutôt de la fantastique machinerie cérébrale qui nous permet d'user de nos sens ou de notre esprit sans que notre liberté de penser en paraisse diminuée pour autant. Inverse est l'inconscient freudien dont le patient vient se plaindre au psychanalyste : ce n'est pas qu'il s'estime malade du cerveau ou de son corps qu'il juge déficient – s'il le pense, il consulte plutôt un médecin – c'est qu'il *sait* que dans les troubles dont il se plaint il y est *lui-même* pour quelque chose. Dans ses déboires amoureux, dans ses conflits, il *sait* bien qu'il y a quelque chose *de lui* qui œuvre à son insu, et contre son vouloir pour le plonger dans les embarras dont il vient se plaindre.

Chose étrange que ce savoir d'un savoir inconscient, chose paradoxale que ce sujet qui semble s'opposer à lui-même : Lacan a donné son nom à cette nouvelle entité, il l'appelle sujet divisé, qu'il écrit $\$$. C'est bien le sujet, mais en tant qu'il est en lui-même clivé. Ce n'est pas qu'il y aurait un sujet, prince de sa conscience et en-dessous ou à côté un autre, sorte de double obscur qui lui ferai objection, c'est en lui-même, dans sa pensée et dans ses actes, que le sujet est divisé. Ce point est décisif et a des conséquences théoriques et éthiques radicales : pas d'espoir, par la psychanalyse, d'une réconciliation, d'un effacement de cette division

structurale, nulle harmonie à espérer à l'horizon de la cure, nulle promesse de réconciliation. La figure topologique de la bande de Moebius se prête à faire sentir le paradoxe de cette structure : bande présentant phénoménologiquement deux faces et qui pourtant n'en a qu'une, de même qu'elle n'a qu'un bord. Plus moyen après la psychanalyse lacanienne, de séparer si aisément le sujet conscient du sujet inconscient, c'est le même et un autre dans le même temps, c'est le sujet divisé. C'est cet ordre de difficultés de représentations qui a conduit Lacan à parcourir les champs de la logique, de la topologie et de la théorie des nœuds pour tenter sinon d'en rendre compte du moins de les cerner, de les écrire.

Il nous faut en effet remettre en cause les représentations implicites, les formes imaginaires familières par lesquelles nous pensons, pour rendre compte de l'expérience de l'analyse. Ainsi ce qui est inconscient peut paraître le plus intime, privé, jardin secret à nous-mêmes caché, en notre for intérieur ; et pourtant ces mots qui le constituent, ces signifiants secrets nous viennent de l'Autre. Ils sont notre étoffe intime et cependant ils nous ont été apportés par l'Autre, dans le bain de langage qui nous a constitués. Du fait même de l'antériorité du langage à notre venue au monde, du fait que nous avons été parlés avant que de parler il nous a fallu incorporer cette langue du dehors pour bâtir un espace du dedans, et qui est cependant grand ouvert sur l'Autre. D'où la formule de Lacan, si surprenante au premier abord : « l'inconscient c'est le discours de l'Autre ». Nous voici à nouveau avec la représentation inattendue d'un dedans fait du dehors, d'une intimité de notre désir entée dans le désir de l'Autre. Au plus privé de notre être voici le plus extime de notre corps, cette chose qui nous échappe sans cesse dès l'instant où nous voulons la saisir par des mots, qui ne sont nôtres que l'instant même où nous les empruntons.

Ainsi en va-t-il de l'homme du fait qu'il est à l'origine en proie au langage, ce qui le fait courir après une complétude qui lui échappe sans cesse. Plus il parle pour la retrouver, plus il cherche à saisir ce qui le comblerait et arrêterait sa course, plus elle se dérobe à lui. Un mot chasse l'autre et l'objet qui pourrait nous satisfaire est irrémédiablement perdu nous dit Freud, ou plutôt, rectifie Lacan, il est produit par le fait même de parler. D'un signifiant à l'autre, nous voudrions saisir le tout de notre être, mais quelque chose échappe, un rien, « objet a » qui nous fait courir encore et encore.

On conçoit que l'on puisse vouloir échapper à cette quête, et se vouer à un être qui nous sauverait de cette coupure douloureuse d'avec nous-mêmes. Freud l'a identifié en la figure d'un père d'exception, dont la puissance absolue nous garantirait qu'en un lieu cesserait la quête et qu'il serait possible d'atteindre la complétude et de rejoindre enfin une jouissance apaisée. Ce père mythique, ce père idéal était pour lui le ressort premier de toute religion, et

Lacan à cet endroit utilise le « Nom du père » de la religion chrétienne pour situer cette instance, cet élément nodal de la structure humaine.

Si Freud on le sait fit une analyse critique de la religion, modalité de croyance civilisatrice qui tenait selon lui de la névrose, Lacan à cet endroit franchit un pas en situant Dieu comme élément nécessaire de la structure, lié à la parole. De nombreuses formules en déclinent l'impact. Pour nous en tenir au concept d'inconscient qui fait le centre de notre propos, il est possible de le faire entendre à partir de l'expérience du transfert. Le ressort en est le « sujet supposé savoir », lequel organise l'adresse de la parole à l'analyste : quoi de plus trivial en effet que ce pouvoir donné à celui qui écoute, pouvoir de savoir ce dont le sujet souffre et qu'il ignore lui-même ? Plus l'analyste est silencieux, et plus on le crédite de ce pouvoir. Dans sa rigueur logique, cette supposition du sujet du savoir n'a rien de mystérieux, elle est le fait même de la parole, elle est impliquée par le fait même de s'adresser à l'Autre, qui suppose un lieu où serait garantie la vérité au nom de quoi nous parlons. Appel au maître, appel au père qui est le ressort du transfert mais dont la cure a pour aboutissement – c'est en tous cas son éthique- de défaire le sujet, non de l'y conforter. C'est en quoi, si Dieu est pour Lacan impliqué dans le fait même de parler – selon sa formule : « Dieu est inconscient -, la cure analytique est le contraire d'une religion, dans la mesure où elle invite à défaire, à dénouer cette attente d'une complétude du symbolique. Il y a un trou dans le symbolique et nul Dieu ne viendra jamais le combler : la psychanalyse est une pratique rigoureuse qui conduit le sujet à prendre acte, dans sa singularité, de cette incomplétude de l'Autre.

Ainsi en quelques traits à peine esquissés, nous avons tenté de faire entendre la radicalité de l'inconscient freudien, tel qu'il est interprété et resitué par Lacan. Cette lecture nous semble très actuelle, car dans notre monde où le commandement à jouir du pullulement des marchandises s'est fait impératif catégorique, la science se voit enrôlée dans cette quête effrénée. Son prestige toujours plus grand, du fait de la puissance de la technique et de la cohérence de ses énoncés formels, est enrôlé dans la glissade utilitariste qui creuse le lit de l'angoisse dans le moment même où elle prétend satisfaire la quête du désir. La psychanalyse, si elle peut rendre compte des impasses subjectives qu'accentue une telle pente du lien social, ne prône ni un retrait du monde, ni un retour à des temps plus doux. Elle sait, après Freud, que le malaise dans la civilisation est structural et qu'elle a pour tâche de s'efforcer d'aider quiconque se prête à son expérience à faire chemin vers la vérité de son être de parole, soit de faire au mieux avec sa propre division subjective, dont un des noms est

l'inconscient. En quoi elle a, dans la singularité de l'écoute, une portée éthique, mais en quoi également elle participe au travail de la culture (*Kulturarbeit*) et à son effectuation politique.

Franck CHAUMON

D'UNE CONSCIENCE FŒTALE À UNE CONSCIENCE DU NOUVEAU NÉ?

« Tout est plus simple que l'homme ne peut l'imaginer et en même temps plus complexe qu'il ne peut le comprendre »

Goethe

- Lao-Tan (Lao Tseu en fait) « j'évoluais au-dessus des phénomènes »
- Confucius- « que voulez-vous dire ? »
- Lao Tseu « il s'agit de quelque chose que notre esprit est impuissant à saisir et devant quoi nous restons bouche bée, mais je vais tenter tout de même de t'en donner une certaine idée »

Cité par JF Billeter dans leçons sur Tchouang Tseu

En préparant cet exposé j'ai été étonnée de découvrir combien il m'était difficile de penser la conscience. J'ai lu beau coup de choses passionnantes, et malgré ces lectures, je n'ai pas eu le sentiment de pouvoir cerner cette question de la spécificité de la conscience humaine telle que la pensée occidentale la conçoit.

Il est vrai que le sens de ce mot a été fortement chamboulé par les progrès scientifiques et les réflexions philosophiques depuis deux siècles.

Comment penser avec les mots des anciens, de Descartes, de Kant et des sensualistes même, après que la psychanalyse, les neurosciences, l'haptonomie, soient venues renouveler nos connaissances et nos croyances, qui se confondent parfois, nous le savons bien ?

Je crois aussi que la pratique clinique qui est la nôtre, l'haptonomie, nous déloge vigoureusement des certitudes apprises à la Faculté et du confort d'une réflexion qui se paye le luxe de ne pas se frotter au tissu complexe du vécu, du partagé, du ressenti.

En effet, s'aventurer dans le contact et la rencontre affective nous oblige à renoncer à une vision simple de ce qui organise une pensée et une identité autour et à partir des perceptions et des sentiments.

C'est encore plus vrai quand on s'occupe d'enfants avant leur naissance, les dits « fœtus » ou de nourrissons.

Comment ne pas éprouver le besoin de s'évader hors de concepts forgés par des adultes réfléchissants à partir de représentations forgées par la longue suite des évolutions culturelles, politiques et scientifiques ? Culture, politique, et sciences sont étroitement liées n'en déplaise à ceux qui croient encore à une science « pure ».

Nous sommes, avec l'accompagnement haptonomique de la grossesse, dans les limbes de la personne humaine, tout y est à la fois minuscule à l'aulne d'un adulte qui ne sait pas décoder, et énorme du point de vue du sujet en gestation.

Nous sommes au cœur de la dynamique des racines et nous devons parler avec le vocabulaire de ceux qui observent la canopée.

La rencontre active avec les enfants avant leur naissance nous amène à penser que les différents niveaux de conscience, le pré conscient, le sub-conscient, l'inconscient Freudien, la conscience pré réfléchie de Piaget et leurs dialogues avec les perceptions, comme l'amnésie infantile, tout doit être reconsidéré.

C'est un chantier de titan et les connaissances évoluent si vite qu'elle rendent les certitudes scientifiques plus provisoires que jamais. Mais l'évidence des effets de l'affectif est un guide sûr pour s'avancer dans ce débat.

N'étant ni philosophe, ni neurophysiologiste, je me suis rassurée en me disant que dans ce cadre transdisciplinaire et ce temps imparti relativement bref face à l'ampleur du sujet, je pouvais me contenter de vous faire apercevoir ce que la pratique de l'accompagnement haptonomique pré et post natal pouvait apporter à la réflexion dans ces domaines.

Bien qu'ayant été élevée dans une famille où l'on considérait le fait que le nouveau-né soit intelligent comme allant de soi, j'avoue que la rencontre quotidienne avec les enfants et leurs parents avant la naissance et dans la première année post natale m'étonne et oserais-je dire une chose aussi peu « scientifique » ? m'émerveille bien souvent.

Qu'observons nous ? rien justement! car nous n'observons pas et je crois qu'il faut s'arrêter un instant sur cette particularité qui est due à la phénoménalité de rencontre, telle que la dégagée Frans Veldman.

C'est ainsi que l'haptonomie permet tout simplement de dépasser la division dualiste corps esprit dans laquelle, nous occidentaux, sommes enfermés depuis si longtemps. Je vous entends déjà penser que les asiatiques n'ont jamais pratiqué ce clivage. En effet, mais pas de la même manière. L'haptonomie le fait en donnant sa place d'unificateur central à l'affectif (le Thymos préfère dire maintenant Frans Veldman) au lieu d'en faire le tiers exclu mais toujours actif qu'il est en réalité.

C'est cette utilisation de l'affectif qui est révolutionnaire et si spectaculaire dans ses effets. Comment s'étonner que l'appel à ce qui est si essentiel et si universel se révèle d'une puissante efficacité dans les domaines du soin et de l'éducation au sens large du terme ? Aussi surprenant que cela puisse paraître, l'approche affective, s'apprend et s'utilise avec rigueur dans le cadre professionnel.

Les manières d'utiliser l'affectif, les détails de ses effets dans toutes les dimensions du sujet au cours de la vie, passent par une compréhension des liens entre les différentes parties du système nerveux, et leur manière de d'infléchir la présence à soi et au monde. Le système nerveux est loin de se résumer au cerveau, et il faut, je crois, accorder beaucoup d'intérêt aux travaux de Michael Gerschon sur le Système nerveux entérique.

Il m'est impossible de résumer ici les concepts et leurs articulations théoriques qui guident notre travail tel qu'on les trouve aisément dans les livres, mais je vais tenter un résumé centré sur l'essentiel. L'haptonomie montre que lors d'une rencontre affective, même si elle a lieu dans un cadre professionnel, les circuits sous-corticaux sont sollicités et modifient immédiatement les tonus dans tous les tissus, des méninges au plus petit orteil, chez l'approchant comme chez l'approché. Ces modifications sont accompagnées de changements de motricité, de dilatation des vaisseaux sanguins, de modifications des capacités de perception et des circulations hormonales. Les fonctionnements psychiques et cognitifs sont évidemment immédiatement et dramatiquement (dans le sens anglo-saxon) affectés. Tout cela concerne la personne dans sa globalité.

Cet ensemble de modifications, dues à ce que nous appelons *le contact psycho tactile affectivo-confirmant*, entraîne l'installation d'un sentiment de complétude, sécurisant, qui apporte un mieux être immédiat qui éclaire toujours d'un jour nouveau le champ clinique, quel qu'il soit.

C'est pour rendre compte de la globalité de la personne humaine, unité affectivo somato psychique, que l'haptonomie parle de *corporalité animée de rencontre* et non de corps tant que le sujet est vivant. Ce qui est du registre du corporel tel qu'on l'évoque habituellement à notre époque, est nommé corporéité.

C'est une différence essentielle, elle peut se comprendre aisément si on l'illustre par une phrase bien connue : « Cet enfant est la chair de ma chair » ne veut pas dire « Cet enfant est le corps de mon corps » qui d'ailleurs ne veut rien dire, on l'entend immédiatement. Cela montre bien que la vulgate fait la différence entre le corps fonctionnel et la chair, lieu où les signifiants laissent très concrètement leur trace. Car, s'il y a globalité de l'être, il y a aussi une continuité dans le temps dont la corporalité animée.

Cela se traduit par cette évidence, déniée par la médecine occidentale moderne : tout de nous est dans chaque partie de nous et chaque expérience vécue, si elle est affectivement importante, résonne en nous tout au long de notre vie. Et cela commence dès la conception pour ne se terminer qu'à la mort. Le fleuve du temps charrie les événements et les scories des expériences vécues d'un bout à l'autre de nos vies. D'une façon encore difficile à expliciter ce continuum s'organise d'une manière singulière pour chacun. Certains éléments perdurent, se répètent, se rejouent tout au long de la vie, comme des figures préformées et préformantes de la conduite de l'histoire du sujet. On peut appeler ça névrose, mais c'est un peu court.

D'autres faits, minimes font saillie, tandis que des événements que l'on croyait traumatiques s'effacent discrètement, et tout cela, à des moments bien précis vient affleurer dans le quotidien d'une manière ou d'une autre. Comme des tourbillons se formant à la surface du fleuve de la vie, bravant à la fois le temps du courant et l'espace de la masse d'eau, lors de que l'on appelle les syndromes d'anniversaires.

Il est intéressant de remarquer que l'haptonomie nous permet de vérifier ce qu'avait avancé Françoise Dolto à savoir que lors des premiers neuf mois de sa vie aérienne le nourrisson fait des syndromes d'anniversaire, échos des événements prénatals. Cette lecture permet éclairer le syndrome du neuvième mois d'une manière particulière. Certains évoquent des cycles qui seraient valables pour tous, je ne suis pas compétente en ce domaine, je connais surtout les individus.

Ainsi, tout au long de la trajectoire, les échos se répondent et s'amplifient, les séparations se réveillent lors de toute césure, la peur de l'abandon (grande peur de l'être humain) surgit à chaque séparation et ainsi de suite. Heureusement il en est de même pour les

joies et les expériences heureuses, qui viennent soutenir l'humain, seul mammifère à jouir du fait d'être en devenir tout au long de sa vie.

Entre les multiples expériences, sensations, sentiments, événements, l'affectif est le grand trieur.

C'est parce que ma pratique m'a donné la chance de prendre soin des humains à tous les âges de leur vie que j'ai développé une sensibilité particulière à la question des traces et des échos, donc des fondements. D'où mon intérêt pour la période prénatale et les premières années de la vie. Car les premières fois laissent, à notre insu, une trace d'une fraîcheur et d'une vigueur particulière.

Grâce à la phénoménalité de rencontre, les phénomènes mis en acte par la rencontre, sont nommés, répertoriés, observables et reproductibles. Nous n'avons malheureusement pas eu le loisir de conduire des expériences comme celles qui ont été menées avec de moines en méditation pour observer les effets sur l'électro-encéphalogramme des EMC (états modifiés de conscience) mais je n'ai aucun doute sur le fait que nous obtiendrions des résultats similaires, avec en plus la dimension joyeuse qu'apporte le sentiment de partage du bon vécu avec un semblable. C'est cette dimension de la joie inhérente au vécu partagé ainsi que l'approche de la nature de l'humain et le concept du conatus, qui rapprochent la théorie et l'éthique haptonomique de la pensée de Spinoza.

On m'a un jour demandé comment je percevais les enfants avant leur naissance, la réponse est venue avant que j'aie eu le temps de la mûrir : « ce sont des guetteurs joyeux ».

Cela mérite quelques explications.

Il faut d'abord insister sur le fait que c'est la mère et l'enfant que nous accueillons, accompagnés du père (qu'il soit le géniteur ou pas). La mère et l'enfant sont liés par un indémaillable réseau de liens plus subtils les uns que les autres. On peut dire que tout ce qui est bon pour la mère l'est pour l'enfant, mais l'inverse n'est pas vrai. La mère, aidée par le père, peut protéger l'enfant qu'elle porte et lui donner de la sécurité affective même dans les situations de danger objectif. La qualité de notre approche vers la mère est donc immédiatement perçue par l'enfant à travers les modifications du tonus de représentation que le nôtre entraîne chez celle-ci.

Les femmes enceintes sont souvent plus sensibles et réceptives que les autres, elle perçoivent ce qui se passe autour d'elles, même sans contact tactile direct. C'est ainsi, qu'à distance, la mère peut témoigner que l'enfant dans le giron se fige ou se détend selon les approches et il est regrettable que les obstétriciens et sages-femmes ne l'apprennent pas.

Nous sommes là dans des zones très difficiles à imaginer si on en n'a pas l'expérience.

Il y a une covivance réelle qui peut se vivre comme fusionnelle ou symbiotique ce qui, de mon point de vue, est pathogène. Le fait de donner à l'enfant un statut d'autre véritable, déjà sujet de son histoire, et de lui ouvrir l'accès à l'autre qu'est le père (et à l'haptothérapeute) opère un changement radical.

Dès cet instant, cette petite masse de cellules, organisée par un programme génétique est transformée en une unité ressentante et désirante pour elle-même. De la masse des ressentis émerge un sujet humain, source autonome de désir. Et là, on voit se manifester une mémorisation, une quête de liens, des réactions personnelles qui font penser que l'on a à faire à ce que Frans Veldman appelle une *conscience affective pré rationnelle*, qui fonde le développement de la matrice de l'intelligence humaine que l'haptonomie nomme *Hapsis*.

Du un, grâce à la présence du tiers²¹, émerge une entité qui peu à peu s'incarne dans ce qui sera pour nous bien plus tard une personne. C'est de ce clivage salutaire que le tiers est garant, qu'il soit le père guidé par l'haptothérapeute et accepté par la mère.

Cela me donne l'impression qu'à partir du moment où la mère est présente, ce tout que forme l'enfant, cette masse de chair est humanisée parce qu'elle se met à tendre vers l'autre que sont la mère et le père (je n'ai malheureusement pas le temps de détailler ici toutes les facettes de l'accompagnement).

« Nous sommes des êtres de commencement » disait Hannah Arendt.

À ceci près que le pouvoir d'inaugurer, je veux dire l'état de sujet est transmis par les parents, très précocement.

Les réponses de l'enfant sont motrices, mais n'allez pas croire que cela se résume à bouger ou rester immobile ! Les variations sont multiples, trépigner n'est pas danser, s'étirer, donner un coup, ce n'est pas répondre, c'est la subtilité de ce décodage qui rend notre formation lente et difficile. Dès que la mère, bien approchée entre en contact avec son enfant, il se produit pour eux deux un changement spectaculaire même s'il n'est pas décelable pour qui ne sait pas le voir. Grâce à la phénoménalité, la mère éprouve un sentiment de complétude et de détente qui se traduit par un mieux être.

De son côté, l'habitable de l'enfant change de tonus, ses parois deviennent souples et plus douces, l'enfant y trouve de ce fait plus de place. Le tact, premier des sens est présent dès la 7^e semaine de gestation. L'odeur et le goût du liquide amniotique changent (les

²¹ L'accompagnement haptonomique se fait toujours en couple. Il serait pervers de faire un accompagnement sans le père. S'il n'a pas envie de participer, on doit absolument renoncer. Mais s'il est définitivement parti, ou décédé en début de grossesse on demande à la mère de choisir un accompagnant pour tenir la position de tiers entre l'enfant et elle. Cette personne est en fait en position quarte puisque le père est, de fait, présent dans l'enfant, les mères choisissent le plus souvent une femme.

hormones du bien être ont un autre goût que celles du stress). L'environnement sonore produit par la circulation et les mouvements respiratoires se modifie, ainsi que ce que l'enfant ressent des pulsations du cordon planté au milieu de son abdomen si sensible.

L'enfant est au courant des moindres variations d'humeur de celle qui le porte. À son échelle, j'imagine que c'est chaque fois un événement. Les modifications de tonus musculaires, les ondulations vibratoires prennent sens et deviennent pour lui significatives comme un langage.

Pour que cela se produise, il ne suffit pas que la mère soit détendue, voire contente, il faut qu'elle soit *avec* son enfant. Celui-ci réagit immédiatement par un mouvement de toute sa colonne (ou du chorde, future colonne en début de vie). C'est une manière très douce de se mouvoir, comme une subtile animation de l'axe de la verticalité, si important pour les humains. On a le sentiment que le fait d'aller à sa rencontre l'appelle à découvrir en lui un désir de communication quiescent et qui le reste si personne n'appelle.

Ces moments inaugurent une suite de temps de jeux variés, les mains du père ou de l'accompagnant, celui qui fait tiers, essentiel dans la figure de la génération, appellent de l'extérieur, la mère accompagne le mouvement de l'intérieur. En effet, la mère grâce aux voies sous-corticales peut inviter l'enfant à se mouvoir en modifiant les parois de son giron (utérus, plus périnée, plus diaphragme thoracique, plus muscles abdominaux) si l'enfant est réveillé, il accompagne le mouvement en poussant la paroi utérine avec ses membres. C'est ainsi que l'on donne un temps de jeu différent à chaque jumeau, que l'on peut porter un enfant malade ou mort, sans abandonner l'enfant survivant qui a besoin de rester à l'intérieur plusieurs semaines.

C'est ainsi que les mères et les pères vivent et accompagnent leurs enfants dans ces moments étranges où la joie de la vie jaillissante se tresse à la mort et au chagrin avec une intensité dramatique.

Très vite on découvre que l'enfant peut avoir des séquences de jeu balancements. Il a le choix entre trois possibilités. Il peut choisir de se balancer de droite à gauche, de haut en bas ou rouler très lentement sur son axe. Dès qu'ils ont compris que c'était un jeu à faire avec les parents, l'enfant dès le troisième mois de grossesse choisit le rythme, l'amplitude la durée et la direction du jeu. Les parents se trouvent ainsi bercés jusqu'en dans leurs chevilles, par cet enfant encore en gestation.

Une fois cela vécu l'enfant devient proposant. Dès que sa mère est suffisamment au calme et proche, qu'elle soit consciente ou non de cette proximité, l'enfant se lance dans un mouvement de balancement, très petit, comme une demande, êtes-vous là ?

Si les parents ne recueillent pas cette demande, il cesse, mais dès que des mains affectueuses se posent, il amplifie son mouvement et mène le jeu jusqu'à ce qu'il s'arrête en quelques secondes on le sent devenu indisponible.

C'est pourquoi, si on travaille bien, il est évident que l'on ne risque pas de sur stimuler un enfant, ce qui serait, bien évidemment dommageable. Les enfants mémorisent donc et montrent ce qui leur fait plaisir, certains n'aiment qu'un seul type de balancement, d'autres passent de l'un à l'autre toutes les cinq secondes.

Chacun son style...Déjà. Il arrive aussi que les enfants donnent de petits coups jusqu'à ce que l'un des parents pose sa main sur le giron²² maternel. Ils sont tellement curieux qu'ils localisent les sons familiers et aimés avant leur mère. Ils saluent par leurs mouvements le retour de leur père dès que sa voix retentit.

L'empreinte vocale est très prégnante et durable. Je me souviens d'un enfant qui à 6 mois de gestation manifestait son écoute en bougeant dès qu'il entendait ma voix, reconnue parmi d'autres, lors d'une émission de télévision. Ou encore de cet adolescent qui, me revoyant après des années d'absence, a éclairé son visage d'une mimique étonnée au bout de quelques secondes d'entretien, en disant tout sourire, « je reconnais très bien votre voix ». Les enfants dans le giron sont si désireux de contact que si le père pose sa main sur la cheville de la mère du côté où l'enfant n'est pas, l'enfant traverse le petit espace du giron pour se rapprocher de son père. À force de vivre cela tous les jours je ne m'étonne plus, et pourtant...

Être appelé, c'est passer de survie à vie, d'exister à être... présent pour l'autre. Il y a de l'autre et pas seulement un magma de perceptions et sensations discontinues qui assurent la croissance. La conscience d'être soi ne peut nous être conférée que par la présence d'au moins un autre.

C'est toute la différence entre transmettre la survie qui est un acte physiologique et donner la vie qui est un acte d'amour.

Parfois nous recevons en urgence des parents dans des situations dramatiques et nous ne les voyons qu'une fois ou deux avant la naissance et, même dans ces cas-là, le nouveau-né montre, par son calme, son comportement, qu'il a vécu ce changement de statut, de survivant à vivant, invité à prendre place comme convive au « grand banquet de l'humanité » comme disait si magnifiquement Senghor.

²² Nous nommons giron l'ensemble formé par l'utérus, les diaphragmes pelvien et thoracique et les muscles abdominaux.

Je nous invite à nous arrêter ensemble un instant pour contempler ces moments-là car c'est là que commence à se poser la question de la conscience et de l'inconscience (plutôt que conscient et inconscient).

Qu'est ce que cette organisation d'un être si fruste, petit, immature, qui reconnaît, mémorise, propose et rassemble bientôt ses forces pour s'approcher de la main qui se pose, de la voix qui parle près du giron, du bruit nouveau qui pique sa curiosité, ou fuir ce qui lui déplait pour se tapir dans le silence de son immobilité ou encore s'agiter parce qu'il a peur ? C'est, selon moi, une mise en acte du statut de sujet humain, précocement humanisé par la rencontre et l'appel.

Il s'agit d'un éveil, qui transforme radicalement la question du dialogue génome milieu, pour influencer fortement le développement de l'enfant et comme vous le verrez dans quelques minutes, cet éveil est structurant et se lit sur le visage et la posture de ces nouveau-nés-là.

Conclusion

Cette brève description vous permettra de comprendre pourquoi je suis persuadée que depuis le giron, sombre, chaud, liquide, odorant, pulsatile, l'enfant guette et espère le contact et les signes de ceux qui l'entourent.

Il ne s'agit certainement pas de conscience en tant que connaissance réflexive. Il s'agit d'une conscience affective, pré rationnelle, qui permet à l'enfant humain, bien avant sa naissance, de percevoir et de discriminer finement, parmi la masse des perceptions, celles qui signifient une relation à un autre vivant.

Il montre pas son comportement qu'il est déjà capable de passer du sensoriel au sensuel en affectant ses perceptions d'un indice de plaisir/ déplaisir, sécurisant/ insécurisant, appelant /non appelant. Il semble que le fait de se sentir appelé, c'est-à-dire, comme le dit l'haptonomie, confirmé affectivement, lui ouvre l'accès à une motricité de rencontre différente de celle qui se fait en soi, pour soi, au fil du développement des systèmes nerveux et musculo squelettique.

« À l'origine de la vie est le mouvement » disait Ibn Laarbi.

Le geste est une synthèse.

C'est vraiment le sentiment que donne le dialogue prénatal.

Je terminerai en reprenant le terme de sujet désirant, déjà là mais quiescent qui attend d'être, sans le savoir, reconnu comme tel pour se savoir tel. Dans les limbes de la personne humaine, le sujet est déjà là dans une veille affective. L'être humain semble manifester une quête de l'autre (grand Autre ou petit autre) qui devient l'organisateur de sa proto

identité. Ce faisant il mobilise tout son appareil communicatif dans un but de rencontre. Il fraye ainsi les réseaux neuronaux qui préparent le langage, le geste et la parole allant ensemble comme nous le savons.

C'est pour cela que ces enfants font le meilleur usage de leur génome car ce dialogue joue une grande place dans le cadre de l'épignétique. Quant au sentiment de sécurité de base qu'ils développent pendant ce temps prénatal il est l'arrière-fond qui permet que les stress inhérents à la vie viennent jouer leur rôle de stimulateurs au lieu de fragiliser un sujet insécurisé.

Il n'y a pas de sujet sans autre. C'est parce qu'il y a de l'autre que l'intentionnalité s'éveille et que l'enfant devient très tôt co-créateur de lui-même.

« L'être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience » - écrivait magistralement Maurice Merleau-Ponty.

Permettre à l'enfant de tirer du trésor des multiples sensations partagées dans sa vie prénatale un sentiment d'unité et de sécurité à partir desquels son discernement esthétique, comme le dit Frans Veldman, peut se construire, l'amener à oser mettre en acte l'intentionnalité de la rencontre, c'est lui donner l'humain comme horizon.

Catherine DOLTO

PENSÉE DU COMPLEXE ET COMPRÉHENSION DE L'UNIVERS AFFECTIF

Je vais me placer d'un point de vue phénoménologique. C'est dire que je n'aurai pas intention d'élucider ni de nourrir les concepts de conscience et d'inconscient, mais plutôt de les interpellier au vu des phénomènes affectifs que nous rencontrons et tentons de comprendre dans l'approche haptonomique. Je dis bien « comprendre » car il ne s'agit pas de confondre *compréhension* et *explication*. Quelle que soit notre connaissance du monde et de l'être, nous devons toujours réenvisager les phénomènes avec un regard nouveau. En fait, l'approche haptonomique permet de révéler et d'étudier des phénomènes affectifs qui bien sûr existent en l'humain depuis son origine, mais qui n'ont pas été étudiés de la sorte.

Si nos raisonnements, nos actions rationnelles, voire nos relations sociales codifiées, peuvent se satisfaire peu ou prou d'une analyse par notre pensée classique, il en va différemment de certains phénomènes affectifs dont la compréhension serait radicalement réduite, distordue par une telle approche.

Une part de la réalité affective de l'être gagne à être approchée par la *pensée du complexe*. Le champ de l'*Affectif* a des propriétés singulières, sous-tendues par des lois qui ne peuvent pas être réduites aux lois du champ rationnel-intellectif. Il existe un changement de niveau lorsqu'on passe du rationnel à l'affectif.

Basarab NICOLESCU, en développant ce concept clé de changement de niveau, a débloqué le verrou qui a stoppé Stéphane LUPASCO dans son approche de l'affectivité. Nous oublions trop souvent que la préoccupation première de LUPASCO était l'univers affectif. Mais il dira lui-même que son concept de *dynamisme contradictoire* se trouve impuissant à éclairer les lois qui régissent l'affectif. Ce qui justifie que son ouvrage de synthèse ne puisse avoir eu pour titre *L'univers affectif*, mais bien *L'univers psychique*. LUPASCO a été un visionnaire en élaborant son concept de *troisième matière*, mais avec elle, il a parlé de la psyché, tandis que l'haptonomie parle du *thymos*, l'âme affective.

Dans le temps qui nous sépare maintenant de lui, peu à peu a émergé un nouveau regard sur le monde et sur l'être, regard qui relève autant du *comment*, de la compréhension

que du *pourquoi*, de l'explication. Il y a eu les fractales de Benoît MANDELBROT, la théorie des catastrophes de René THOM, les théories du chaos, la physique et la logique quantiques, le Troisième terme inclus et le changement de niveau de Réalité de Basarab NICOLESCU. Les vécus affectifs que nous constatons et étudions, révèlent qu'il y a un changement de niveau de Réalité lorsque la personne passe du monde de la rationalité à celui de l'affectivité. (*Deux niveaux de Réalité sont différents si, passant de l'un à l'autre, il y a rupture des lois et rupture des concepts fondamentaux*).

Pour ce qui nous intéresse, *l'affectif* relève des lois de non séparabilité, de non prévisibilité, de sensibilité aux conditions initiales, d'actualisation des potentialités de l'être matriciel premier. Les phénomènes émotionnels et les sentiments répondent à la supra localité, à la réversibilité du temps, dans la mesure où il peut y avoir retour libérateur à un antérieur, à un avant les traumatismes psychoaffectifs.

Dans ce contexte de quelle *conscience* et de quel *inconscient* s'agit-il, lorsque des êtres vivent des phénomènes affectifs répondant à de telles lois ; lois que notre entendement premier a des difficultés à intégrer ?

A ce niveau de *réalité de l'être affectif* (que nous nommons en haptonomie le Réel de l'être), peut-on encore conserver les termes de conscience et d'inconscient ? Et si oui, y a-t-il encore sens à les dissocier ? Et si nous les associons, ne créons-nous pas une fusion fatale pour l'un et pour l'autre ?

Ne faut-il pas, plutôt, trouver moyen à transcender ces termes comme le quanton a permis de transcender l'onde et la particule ?

Il y a un chiasma logique entre conscience et inconscient dans certains vécus affectifs, comme il y a un chiasma logique entre onde et particule dans le monde quantique. Les vocables du niveau inférieur, dans leur entrelacs au niveau supérieur perdent leur sens et en gagnent un autre. En outre, comment dépasser cet entrelacs-même pour exprimer globalement la spécificité du niveau supérieur ? Les physiciens quantiques ont mis trente ans pour se comprendre et élaborer le concept de quanton. Combien de temps nous faudra-t-il pour explorer le dépassement de tels entrelacs dans *l'univers affectif* ? Dans l'univers affectif, nous en sommes à explorer le comment des phénomènes et cela pour ma part d'une manière *trans*, c'est-à-dire avec le regard que permettent des concepts nés dans d'autres champs de la connaissance.

Comment exprimer l'apparent paradoxe d'un rayon lumineux : onde granulaire ? Comment exprimer le paradoxe de certains vécus affectifs qui semblent être, à la fois, conscients et inconscients ?

Plusieurs auteurs ont bien sûr tenté cela. Je prendrai pour exemples Bruno BETTELHEIM qui parle de *Cœur conscient* et Frans VELDMAN qui parle de *Savoir non conscient*.

Par Cœur conscient, Bruno BETTELHEIM tente de rendre compte des situations extrêmes vécues en déportation où l'humanité des êtres humains défie même le concept d'humanité. Il raconte comment un groupe de déportés sont amenés à assister au supplice d'un de leur camarade mal voyant qui est contraint par un S. S. de plonger à plusieurs reprises dans un fossé boueux pour y repêcher ses lunettes, cela jusqu'à l'épuisement fatal. Nul d'entre eux ne bronche, ni même le frère du malheureux, car tous savent que le moindre mouvement d'empathie sera suivi de l'exécution de plusieurs membres du groupe. Comment se lie à ce moment précis la conscience pour la survie de l'être supplicié et celle pour la survie des autres membres du groupe ? Que se passe-t-il dans leur cœur, dans leur âme affective ? Cette âme affective qu'en haptonomie nous appelons le *thymos*, en référence au thymos des Anciens grecs, comprend aussi bien : le sens éthique – le bon pour l'autre, pour l'humanité – la droiture, la bravoure et la *thymesthésie*, c'est-à-dire la capacité perceptive de son soi-affectif et du rapport de celui-ci au reste du monde.

Par Savoir non conscient, Frans VELDMAN exprime une autre instance que la conscience et l'inconscient et dont émergeraient des facultés d'humanité, non sues consciemment par nous, mais sues par notre âme affective, par notre thymos. Ces facultés ont la singularité d'émerger et de s'actualiser seulement dans des moments existentiels et de grande intensité émotionnelle, lorsque la vie est en danger ou lorsque des rencontres d'une haute intensité d'amour surgissent. Il s'agit bien d'un savoir et non d'une connaissance, car cette faculté n'est pas acquise ni développée par un apprentissage. Elle siège au plus profond de l'être et se révèle à l'être-même dans un instantané prélogique, c'est-à-dire sans mise en œuvre d'une intention pour cela.

Frans VELDMAN souligne comment dans des situations existentielles extrêmes, où la vie est en danger, un être peut poser un *acte* sauveur de la vie d'un autre ; acte qui sera qualifié de bravoure ou d'héroïsme alors même qu'il a émergé de manière non décidée. Cet acte, dans l'après-coup, surprendra son auteur lui-même par sa justesse, son adéquation. Il s'agit de la mise en œuvre d'un savoir que la personne ne savait pas enfoui au tréfonds d'elle-même.

Venons en à rendre plus concrets, ou plutôt plus vivants, ces propos généralistes.

Une fulgurance qui submerge conscience et inconscient : la levée d'engramme négatif

Au cours des haptopsychothérapies, peuvent survenir des phénomènes qui se caractérisent par leur rareté et leur fulgurance et qui défient les concepts mêmes de conscience et d'inconscient.

La *levée d'engramme négatif*²³ est un événement soudain qui entraîne un basculement dans un nouveau champ de vécu, vers une nouvelle manière, plus libre, d'être au monde. A son sujet, les patients parlent spontanément de bouleversement, de chambardement, de renversement, de chavirement.

Dans les jours qui suivent cet événement soudain et de forte intensité, la personne en parle comme d'un jalon sur son trajet de vie : un avant et un après. «Avant je ne voyais pas comment résoudre mes difficultés. Et maintenant, je ne sais pas ce que je n'arrivais pas à résoudre». La problématique même n'a plus cours. Certains vécus de levée d'engramme sont à tel point émotionnels, qu'ils restent à jamais présents, vivants à tout instant de la vie de la personne : «Je ne l'oublierai jamais ».

La levée d'engramme négatif est un événement insécable, bien qu'il soit parcouru par tout un trajet émotionnel. Dans ce temps fulgurant (en quelque dix secondes ?) se produit une montée d'angoisse, suivie, à l'acmé du «danger», d'une fonte de l'angoisse accompagnée d'une jubilation. A l'acmé, la blessure traumatique, envisagée comme inéluctable dans la montée d'angoisse, n'a pas lieu, il y a, au contraire, évanouissement du danger. La personne sort abasourdie, mais libérée de ce tourbillon événementiel.

Les sensations de douleur et de souffrance sont, dans cet instant, vécues à l'identique dans la corporalité de ce qu'elles ont été vécues dans l'enfance, fût-ce même à une époque très éloignée, y compris prénatale.

La levée d'engramme négatif s'inscrit dans la modélisation des événements soudains faite par René THOM dans sa *théorie des catastrophes*. Les figures de catastrophe montrent comment une discontinuité fulgurante peut se préparer et survenir dans un paysage événementiel paisible, où il ne se passe rien en apparence, mais où, cependant, des forces œuvrent en sous-jacence.

²³ Les engrammes ont une charge émotionnelle telle, qu'ils éveillent un enjeu existentiel. Ils peuvent être gravés pour toute la durée de la vie et garder une influence majeure à long terme. Ils sont dits positifs s'ils sont d'une qualité confirmante pour l'être humain. Ils sont dits négatifs s'ils découlent au contraire d'une expérience dévalorisante ou d'une épreuve anxiogène causant un traumatisme «infirmant». L'*engramme négatif* enferme l'être dans des limitations et entrave l'expression joyeuse de son désir de vivre.

La *levée d'engramme négatif* a les caractéristiques d'une *catastrophe*, dans le sens où un événement soudain entraîne un bouleversement (mais ici un bouleversement libérateur) dans la vie de la personne. Le travail psychothérapique œuvre en sous-jacence, jusqu'à ce qu'une résistance cède sous la poussée de la force de vie qui, bien que sauvegardée, se trouvait enfouie, bloquée dans les profondeurs de l'être. Il y a un avant et un après phénomène, comme lors de la rupture du verrou rocheux qui retient un lac de montagne. La personne ne dit plus : «Je ne peux pas», elle dit : «Je ne pouvais pas». Elle jaillit d'un passé de l'impossible et surgit dans un présent de possible. La levée d'engramme crée une ponctuation, un jalon sur le chemin de vie.

D'autres personnes disent « Je ne savais pas que cela existe ». Le « cela » renvoie à l'événement de la levée d'engramme. Elles ne savaient pas qu'un tel événement peut exister. Elles ne savaient pas non plus qu'elles avaient en elles la capacité de se libérer.

Je veux ici souligner le caractère non conscient pour la personne de sa capacité d'émerger de l'enlissement du passé et de survenir dans un nouvel espace psychoaffectif où ce qui n'était pas possible devient possible. Se révèlent à elle-même ses propres ressources de vie. Dans l'après-coup, la personne découvre qu'étaient présentes en elle les forces résolutives du traumatisme psychoaffectif. Doit également être souligné le caractère supra local de cet événement, bien qu'il ait lieu dans un ici-et-maintenant, il peut rester vivant dans tout le temps de la vie.

Mais après un tel événement, il n'est pas rare que se développe un sentiment d'étrangeté, comme si le voyageur affectif parvenait dans un espace inconnu, vide de sens pour lui, vide d'historicité. Vient le sentiment d'émerger dans un désert, dans un espace vide, dans un espace blanc. Les personnes représentent, par des dessins, des espaces homogènes : jaune du désert, jaune de la plage, bleu de la mer, bleu du ciel.

Un vide-plein reliant à l'être matriciel premier : l'espace de liberté

Ainsi, dans une telle phase caractéristique de « désencombrement » émerge un sentiment de vide, de désert. Ce vécu très singulier souligne que la personne quitte une existence de dépendance aux causes de ses souffrances pour émerger dans un espace de liberté – liberté qui ne peut aller sans défis ni sans risques. Cette libération des entraves du passé, du charivari des sentiments contraires, des obstacles indépassables, n'est pas toujours vécue dans la sérénité. La perte des anciens repères, même lorsqu'ils étaient des enfermements, peut toujours être source d'appréhension, de crainte, de peur. Ce nouvel état

désempare parfois par le vide qui l'habite. Il peut également être vécu comme une mise à l'écart du monde, En effet, la personne est encore sans historicité dans ce nouvel espace de vie qui s'offre à elle, espace qu'elle souhaitait, mais qu'elle méconnaît. Le monde passé perd son sens, avant que les valeurs propres de l'être n'émergent.

Il est passionnant de constater que cet espace de liberté affectif renvoie au concept de vacuité des philosophies orientales et à celui de vide-plein quantique. C'est là que peut advenir du nouveau. Cet espace de liberté peut être présenté comme le « calme de la vie ».

Par ailleurs, peuvent apparaître à tout instantané de notre vie quotidienne ce que Frans VELDMAN a nommé un *still-point* – une localité spatio-temporelle – une suspension du fatras de la vie, une clairière d'espace-temps infinitésimale où peut naître une innovation.

De tels espaces-temps de vacance instaurent une haute sensibilité aux stimulations et sollicitations. C'est particulièrement le cas lors d'invitations et sollicitations émotionnelles dans le domaine des relations affectives.

Le *still-point* représente un état d'*extériorisation minimale* où siège une *disponibilité intérieure maximale* autorisant une *sensibilité optimale* (et juste), tant physiologique qu'affective. Les antennes perceptives, au service de la sensorialité, de la sensibilité, de la sensibilité et de la sensualité affective, sont dans leur plus juste disponibilité (prêtes à informer l'humain), au service d'une réactivité adaptée face aux stimulations, sollicitations, offres qui lui viennent du monde et des êtres qui l'entourent.

Le *still-point haptonomique*, en tant que lieu d'où sourd le devenir, est un lieu de liberté où peuvent s'exprimer l'intuition, la spontanéité, l'activité créatrice. Bien que localisable comme espace-temps événementiel, le *still-point* appartient à une supra localité, car pouvant à tout instant être appelé à sa propre actualisation.

Le vécu phénoménal qui habite ces espaces-temps très singuliers, est hors la conscience et l'inconscient. Il sourd d'un lieu d'où jaillissent les inattendus. Néanmoins, il existe une cohérence dans la succession des ici-et-maintenant, une cohérence qui est à comprendre aussi par rapport aux origines de l'être. Je veux parler des potentialités originaires dans le germe (à la fois originaires, originelles, originales). Comme si chacune des actuations de la personne était comme une bulle émergente, manifestant, révélant un même fond de l'humain, de cet être humain-là. L'être matriciel premier n'est jamais épuisé par l'historicité, et tout peut être remis en mouvement. Cela relève de la logique quantique. Au-delà de l'espace et du temps, l'ici-et-maintenant est en lien tant avec l'historicité qu'avec l'origine, avec les potentialités originaires.

Etant donné l'acuité perceptive instaurée par le still-point, il se peut que l'on garde vivant, toute notre vie, l'évènement qui s'est lové là dans ce still-point. Aussi, un still-point instaure une haute sensibilité et présente des propriétés de supra-localité. Son vécu peut être réactualisé à tout moment du futur, car restant toujours un vivant.

L'espace de liberté, évoqué précédemment, relie l'être au champ de ses potentialités, hors et au-delà des contraintes et limitations entravantes qui trop souvent font peser une chape annihilante sur son univers affectif. *C'est la permanence des potentialités comprises comme valeurs profondes éthiques et esthétiques, qui plante le décor, la toile de fond, la virtualité d'un chemin de vie d'où vont émerger, dans le temporel, l'ensemble des actes liés entre eux par cette cohérence de fond qui, elle, est intemporelle.*

Par *être intemporel*, je veux qualifier l'ensemble des potentialités de l'être qui lui sont données en germe à l'instant de sa conception. Ces potentialités «sont» en elles-mêmes, de fait elles échappent au temps, elles «sont» de manière ontologique dans un présent constant durant tout le chemin de vie.

Indépendamment de son historicité d'individuation psychoaffective, l'être possède en primauté, déjà dans son germe – en potentialités – l'ensemble des *donnés* qui fondent ses dons et facultés. C'est en ce sens que l'être est intemporel, car l'être matriciel (premier) est toujours là, présent tout au long de la vie de l'individu. Cette intemporalité de l'être assure la cohérence de notre chemin de vie, nous liant à notre origine, tel le vide-plein quantique actuel de notre fond d'univers microphysique relié aux potentialités du vide cosmique originaire.

Une âme vivante qui bouscule notre conscience de l'espace-temps

Il y a chez l'être humain plusieurs motricités. La *psychomotricité* est, elle, une motricité de découverte du monde. Elle s'exprime de manière spécifique chez chaque être humain, au point d'être considérée comme exprimant l'influence du psychisme sur la motricité. Elle est dépendante de la singularité du développement psychique de chaque personne. Elle a une part déterminante dans le développement de l'intelligence chez le jeune enfant, car elle favorise l'émergence d'une représentation spatio-temporelle de l'environnement, cela en autorisant les expériences d'exploration, dont les vécus sont intériorisés.

Mais j'aimerais souligner qu'il existe aussi une motricité de mouvement affectif – une *thymomotricité* – s'exprimant spontanément dans les élans affectifs. La *thymomotricité*

se révèle dès la naissance, bien que non épanouie dans toute sa gamme expressive. Et tout laisse à penser qu'elle est déjà à l'œuvre dans le giron – lors des mouvement de rencontre que fait l'enfant et que la mère perçoit comme très différents des mouvements qui sont seulement au service d'une motricité tendant à se dégager d'une position inconfortable.

Elle est un « se-mouvoir » qui émerge du thymos, de notre âme affective.

Cette thymomotricité est particulièrement émouvante dans les premiers instants de la vie, lorsque le nouveau-né se meut dans cette nouvelle géographie affective, hors du giron, lorsqu'il va à la recherche du téton. A cet instant, comment dissocier instinct et intuition, conscience de cela et inconscient ? Savons-nous de quoi il s'agit ? Dans quelle mesure c'est-il déjà développé dans le giron une connaissance de cette mère-là et de ce père-là ?

Quelle mémoire est-elle déjà se structurant aux diverses étapes du développement embryonnaire puis fœtal ? Existe-t-il une conscience de cela ? Si la singularité ultime de la conscience de l'humain est la conscience d'avoir conscience, le nourrisson a-t-il déjà les prémices d'une conscience de la conscience ? Quelle est la singularité de la conscience humaine comparée à celle du dauphin, du chimpanzé, de l'éléphant ?

Les manifestations phénoménales de l'affectivité humaine sont à la fois fascinantes et quelque peu déroutantes car elles lient avec bonheur le plus archaïque et le plus subtil.

A ce titre l'acte d'allaitement est particulièrement démonstratif. Il est en mesure de nous emporter vers des archaïques et des subtils qui appartiennent les uns à la phylogenèse, les autres à l'ontogenèse, ouvrant aussi à un espace-temps qui joue de la logique du *per* et du *trans*.

Comment démêler dans les comportements de tendresse maternelle et dans les gestes prévenants et pleins de délicatesse, ce qui relève de l'humain et ce qui relève de l'humain mammalien ? Les mammifères nous surprennent par l'attention à leur progéniture, et plus particulièrement les félins et les grands primates nous attendrissent par leur tendresse.

Savez-vous que de manière plus lointaine, dans le passé de l'arborescence évolutive, les dinosaures pré-mammaliens étaient en train d'inventer (pour nous ?) le tendre giron.

Quittant leurs côtes abdominales ils gagnaient en souplesse, pouvaient se coucher sur le flanc et présenter ainsi le moelleux de leur ventre comme lieu d'accueil pour leurs jeunes.

Ainsi l'invention du giron a précédé l'invention de la gestation. Le giron comme lieu d'accueil a vu le jour avant la matrice comme lieu de développement biologique.

Il n'est pas un mystère que dans l'espace transpersonnel entre mamelon et lèvres du nourrisson se joue une alchimie relationnelle de haute qualité éro-sensuelle. Ce qui attire mon attention est la consistance onctueuse du lait maternel qui joue le rôle de liant.

Nous nous trouvons dans cette intimité, en présence d'une mise en jeu des *facultés affectives de perception haptique* que Frans VELDMAN nomme *Persensus* et *Transensus*

Cela m'amène à évoquer le magistral changement de niveau exprimé par Frans VELDMAN.

Dans le monde rationnel les facultés de perception dans la distance (ou plutôt « au-delà de ») sont dissociées. La première (*Assensus*) nous permet de percevoir plus loin que le contact tactile, mais à partir de ce contact, tel de percevoir l'extrémité d'une baguette que nous tenons. La seconde (*circumsensus*) nous permet de percevoir au loin dans l'espace, sans contact nécessaire, tel le trapéziste entre deux trapèzes.

Or, dans le monde de l'affectivité, le sentiment d'amour transcende la réalité physique qui a force de loi dans le monde de la rationalité. Il n'y a plus de sens à dissocier la perception de l'état émotionnel (interne) de l'autre dans son contact (faculté de perception haptique tactile affective nommée *Persensus*) et la perception de l'état émotionnel de l'autre lorsqu'il est dans la distance (faculté de perception haptique spatiale affective nommée *Transensus*).

F. VELDMAN a fini par exprimer l'entrelacs tactile et spatial de ces deux facultés haptiques, par la notion globale de *Consensus haptonomicus*. En passant du rationnel à l'affectif, la distinction entre proximité (incluse dans le *Persensus*) et distance (incluse dans le *Transensus*) n'a plus de sens. On s'ouvre à une *supralocalité de perception affective*. C'est dire que l'être aimé, qu'il soit à notre contact ou loin, est vécu dans la même sensibilité, comme si l'un et l'autre étaient dans un même espace affectif. Comme si le vécu affectif de cosensualité et de cosentiment, n'avait plus rien à faire de la distance physique. La réalité de distance physique est abolie. Est vécue une spatialité émotionnelle de senti et sentiment, qui transcende l'espace et le temps.

J'ajouterai que le temps est ouvert, là (dans cet ici-et-maintenant) le vécu affectif se développe dans un sentiment d'intemporalité, parce que ce qui se vit dans cet espace-temps entre deux êtres chers, peut les nourrir pendant un temps de vie, voire toute leur vie. Il y a des événements de relation émotionnelle entre des êtres qui vont toujours rester là, vivants, tout le temps de vie. L'événement émouvant est engrammé en un souvenir vivant. J'aimerais dire plus : au-delà d'un souvenir vivant, il est un perçu-toujours-vivant.

Dans le cas de la tétée, de l'allaitement, le **perfusé** du mamelon entre les lèvres et le **transperçu** (perception déjà distanciée par l'onctuosité du lait) de la tendresse maternelle ne font qu'un.

L'onctuosité du lait prend le relais, en tant que medium, du liquide amniotique lorsque l'embryon « flottant entre deux eaux » percevait sa mère alentour.

Dans le monde de l'affectivité l'espace relationnel peut prendre consistance au-delà de la réalité de la consistance physique. Dans l'engagement affectif intense, la réalité physique de proximité et de distance qui les sépare et la consistance physique de l'air sont transcendées.

Tout se passe comme si, dans la distance, l'autre était déjà un proche, mais un *proche-à-venir*. Cela appartient à l'émotionnel affectif, ce qui nous émeut.

Quand on voit l'autre, là-bas, on le vit déjà comme s'il était là, on le sent. C'est ce sentiment très émouvant, tendre et joyeux, qui lie deux êtres aimants allant à la rencontre l'un de l'autre. Pensons à ces vécus existentiels de femmes qui voient leur compagnon revenir de la guerre. Pensons aux retrouvailles avec un être cher échappé d'une catastrophe, d'un fait de terrorisme. Pensons aux êtres s'aimant et qui se trouvent, se revoient, s'approchant l'un vers l'autre après un vécu existentiel où la vie était en danger. C'est cela dont il s'agit. C'est un vécu de transcendance où l'espace et le temps deviennent supralocaux. Cet événement restera vivant toute la vie. Chaque personne va vivre cela en sa corporalité animée, l'un l'autre se lient en une *corporalité-de-rencontre*. On ne peut plus dissocier les deux êtres dans l'espace-temps.

Les êtres accèdent alors à un sentiment d'appartenance à un « tissu affectif » lequel transcende les limites physiques du corps, et donne consistance et cohésion à l'espace transrelationnel aimant. C'est probablement cet au-delà de soi senti (sensoriel), et mieux encore vécu dans le sentiment (affectif), qui a donné naissance au concept intuitif de « chair du monde ».

Pour les phénoménologues – avec en premier lieu MERLEAU-PONTY –, la *chair du monde* opère comme un tissu conjonctif relationnel entre les humains, une potentialité globale, omniprésente dans l'étendue du monde, et qui prend son intensité localement dans la relation transpersonnelle de l'ici-et-maintenant. *Le monde, espace de vie émergé de la conscience humaine*, devient le lieu d'une virtualité charnue, ayant consistance et pouvant en tous lieux et temps devenir le substratum local d'une expérience expérientielle transpersonnelle. La *chair du monde* – pourtant sans matérialité attestable – devient tant

« élément du monde » qu' « élément de l'Être » – cela au sens vieilli du terme « élément », que l'on attribuait à la terre, à l'eau, au feu et à l'air.

« L'espace, le temps des choses ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation. »

Le sentiment de chair du monde ne peut que me renvoyer à l'expression de la vie dans la mythologie chrétienne. Alors que le Nouveau testament parle d'âme incarnée, l'Ancien testament parlait plus justement et de façon phénoménologique d'âme vivante. L'âme et la chair étaient indissociables.

Aussi, il n'est pas étonnant que derrière le concept de chair du monde des phénoménologues apparaisse en filigrane celui d'Âme du monde déjà évoqué par Aristote, souvent repris depuis par les philosophes et développé de nos jours de manière spécifique par les psychanalystes Jungiens. L'Âme du monde, un concept cher à Michel CAZENAVE.

« Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est, non pas un troupeau errant de sensations ou un système de jugements éphémères, mais un segment de la chair durable du monde, est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres visions que la mienne ; et le visible que je vois, dont je parle, même si ce n'est pas l'Hymette ou les platanes de Delphes, est le même numériquement que voyaient, dont parlaient Platon et Aristote »

Puisqu'il faut bien clore ce débat passionnant et pour rester au niveau phénoménologique auquel j'ai tenu à placer cet exposé, je terminerai par ceci.

Les lignes de force, les fluctuations d'intensité, les colorations affectives se dessinent dans une spatialisation et une « temporalisation », *dans ce lieu-là de l'expérience humaine empirique. Là se jouent les affects qui tissent le tissu affectif entre l'un et l'autre et en le monde.*

De fait, l'être humain est apte à développer un perçu qui se déploie selon un espace-temps continu. Ce continuum perceptif spatio-temporel inclus tout à la fois :

- la perception des corporalités animées, unies en « corporalité-animée-de-rencontre » ;
- la perception de la localité spatio-temporelle où se déploie l'événement relationnel ;
- avec éventuellement, une extension de la perception à l'ensemble de l'espace Terre (et monde) voire de l'univers.

Il s'agit d'un sentiment à la fois « profond » et « hyperbolique » d'appartenance à la Vie.

La *conscience humaine*, découvrant de manière réflexive la valeur aimante de l'humanité, s'est forgée une *Représentation* des valeurs éthiques et esthétiques du monde, et aussi de l'être humain comme étant intégré au monde, c'est-à-dire comme naissant et participant au monde qu'il a fait naître.

En parlant d'humanité, je ne veux pas parler de l'Humanité au sens de l'ensemble des humains, mais de la part d'*humanité-aimante* qui habite chaque humain et qui s'étend en un sentiment humain d'appartenir à une même communauté de sentiment – à une même âme communautaire. L'Âme vivante du monde.

Jean-Louis REVARDEL

BIBLIOGRAPHIE

- BETTELHEIM B., *Le cœur conscient*, Robert Laffont, 1960.
- CASSE M., *Du vide et de la création*, Odile Jacob, 1993.
- CAZENAVE M., *La science et l'âme du monde*, Albin Michel, 1996.
- GLEICK J., *La théorie du chaos, vers une nouvelle science*, Albin Michel, 1989.
- CASSE M., *Du vide et de la création*, Odile Jacob, 1993.
- LUPASCO S., *Du devenir logique et de l'affectivité*, t.1 : *Le dualisme antagoniste*, t. 2 : *Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- LUPASCO S., *L'univers psychique, la fin de la psychanalyse*, Denoël / Gonthier, 1979.
- MANDELBROT B., *Les objets fractals*, Flammarion, 1984.
- MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.
- MOREAU J., *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens*, Les Belles Lettres, 1939.
- NICOLESCU B., *La transdisciplinarité, manifeste*, Le Rocher, 1996.
- REVARDEL J.-L., *Constance et fantaisie du vivant*, Albin Michel, 1993.
- REVARDEL J.-L., *L'univers affectif, haptonomie et pensée moderne*, PUF, 2003.
- REVARDEL J.-L., *Comprendre l'haptonomie*, PUF, 2007.
- RICARD M. et TRINH XUAN THUAN, *L'infini dans la paume de la main. Du big bang à l'éveil*,

THOM R., *De quoi faut-il s'étonner ?* in Morphogenèse et imaginaire, (cahiers de recherche sur l'imaginaire), Lettres modernes, 1978.

THOM R., *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1983.

THOM R., *Saillance et prégnance*, in L'inconscient et la science, Dunod, 1991.

VELDMAN F., *L'haptonomie - Redécouvrir l'humain*, PUF, 8^e éd., 2001.

LE SAVOIR NON-CONSCIENT*

Lors des deux premières années de la seconde guerre mondiale – alors encore étudiant en médecine –, je fus confronté et même soumis à des expériences (actions) cruelles, atroces et sous tous rapports inhumaines, au sein d'un groupe de victimes, à prédominance juive, dont je réussis in extremis, à m'échapper.

Dans cette situation de danger de mort, je fus sans cesse impliqué par les comportements et les réactions émotionnelles de mes compagnons d'infortune. Dans ce cadre, et en fonction de mes moyens, j'essayai de leur prêter secours dans leur détresse.

Au cours de cette assistance, je dus faire face à des comportements très divergents : d'angoisses extrêmes ; des (ré-)actions agressives, des comportements de sidération et même psychopathologiques ; mais aussi des comportements de *présence active affective*. Ces derniers ont tout d'abord attiré mon attention mais aussi mon intérêt qui s'est intensifié au fur et à mesure.

Le plus important fut ma découverte de quelques personnes qui, face aux différentes situations gravement mortelles, ont fait preuve d'un *savoir-faire, sans aucune connaissance, sans préalable et sans la moindre expérience*.

En première instance j'ai cru qu'il s'agissait de réactions *instinctives* ou même *intuitives*, mais graduellement je me suis rendu compte qu'il s'agissait d'un « *savoir non-conscient* » *intérieur*, ce qui pour moi devint évident lors de dialogues que je pus occasionnellement avoir avec quelques compagnons d'infortune.

Mes expériences et observations de cette période eurent définitivement une influence déterminante sur ma vie professionnelle.

Depuis 1942, je n'ai eu de cesse d'intensifier et d'élargir le champ de mes recherches *axiologiques, phénoméno-empiriques* : observations, aperceptions, constations et conclusions, ce qui m'a mené à une prise de conscience sur l'importance de ce « *savoir non-conscient* », aussi bien pour *la vie humaine* que pour *la science de vie*, ce qui m'a poussé à analyser et à développer le *sens*, la *signification* et la *valeur* de ce « *savoir* ».

* Conférence présentée par Dominique Décant-Paoli.

Dans mon exposé qui n'est encore qu'un préambule, je vise à expliquer la signification de ce « *savoir non-conscient* » pour l'être humain, mais il faut le lier, pour comprendre, à la conscience perceptive du monde environnant, comment il peut être mis en œuvre dans certaines circonstances.

La perception de donnés (faits réels observable d'expérience) inhérente à ce *savoir* venant de l'entourage personnel peut aussi bien prendre un caractère périphérique — *subliminal* — que plus profond.

Dans ce dernier cas, les donnés arrivent au centre du *Moi-conscient* en qualité de sensations, impressions, empreintes ou engrammes, encodés selon leur importance et leur valeur existentielle dans les mémoires de courte, moyenne et longue durée.

On peut discerner des donnés qui n'impliquent pas une perception centralement-consciente.

Il existe de multiples perceptions qui ne deviennent pas des *aperceptions*, mais qui — néanmoins — ont une signification essentielle pour la perception de, et dans l'espace, pour le port de tenue de soi-même et la conduite de ses actes et actions.

Et même, la plupart des perceptions *préconscientes* ou *subconscientes* n'acquièrent généralement pas une qualité *centralement-consciente*, bien qu'elles jouent un rôle important pour les représentations existentielles dans les interactions humaines.

Nos représentations existentielles *corporelles*, toute la fonctionnalité de notre *corporéité*, dépendent essentiellement de ces perceptions subliminales, et heureusement !

Parce que si toutes les sensations et impressions existentielles avaient un caractère *aperceptif* (donc *conscient*), l'existence deviendrait invivable.

La perception non-consciente est donc liée à la *fonctionnalité biophysique de la corporéité* ; elle détermine à un haut degré notre représentation physique et notre faculté automatique d'être.

Mais ce n'est pas sur *cette perception non-consciente fonctionnelle-corporelle*, utile pour toute une série de comportements quotidiens automatiques, que je veux attirer l'attention.

Le *savoir non-conscient*, dont je veux parler ici, est d'un tout autre ordre, et d'une importance très spécifique pour la *conservation-de-soi*, surtout dans des circonstances

exceptionnelles, *périlleuses*.

Il ne s'agit pas d'une perception analogue à celle de l'organisation vitale biophysio-logique, mais d'une *disposition* – une *faculté innée* – très spécifique et particulière.

Il est question d'un *sens non-conscient*, d'une *sensibilité sensitive* et *subtile* pour *des états de malheur*, de catastrophe et *de situations cataclysmiques*, qui sont fortement liés au sens éthique et moral interne et au *for intérieur* de la personne.

Il est toujours étonnant et surprenant d'observer comment des humains peuvent disposer – surtout dans des circonstances extrêmes et atroces – de facultés insoupçonnées, *inconnues d'eux-mêmes*, pour réagir d'une façon adéquate et efficace dans ces circonstances périlleuses. Ils se révèlent capables de disposer d'une réceptivité perceptive inouïe, donc d'une exacerbation de leurs perceptions qui leur donne la possibilité de faire face à des situations extrêmement dangereuses, délétères.

Dans les circonstances perverses, atroces et cataclysmiques, d'actes de violence bruts, d'assassinats systématiques, il s'est avéré que de tels êtres humains se sont comportés en *véritables personnes*, qui ont pu survivre et même se tenir debout, grâce à une morale interne – *probité* – qui guidait leur conduite.

Ils semblaient pouvoir disposer d'un « *savoir* » inouï, qui ne pouvait pas être acquis par un processus cognitif d'apprentissage, mais qui semblait s'étayer sur un « *savoir* » *transmis phylogénétiquement dans les gènes de génération en génération*, acquis de défis et d'expériences de toute une histoire d'oppression, de terreur et de persécution, inhérents à l'histoire évolutive, *phylogénétique* et *ontogénétique* du devenir-humain, déterminant la survie.

Il s'agit en fait d'un *savoir non-conscient* (*qui n'est pas encore devenu conscient*), qui est *resté en friche*, ne pouvant devenir disponible que dès que les circonstances existentielles l'exigent : un *savoir* lié à une réceptivité perceptive *psychique*.

Au cours de ma vie et de par mes expériences, j'ai rencontré beaucoup de personnes qui ne pouvaient pas mettre en œuvre cette réceptivité ontique psychique.

Bien que tous les êtres humains possèdent *en germe* l'aptitude à cette réceptivité-perceptive, tous ne l'expriment pas et ne peuvent pas en disposer librement. Il apparaît en

revanche que les *personnes devenues de véritables personnalités éthico-morales*, – lorsqu’elles sont confrontées à des problèmes existentiels –, pouvaient si nécessaire disposer de cette faculté.

En ce cas, elles se révélaient, au péril de leur vie, dans ces circonstances cataclysmiques et extrêmes, dans leurs *actes et actions* de telle manière que leur Bon – le *Bon* inhérent à leur *personnalité* – se transmettait comme un *bienfait*, un *don* pour leurs *compagnons d’infortune*.

Bien que soumises elles-mêmes aux humiliations et aux cruautés les plus atroces, elles devenaient progressivement et de plus en plus – et c’est cela mon observation la plus frappante – des humains « meilleurs », nobles et dignes.

Le *savoir-non-conscient*, qui n’a rien à voir avec l’*inconscient* psychanalytique, trouve son origine dans l’évolution *bio-physiologique* de la vie ; toutes les confrontations avec les problèmes *existentiels* : la nécessité de survivre lors des développements existentiels de la vie sur terre – la phylogénèse et l’ontogénèse –, ont laissé des images d’expériences vitales existentielles de grand intérêt pour la *conservation de la vie* et pour frayer un chemin vers un épanouissement de la vie, menant à une optimisation de l’existence, telle qu’elle s’est finalement accomplie pour l’*être-humain* actuel.

Au cours de l’*évolution*, beaucoup d’expériences existentielles se sont, en tant que telles, intériorisées pour devenir disponibles lors des situations existentielles menaçantes pour la vie.

Phylogénétiquement et ontogénétiquement, elles sont *engrammées* instinctivement sous forme d’un *savoir ontique non-conscient*, qui, en première instance, ne représente pas une connaissance prête à intervenir, mais tout un savoir *prélogique, préliminaire à inspirer la cognition*.

Chez les animaux, et moins chez les humains, dès la présence vitale (après la naissance), ce « savoir » plus ou moins comparable est disponible sous forme d’« *instinct* », bien observable chez les *animaux nouveaux-nés*, par exemple : de façon encore non consciente mais « *instinctive* » : un *poulain* ou un *veau*, dès qu’il est né, *sait* se mettre debout tout de suite après la naissance sur ses quatre pattes et marcher dans l’espace en s’orientant vers sa mère, la suivant dans ses déplacements.

Ces conduites – « *démarches* » – *naturelles* témoignant d'un *savoir inné non-conscient*, se traduisent par des actions existentielles, dans le cadre de la survie, *phylogénétiquement* innées, sur la base de la *cognition dès la naissance*.

Bien que les humains puissent disposer de certains comportements « *instinctifs* », ils ne disposent pas instinctivement comme les animaux, de telles actions de survie directement après la naissance. Néanmoins, dès l'arrivée au monde, ils peuvent disposer de *conduites ontogénétiquement innées*, qui généralement ne sont pas, ou plus, connues par les parents et qui, par voie de conséquence, forment le plus souvent des obstacles à leur développement ; à la suite de quoi ces facultés naturelles de survie ne peuvent plus, ou pas, s'accomplir. *Les soins maternels postnataux*, qui dominant de nos jours, *répriment pour la plupart l'actualisation de ces facultés naturelles*, sont les plus répandus de nos jours.

Dans le cadre d'accompagnements haptonomiques pré, péri- et postnataux de parents et de leur enfant, j'ai démontré et prouvé d'une manière convaincante, que l'enfant arrive à disposer de son « *savoir non-conscient* » ontogénétiquement inné *dès son arrivée au monde*, en appelant à son intentionnalité vitale, et cela dès son délivrance du giron.

Grâce à cela, chez les humains, le *savoir-non-conscient* s'annonce, entre autre, par l'*intuition* et le développement sur cette base d'une *intellection* pratique adéquate, menant à des pensées et actions originelles.

Néanmoins, par mes recherches, j'ai découvert que le *savoir ontique non-conscient inné* chez les humains, peut dépasser *largement l'intuition* !

Dans le contexte de mon exposé, et pour une bonne compréhension, je pense qu'il est sensé de prêter attention aux différences entre « *instinct* » et « *intuition* ».

L'instinct se manifeste sous forme d'« élan » (pulsion), dans les cadres de l'*autoconservation* – la *survie* –, et d'une *actualisation-de-soi* existentielle, menant à un comportement adéquat et judicieux, primordialement *non-conscient*, fondé sur une stimulation *phylogénétique* intérieure, spontanée, pertinente, allant droit au but.

L'intuition, en revanche, représente un *discernement intelligent* immédiat, intérieur, témoignant d'une considération spontanée, qui n'est pas fondée sur un entendement et un raisonnement intellectuels, mais sur une sécurité – *certitude* – interne se révélant par une saisie persuasive du réel : la *vérité*.

D'une certaine façon, quand on interprète les notions d'*instinct* et d'*intuition* plus ou moins superficiellement, on pourrait croire qu'elles sont des représentations du « *savoir-non-*

conscient ». Bien qu'elles représentent certaines formes de « *connaissance* » *pré-* ou *subconscientes* et se révèlent comme des expressions d'expériences existentielles directes et immédiates, elles se distinguent principalement du *savoir-non-conscient* !

De toute évidence, le *savoir-non-conscient* se distingue fondamentalement de ces deux facultés, et bien qu'elles aient quelques éléments en commun avec lui. Ce concept dépasse largement les seules qualités existentielles et ontiques par son intérêt pour la *conservation-de-la-vie* et pour l'épanouissement de l'intelligence créative, dans les rencontres tactiles spécifiques de cet accompagnement *affectif* et *sécurisant*.

Si, en première instance, ce *savoir-non-conscient* inné phylo- et ontogénétiquement a servi de support, de caution aux réactions allant dans le sens de la *conservation-de-soi* dans les situations de danger de mort, au fur et à mesure de l'évolution il s'est développé et se développe encore, en tant que source épistémologique, (acquisition de connaissance et de compréhension : sagacité) concernant les expériences vitales et ontiques bien intégrées au fond de l'être. Il s'agit de donnés vitalement conscients.

Il s'agit de donnés vitalement importants qui, néanmoins, ne sont pas facilement et simplement accessibles, mais j'ai découvert que la disposition de ces donnés ontiques peuvent le devenir dans certaines circonstances.

Ainsi pour en finir, je ne peux pas m'abstenir de vous informer de mes constats et expliquer comment il est possible d'entrer *au fond du savoir-non-conscient inné*, en ajoutant la faculté latine classique du *cogitare* (la cogitation) – penser, se représenter par l'*intelligence* et l'*intellect*, songer, considérer –, et sur cette base particulièrement sur l'*excogitare* (l'*excogitation*), c'est-à-dire trouver à l'aide de la *réflexion*, *imaginer*, *inventer* et *plus spécialement*, *contempler* – considérer de manière intensive, très attentive. Réfléchir profondément à la rencontre d'une intuition *anticipative* pour des impulsions du savoir-non-conscient, et ses effets *rétrocipatifs* sur la pensée, qui s'annoncent intuitivement dans une participation profonde du *souffle-de-vie*, (on peut apprendre à écouter et à disposer de ses donnés).

C'est de là que résulte le :

« *Contemplare alias tradere* ».

Contemplare (contemplation) – ce qui signifie : repenser, penser et réfléchir profondément et mûrement – et ensuite, révéler, transmettre les constatations et conclusions inhérentes aux expériences et vécus qui en découlent.

Mais je pourrais encore vous révéler beaucoup de données – d’expériences de réalité spontanées humaines –, mais en faisant cela, je dépasserai largement le temps imparti à cet exposé.

J’espère, néanmoins, que mon exposé suscitera votre intérêt et je vous remercie de votre attention.

(En l'absence de Frans Veldman, lecture de son exposé par le Dr Dominique Décant-Paoli, pédopsychiatre, présidente du CIRDH, et haptopsychothérapeute, qui a résumé cet article.)

Pour conclure, je voudrais résumer cet exposé en rappelant que le concept original de "savoir-non-conscient" haptonomique, tel que le décrit Frans Veldman, est au carrefour :

d'une part du plus insu et du plus archaïque de ce qui est disponible en cas de danger extrême pour l'être humain, grâce aux données onto-physiologiquement inscrits au cours de l'évolution de l'être humain et,

d'autre part, de la capacité la plus riche et la plus élaborée de la faculté de "contemplation", grâce à laquelle un être ayant développé ses facultés thymiques peut, se reliant à son "souffle de vie", donner naissance à une pensée créative originale ainsi fondée sur de "l'originel".

Ainsi en est-il encore de l'oeuvre de sa vie pour lui, qui avait constaté que certaines facultés particulièrement aiguisées et développées chez lui pendant la période de guerre, avaient disparu, la paix revenue. Il n'a eu de cesse depuis lors d'expérimenter et de théoriser à partir de ses vécus, pour en constituer un corpus scientifique cohérent et transmissible, amplement fondé sur la contemplation issue de ces données onto- et physiologiques vécus dans des circonstances exceptionnelles, et anticipant d'un demi-siècle les découvertes les plus récentes des neurosciences.

Frans VELDMAN

Chercheur en Science de Vie.
Fondateur de l’Haptonomie,
la Science de l’Affectivité

LA MÉTAPHORE DU TISSAGE COMME ILLUSTRATION DES RELATIONS ENTRE CONSCIENT ET INCONSCIENT

Le champ de cette intervention se situera dans les domaines de l'anthropologie symbolique, de la phénoménologie (existentielle et imaginale) et de l'ontogenèse et de l'anthropoformation. L'approche anthropologique et l'étude des religions, de façon assez redondante, développent leurs concepts selon la même bipartition originelle : la création, l'évolution, l'humain renvoient, d'une manière ou d'une autre à un rapport dialectique entre le Ciel et la Terre, l'initial et le final, l'informel et le formel, le caché et l'apparent. Ces relations, en des registres différenciés et nuancés en fonction de chaque spécificité humaine ou religieuse, illustrent à leur façon le concept de « niveaux de réalité » avancé par B. Nicolescu (1996) dans l'épistémologie transdisciplinaire de la même façon qu'elles peuvent évoquer la différenciation que la psychologie propose entre « conscient » et « inconscient ». La métaphore du tissage nous permettra d'illustrer ce rapport.

La complexité²⁴ inhérente au tissage du réel met en effet en tension ces pôles contraires comme elle affirme leur possible relation. La pensée complexe, qui s'y associe, s'entend comme un processus de tissage des différentes réalités diurnes et nocturnes (G. Durand, 1969) qui nous constituent. Ce processus psychique paradoxal entre production et destruction²⁵, mémorisation et oubli, articulation et séparation, harmonisation et conflit pose la fonctionnalité vitale en termes d'antagonisme (S. Lupasco, 1987) ou de contradiction.

Le paradigme du tissage, entre philosophie et anthropologie, postule, dans un premier temps, du cardage et du filage méthodologique de deux fils, de chaîne et de trame. Le premier, comme fils de chaîne, d'essence inconsciente, se révèle par la mise en forme d'une « histoire de vie imaginale » propre à l'inconscient onirique. Le second, comme fils de trame, demande la constitution d'un récit de vie (ou de formation) illustratif de l'histoire de vie existentielle. La mise en tension et le croisement temporel des deux récits, du registre du tissage proprement dit, ressort des relations entre « *muthos* » (récit muet) / mythe / inconscient et « *logos* » (récit parlé) / parole / conscient. La totalité du développement, comme interaction complexe entre cardage, filage, nouage et nœud confirme de l'importance de la méthodologie du tissage dans les questions concernant les relations conscient-

²⁴ Complexité : « *complecti* », « contenir », dans le sens de réunir plusieurs éléments différents « tissés ensemble » / E. Morin

²⁵ Voir le mythe de Pénélope.

inconscient (P. Paul, 2003). Elle ouvre à l'interaction, à l'articulation et à l'intégration des deux types d'intelligences (analogique et analytique) liées à deux constructions langagières différenciées par les récits eux-mêmes, dualité représentative de la distinction et de la relation entre deux identités distinctes, de leur mise en tension oppositionnelle et de leur possible unification.

Nous tenterons, dans cette intervention, de préciser ces différents points qui ont, en leur temps, été l'objet de notre recherche de Doctorat, contribution faisant écho aujourd'hui à la sollicitation du CIRET et à sa proposition de clarification du regard transdisciplinaire sur la conscience et l'inconscient. Nous développerons notre intervention en quatre temps. Une interprétation anthropologique du tissage va initialiser notre étude qui se poursuivra par quelques précisions sur la pensée complexe. Nous proposerons à la suite une réflexion concernant les relations qui se jouent dans l'interaction entre conscient et inconscient dans le cadre plus spécifique des histoires de vie, que nous situerons entre *logos* et *muthos*. Nous illustrerons enfin dans une dernière partie notre discours en approfondissant la question des histoires de vie puis de l'art et des rêves dans leur relation au conscient et à l'inconscient.

L'approche anthropologique et « la création en deux »

Il s'agit, en cette première partie, de poser, métaphoriquement, la dualité représentée par le fil de chaîne et le fil de trame dans le tissage. Comme premier regard, reportons nous sur l'écriture biblique. Le fait que les deux premiers mots du livre de la Genèse commencent par un *beth*²⁶ n'est évidemment pas le fruit du hasard. Ce récit pose l'impulsion créatrice de l'univers et de l'homme sur le pouvoir de la lettre *beth*, le « b », comme dans notre alphabet, valant deux. La dualité apparaît donc inhérente à l'acte créateur, l'homme, créé à l'image et ressemblance de Dieu affirmant à son tour le même processus selon le sexe, mâle et femelle. Tout commencement cependant, en tant que jaillissement d'une dualité oppositionnelle, postule d'une finalité, d'une téléologie consistant à retrouver le lien, l'unité potentielle qui a présidé à cette élaboration : du Deux naît le Trois comme aptitude à rendre reconnaissable et identifiable le Un. C'est à ce mystère que l'on est confronté dans le christianisme avec la double nature du Christ né de Marie²⁷ et de l'Ange Gabriel²⁸. C'est aussi dans la Chine antique l'interpénétration permanente en l'homme, enfant du Ciel et de la Terre, du *yin* et du

²⁶ *Bereschit bara elohim*, « au commencement crée Dieu ».

²⁷ *Myriam*, l'« amante de la lumière », représente la vie existentielle purifiée, apte à recevoir l'esprit

²⁸ *Gabor Ael*, la « Puissance de Dieu », est l'Ange messenger de l'humanité à entendre comme activité rectificatrice et libératoire.

yang, du sombre et du lumineux, processus interactif tendant en direction de son accomplissement insaisissable, le *Dao*. Ce processus de mise en relation opère selon une double dialectique *nei/wai*, caché/apparent, et *biao/li*, (extériorisation/intériorisation), illustrée par le jeu de deux systèmes énergétiques différenciés. *Nei/wai*, le caché, le lumineux réfère au Ciel antérieur, c'est à dire à ce qui est préalable à la fécondation mais qui se retrouve dans l'efficience du système énergétique dit des « Vaisseaux merveilleux » (*Qi Mo*), équivalant à l'Arbre de Vie judaïque²⁹. Ce système agit au cours de l'embryogenèse puis tout au long de la vie, mais de façon cachée, en référence à une fonction non-duelle. L'apparent renvoie au Ciel postérieur, celui du monde de l'existence et du corps physique, relié au système des douze méridiens (*Jing*), pour leur part soumis à la dialectique *biao/li* et à la dualité, ce côté ombre équivalant à l'Arbre de la Connaissance des Hébreux. Eaux d'en Haut et Eaux d'en Bas, Arbre de Vie et de la Connaissance, Ciel Antérieur et Postérieur interrogent, à leur façon, le « qui » et le « quoi », le Sujet véritable et l'Objet, l'essence et l'existence. A leur suite, un autre couple, propre aux fondements de la Médecine chinoise, questionne l'interaction entre divination et diagnostic. La reconnaissance d'une essence invisible, d'un côté « lumière », yang chez l'humain, comme puissance de vie, stipule d'un usage pratique de la divination³⁰ (étymologie : *dei*, « briller »). Cette façon de procéder montre en tout cas l'importance de la subjectivité dans l'interprétation de l'oracle et de la maladie. Cet aspect ne contredit pas la valorisation, inversement, de l'observation des signes cliniques, cet aspect plus existentiel affirmant à son tour l'importance attribuée au concret, aux preuves manifestes et à l'objectivité dont témoigne l'approche diagnostique³¹. Cette dernière approche se trouve prépondérante, nous le savons, dans le système médical occidental actuel. Dans un cas, le premier, la pensée analogique³² est mise en acte qui suggère de « mettre en relation pour rassembler le très haut ». Dans le second cas, la pensée analytique³³ est de mise, l'étymologie du mot « analyse » proposant de « dissocier le très haut ».

Séparer pour relier, en anthropologie, définit l'activité même du tissage. Dans la tradition de l'Islam les deux ensouples supérieure et inférieure du métier à tisser portent respectivement le nom de « ciel » et de « terre ». Par cette séparation même le travail du tissage est un travail de création, d'enfantement, chaque tissu traduisant, en langage imagé,

²⁹ Voir P. Paul ; P. Deporte, 1996.

³⁰ Comme c'est le cas dans la prise des pouls chinois en acupuncture par exemple. A noter aussi l'importance du *Yi Jing* dans la Médecine traditionnelle chinoise.

³¹ L'étymologie de « diagnostic », *gnosis*, signifie « connaissance », dans le sens d'une aptitude à discerner.

³² Etymologie : « *ana* », « le très haut », et « *logie* », « *leg* », « cueillir », « rassembler ».

³³ « *lyse* », « *luere* », « dégager », « dissoudre », « dissocier ».

une maïeutique révélant « l'anatomie mystérieuse de l'homme »³⁴. Fuseau, quenouille deviennent ici des instruments du destin à l'image des Moires qui filent les fils de notre devenir. De même *Mingmen*, dans la tradition chinoise, « la porte de la destinée », nœud de la ligature entre ciel et terre et centre du corps devient tout à la fois clé de la manifestation physique et lien. Ce point correspond donc au possible contact entre les puissances informelles, non-duelles du Ciel antérieur et celles, formelles, duelles et sexuées du Ciel postérieur. L'esprit, le continu, le yang, le lumineux, comme face cachée, céleste serait dès lors analogue au fil de chaîne dans le tissage. L'existence, duelle, comme « bien et mal », discontinu et alternatif, yin, ténébreux renverrait pour sa part au fil de trame. S'affirme à la suite un double dualisme précisé par la culture chinoise et que va révéler la navette³⁵. La première bipartition sépare, tout d'abord, lumière et ténèbres selon l'ésotérique et l'exotérique, chaîne et trame (*nei/wai*). Puis, en un second temps, au sein même du « *wai* », de la corporalité physique, une seconde différenciation apparaît, liée au tissage et au mouvement alternatif de la navette. Elle déroule, en croisant les fils, le tissage. Celui-ci manifeste le processus d'extériorisation et intériorisation (*biao/li*) entre régimes « diurne » et « nocturne », jours et nuits, conscient et inconscient. C'est par double ce jeu miroir que se constitue la conscience, le « *yi* », considérée comme pensée juste, intention reliée mise dans la parole que l'on prononce. Le « *yi* » en effet, qui en premier lieu s'appréhende comme mémoire et intégration de diverses « entités psychiques » existentielles telles que les pulsions, l'imagination ou l'intelligence, présente aussi une aptitude potentielle à unir le Ciel et la Terre, l'inconscient numineux au conscient existentiel.

La pensée complexe comme nouvelle épistémologie des liens

La métaphore du tissage, telle que décrite par Platon en plusieurs de ses ouvrages³⁶, peut, dès lors, aussi nous aider à développer une réflexion sur la pensée complexe³⁷. Il faut, de plus, savoir que l'art du cardage et du filage, qui précèdent l'art du tissage, ressortent d'une activité discriminative liée à l'art de la séparation dans la mesure où il s'agit bien, avec le cardage, de séparer les poils animaux entremêlés pour les nettoyer, en faire des brins ténus, l'art du filage consistant ensuite à tordre cette multiplicité afin d'offrir un fil. L'art du tissage, inversement, consiste à réunir des fils préalablement séparés afin de créer des liens, des

³⁴ Dict. des symboles, 1989, p 950.

³⁵ C'est à dire le processus vital.

³⁶ « Le Politique » en particulier, mais aussi « La République » ou le « Cratyle » par exemple, (voir sur ce sujet P. Paul, 2003, pp 185-196).

³⁷ Pour rappel, « *complexus* » : « tissé ensemble ».

nœuds aptes à révéler le projet du tissage, projet à considérer comme manifestation de la volonté d'un esprit sous forme culturelle et subjective tout à la fois, manifestation exprimant les forces constitutives mais invisibles d'une personne. L'art d'entrelacer offre donc quelque chose de plus que la simple activité d'objectivation du cardage et du filage puisqu'il s'agit de laisser voir, par la neutralisation de deux activités contraires et dans l'organisation même des relations, un autre « ordre » jusqu'alors insaisissable, témoignant du « pro-jet » d'un sujet, d'une réalité « autre » et qui n'est pas montrée mais seulement pas ses interactions : le tout, ici, devient plus que la somme des parties. Il s'agit bien, dès lors, de séparer-relier par le vécu des objets, des situations, des concepts de nature opposée, différente, contradictoire. La pensée complexe, d'une certaine façon, articulerait donc les relations de l'Autre et du Même, le fil des événements impliquant toujours l'Autre reflétant l'avènement du Même. Élément notable également, en mathématiques un nombre complexe présente une partie réelle, mesurable, quantifiable et une partie imaginaire, non cernée, incertaine et imprévisible. La pensée complexe renvoie ici à un ensemble perçu globalement, c'est à dire à une Gestaltthéorie³⁸, à une théorie de la Forme. Selon ce point de vue, les propriétés d'un être vivant ne résultent pas de la seule addition de son organisation biologique, psychologique et sociale mais également de l'ensemble des relations entre ces éléments et à la mise en relation contradictoire entre identification et identité, ce processus s'apparentant, comme recherche de « con-formité », à une « anthropoformation ». Nous avons saisi que la métaphore du tissage réfère à notre activité intellectuelle et qu'il est des façons de penser le monde associées à des catégories épistémologiques différentes supportées par des logiques divergentes. La pensée complexe, comme tissage entre deux réalités différenciées, objective et subjective, a pour fonction d'articuler les liens propres à cette opposition. La pensée en effet, qui affirme l'importance de la dissociation pour évaluer ou analyser, et la complexité, qui suggère que les différences peuvent s'unifier, manifestent deux registres stipulant des mouvements inverses qui peuvent paradoxalement se renforcer. Au sens large, la pensée complexe devient alors, en sa définition même, l'aptitude à évaluer, à peser des éléments de nature contraire –voire contradictoire- tout en postulant leur possible réunion.

Nous avons préalablement souligné les différences entre analogie et analyse. J-M. Ferry (2004), dans son ouvrage « Les grammaires de l'intelligence », développe différents types de constructions psychiques proches de nos préoccupations. Chacune évoque une « grammaire » structurant l'intelligence selon des codes spécifiques. A l'une des extrémités,

³⁸ Si l'on se réfère au Petit Robert

la « grammaire évocationnelle », comme intelligence primitive, vitale, associative, analogique, esthétique, correspond au langage de l'inconscient et des rêves. Devenue hermétique en raison de la perte partielle que nous avons à l'essence même de notre inscription corporelle dans le monde naturel, elle a dorénavant besoin d'interprétation et d'interprètes pour la rendre intelligible. Bien qu'elle n'appartienne plus au domaine public, sauf peut-être dans le contenu symbolique de certains films ou publicités, elle persiste à nourrir la vie intime puisque manifestant la langue des pulsions vitales et de l'inconscient onirique. A l'autre extrémité, la « grammaire de la différenciation modale », propre à l'intelligence critique, se fonde dans la thématization en touchant, comme aptitude discursive, la différenciation oppositionnelle des énoncés problématiques. La différenciation, comme noyau de l'identité psychique personnelle et du langage public s'oppose donc d'une certaine façon à la compétence vitale du sujet, plus proche de l'instinct et de la mise en relation au monde. Cette classification n'est pas sans évoquer les travaux de Foucault (1966). Pour lui, en effet, le 17^e siècle opère la rupture épistémologique définitive entre le savoir reposant sur la similitude du Même et celui construit sur la différence de l'Autre. Il différencie pour cela la pensée holiste, qui a prévalu jusqu'au 16^e siècle, de la pensée dualiste et analytique, dominante depuis lors. Il semble donc qu'il y ait, comme dans l'approche anthropologique, deux dynamismes particuliers qui structurent le socle de l'intelligence humaine comme « nature » et comme « culture ». D'un côté, la dimension « nature » en tant qu'expression inconsciente, silencieuse, intime des forces de vie s'associe à une certaine façon de communier avec le monde par analogies, métaphores, symboles dynamisant « le Même » ou le « tout » (*holos*). D'autre part, la dimension « culture », en favorisant l'opposition, c'est à dire « l'Autre » ou l'altérité par raisonnements discursifs, discours et mots servant l'analyse, valorise la différenciation, l'individualisation séparative.

La pensée complexe, au final, ressort bien de la relation contradictoire mais nécessaire entre ces différents codes de l'intelligence qu'il s'agit tout à la fois de différencier et de relier. Et, comme interface située entre et au-delà des rapports structurant les interactions entre conscient et inconscient, elle participe du « voile », de la rupture ou de la relation entre su et insu, conscient et inconscient, formel et informel, apparent et caché, profane et sacré.

L'histoire de vie entre « muthos » et « logos »

La pensée complexe concerne dès lors l'entrelacs de la construction de tous les « tissus » psychologiques, sociaux ou spirituels en explicitant la vie dans sa globalité. Mais tout processus vital et cognitif s'inscrit dans la temporalité au-travers d'une histoire associée à un devenir. L'étymologie du mot « histoire » n'est pas sans intérêt. Le mot, de la famille I.E. « *weid* » qui signifie « voir », a donné « *idein* » (« voir » et « avoir vu »), « *idea* » (« aspect », « forme distinctive ») et, chez Platon, « *eidos* », « forme idéale concevable par la pensée », d'où « *eidôlon* » (« image »).

La narration qu'un individu fait des événements de sa vie se nomme « récit de vie ». Une histoire ou un récit de vie n'est pas seulement un outil méthodologique en sciences humaines. Discourir sur sa vie s'inscrit dans la genèse de toute énonciation de soi pour soi-même ou pour les autres, de toute ontogenèse et de toute anthropoformation en tout cas dans la mesure où parler de soi est à la base du processus cognitif permettant de mieux se connaître ou de se faire connaître. L'histoire de vie s'inscrit dans une approche vitale et sociale qui pourrait alors se définir comme ce que l'on voit ou ce qui se montre à voir, susceptible de donner des informations pertinentes afin de mieux appréhender le monde des idées, de mieux discerner la forme, l'image de l'être qui tisse ses liens et qui se construit de ses rapports au temps. De façon courante, la vie énonce l'ensemble des événements significatifs qui se déroulent entre la naissance et la mort d'un individu, à quoi peuvent s'additionner des événements ayant lieu avant la naissance (vie embryonnaire, transmission intergénérationnelle familiale...). Le récit de vie, pour sa part, réfère à la narration qu'un individu fait des événements de sa vie (par oral, écrit...), mais, comme pour tout récit, en procédant par sélections, réorganisations, restructurations successives qui, loin d'apparaître comme faiblesses, doivent interroger et se considérer comme indicatrices d'un processus de transformation tout au long de la vie. La mémoire engagée dans le récit, en effet, n'est pas à analyser objectivement ainsi que le souhaiterait une démarche scientifique classique. Car les faits vécus sont assujettis à un processus dynamique en réorganisation permanente, capable d'oublis et d'intégrations, en tout cas de transformations, de reproductions modifiées et de restructurations³⁹ et faisant de ces interventions même des indicateurs de la transformation qui s'opère tout au long de la vie des sujets.

Ricoeur (1983) avance le couple « *mimêsis-muthos* » comme opérant sur le dynamisme de toute analyse. Si la *mimêsis* se comprend comme re-présentation, imitation (le dire du récit), il est une mise en intrigue des faits (ou, plus précisément, de leur agencement)

³⁹ impliquant d'ailleurs le sommeil (Nature, vol 427, pp. 352-355 et pp 304-305, 22 janvier 2004).

qui ressort du *muthos* et qui fait que c'est l'intrigue, bien plus encore que la représentation de l'action, qui devrait interpeller⁴⁰. L'action devient le corrélat de l'activité mimétique régie par un certain agencement des faits qu'il importe d'énoncer. Mais plus encore, c'est leur « mise en intrigue », leur « *muthos* », leur « mythologie » qui doit nous interpeller. Car elle offre à découvrir, par un autre type de langage du registre de l'inconscient, ce qui appartient à l'intention cachée d'un sujet qui se cherche. En effet, « *muthein* » signifie bien « parler » mais également « muet », silencieux. La parole mythique, comme parole muette, réfère donc bien à une énonciation, mais intérieure et le plus souvent silencieuse quoi que porteuse d'un pouvoir organisateur, d'un contenu légendaire c'est à dire d'un archétype porté par l'inconscient. Ce mythe inconscient aspire à devenir conscient, précisément, par le récit de soi ou les récits de rêves, par la vérité, le mensonge ou les diverses interprétations. La parole, devenue double, crée ainsi un lien entre l'écoulement temporel des faits objectifs, leur interprétation phénoménologique subjective et le silence clair-obscur de la présence intérieure, ce processus tendant à rendre au final perceptible et imaginable la forme implicite qui structure le sujet. Ce qui importe ne ressort plus alors de la seule objectivité des faits ni même de la subjectivité du sens liée à une quelconque interprétation, susceptible d'évoluer dans le temps et selon les circonstances, mais de l'articulation des deux faces de la réalité humaine qui se révèlent ainsi l'une par l'autre.

La relation à la vie, par la narration, présuppose donc d'une sélection de ce que l'on a mémorisé ou oublié, de ce que l'on veut montrer ou évacuer. Le récit, reposant sur un choix, devient icône visible ou opérateur d'absence. L'histoire offre alors à reconnaître dans ce que l'on voit ce qui se privilégie ou ce qui s'efface des événements. Ce qui s'efface disparaît ou se refoule. Mais l'histoire, en sa vocation propre la plus intime, comme Image⁴¹, aspire aussi à révéler la forme la plus juste vectorisée par la pensée. Cet « *eidos* », comme repère d'identité potentielle et comme idéalité, dirige vers l'invisible par le visible, vers le non-dit par le dit, même mensonger. Il révèle, en tout cas, l'une des facettes d'une identité insaisissable en soi, s'appréhendant par la médiation de multiples facettes se manifestant comme autant de qualités qui, de la sorte, la dévoilent ou, paradoxalement, par le déni mensonger qui semble la voiler mais qui la montre cependant par une image inversée se plaisant à montrer un devenir non encore réalisé. Il n'importe plus, alors, de rechercher dans le récit la véracité ou le mensonge puisque ce qui interpelle se trouve à leur horizon, comme forme implicite suggérant ce qui n'est pas montré. Autrement dit, toute approche en histoires

⁴⁰ Dans la mesure où c'est bien elle qui opère, de façon sous-jacente, à la re-présentation des faits.

⁴¹ C'est à dire comme « *Imago Dei* ».

de vie devrait interroger autant sur la parole énoncée orientée par les sélections, les reconfigurations (le récit en tant que « *logos* ») que sur les silences, les non-dits, le caché (le récit considéré comme « *muthos* »), ce qui postule d'une dialectique formelle/informelle, su/insu, rationalité/imagination, conscient/inconscient, qu'il conviendrait d'approfondir.

L'humain comme articulation et tissage entre deux natures

Cette percée ouvre à l'espace des expériences en orientant dans la direction d'un horizon illimité à effet anthropoformateur que nous allons cependant limiter à quelques exemples tirés de la méthodologie des histoires de vie, de l'expression artistique et du monde onirique.

4 – 1 : les histoires de vie comme rapport entre objectivité et subjectivité:

L'objectif des histoires de vie est une élucidation du statut de l'homme en situation dans le monde. Il articule à la lecture des faits et des événements celle de leur ressenti interprétatif, différent selon les personnes ou selon le sens qu'on leur donne au fur et à mesure du déroulement temporel. Dans le cadre de l'histoire de la personne la méthodologie des histoires de vie nous offre une forme, le plus souvent orale, qui renvoie à la narration d'un vécu supposé. Elle est une enquête et une construction de ce que l'on considère comme signifiant de sa vie et que l'on souhaite avancer. L'histoire de vie offre donc à reconnaître dans ce que l'on dit ce que l'on voit ou ce que l'on veut donner à montrer à un instant particulier de soi. Elle énonce ce l'on veut avancer ou arranger et ce que l'on souhaite pouvoir cacher. Elle efface donc, semble-t-il, ce qui semblerait témoigner de l'inconscient. Ce dire, qui constitue ou destitue une pensée en signifiant l'être ou sa parodie, emprunte au discours différencié ce qu'il veut bien montrer à voir. Cette approche est souvent critiquée dans la mesure où, précisément, le déni apparent de l'inconscient dans la méthodologie des histoires de vie rend cet outil peu crédible. Contrairement à cette analyse, nous venons d'avancer que le récit configuré peut paradoxalement devenir icône visible de l'inconscient et révélateur d'absence. La reconfiguration, indépendamment de sa supposée véracité existentielle, manifeste en effet de façon informelle et cachée une autre face de l'humain référant à une autre logique, à d'autres temporalités, à une réalité pour le moins différente mais que l'on peut appréhender en établissant le lien entre la réalité apparente et la forme sous-jacente du sujet qui se cherche. Le récit offre alors à découvrir, pour peu que l'on s'y arrête, le Même par l'Autre, la similitude n'étant pas dans le récit mais à l'horizon de la rencontre entre deux natures, subjective et objective, suggérant par ce qui est montré ce qui

est caché et qui aspire à son propre dévoilement. Nous rejoignons en ces propos l'approche phénoménologique de M. Foucault (1966) pour qui l'histoire est à considérer comme le lieu même de la reconstruction et celle de Merleau-Ponty (1945) qui considère l'avenir du côté de la source du fleuve bien plus que du côté de l'océan. Car le temps qui se retourne du côté de l'origine lie de façon plus étroite le sensible et l'intelligible. C'est donc d'un processus de formation/transformation permanente dont les récits de vie témoignent. Chaque histoire devient opportunité de fixation, à un instant particulier, d'un mouvement contradictoire tendu vers l'horizon secret, informel et à jamais voilé du Sujet véritable qui, inconsciemment, oriente et se signifie par l'organisation interne même de ses manifestations.

Plus concrètement, il s'agira, dans l'impression de l'auditeur de ressentir, subjectivement, les émotions, les silences du narrateur en mettant en lumière ce qui n'est pas verbalisé, en ressentant ce qui se cache sous l'apparence du discours ou des rêveries, en mettant en lumière un décalage entre les faits objectifs et leur énonciation subjective. Il peut s'agir, également, de tisser des liens temporels entre des recherches à visée objective reliées à un « terrain » et un « journal de bord » ou une autobiographie à orientation subjective de façon à mieux appréhender la similitude entre ce qui se cherche et celui qui se cherche. Dans tous les cas, et au-delà de ces quelques propositions, non-exhaustives, ce qui importe est la construction de fils pouvant se croiser, les uns orientés vers l'objet, les autres en direction du sujet, afin d'en permettre le tissage. Par delà ses défaillances, la reconfiguration analysée de l'histoire de vie, en intégrant l'inconscient, donne donc à l'herméneutique sa validité en permettant de réorganiser des expériences personnelles afin de lire les signes donnant sens. Ce ne sont plus alors seulement les événements en soi, leur configuration, mais aussi la manière de les vivre et de les interpréter qui devient significative. Cette manière signe donc la potentialité organisatrice à l'œuvre dans celui qui se raconte et que l'événement raconté dévoile lentement. Il est ainsi un lien entre ce qui fait l'événement, ce qui lui donne sens, celui qui œuvre et celui qui met en œuvre. Le verdict d'illusion biographique classiquement avancé par la posture scientifique peut ainsi se résoudre à la condition de comprendre que la pensée, en reconfiguration permanente, articule par les jeux du conscient et de l'inconscient différentes logiques et diverses temporalités qu'il convient de relier. Rendre possible l'interaction de l'objectivité et de la subjectivité, de la pensée logique et de la pensée mythique, loin de suggérer la prise de risque ou l'illusion, réfère donc au processus même qui s'engage dans la compréhension et l'intelligibilité. La différenciation entre le formel et l'informel pose seulement dans ses conséquences deux temporalités distinctes de la

formation, biologique et mythique ou diachronique et synchronique qu'il importe d'apprécier et de corrélérer.

4-2 : l'expression artistique comme relation entre visible et invisible

Si l'interprétation de faits vitaux renvoie, plus précisément, aux histoires de vie par la dimension discursive et discriminante dominante du logos, les approches sensibles proposées par l'artiste et le poète découlent plutôt de la grammaire évocationnelle développée par J-M. Ferry dans la mesure où cette dernière ressort de la démarche associative et esthétique enracinée dans l'intelligence primitive. Dans l'art en effet la puissance de l'œuvre est d'abord liée à l'aptitude de l'artiste à rendre manifestes les puissances de l'inconscient vital. En effet l'art, par son étymologie même (« are », « ajuster », « adapter »), développe son champ sémantique entre articuler, harmoniser et ritualiser. En chacune de ces actions il convient de mettre en rapport deux parties témoignant, sur le fond, d'une relation de l'homme à son environnement naturel ou d'un rapport au sacré. Dans tous les cas l'une des parties, du registre du sensible par le sensoriel et le cognitif, oriente, grâce à l'esthétique de l'œuvre et à sa forme même, en direction d'une autre partie, plus subtile mais qui, par cet intermédiaire, transparaît. L'œuvre artistique est équivalente à un rêve : elle témoigne d'une intention et de la forme, adéquate ou inadéquate, qui la manifeste. Pour Platon, le Beau, qui pourrait faire écho à l'expression artistique, apparaît comme la splendeur métaphysique de l'Idée. Le sentiment artistique de la beauté réfère ainsi à une dimension située au-delà de la seule expérience sensible, les choses étant, certes, perçues mais n'étant belles que par la présence de l'idée du Beau. L'expérience de l'art n'est donc pas purement sensible mais avant tout sans doute intellectuelle, esthétique et bio-cognitive. L'œuvre artistique, dans son essence même, assume une fonction d'élévation, d'abstraction, d'orientation qui dirige vers le monde des Idées. Elle offre, par sensation et émotion interposées, l'opportunité d'une expérimentation de la relation constitutive du rapport entre obscurité de la Caverne et l'illumination liée à sa sortie. Il est donc une forte analogie entre la création artistique et l'art du tissage puisqu'il s'agit, dans les deux cas, d'une maïeutique laissant transparaître le caché, l'informel, l'imperceptible grâce à la puissance de liaison entre deux dynamismes contraires.

Si l'activité artistique favorise l'implication de l'homme dans l'espace vital et dans la temporalité, l'expérience de l'art redonne du sens à sa propre histoire, médiatise la relation à soi, entre conscient et inconscient. La perception ou la fabrication des œuvres, du registre de la praxis plutôt que de la poiésis, relie affects et images, sensible et intelligible en générant un système de décodage à dominante symbolique qui parle de soi en organisant notre compréhension du monde. Art, imagination, re-présentation interrogent en conséquence nos

histoires et la façon dont nous pouvons nous relier aux autres, à nous-mêmes et au monde qui nous environne.

L'art engage donc bien à une rencontre avec les niveaux inconscients de soi, à un voyage au cœur du non verbal⁴². Bien sur, le vécu de l'expérience artistique peut être verbalisé. C'est d'ailleurs dans cette relation entre l'émotion artistique et le discours sur le vécu que se construit l'analyse possible des relations entre conscient et inconscient. L'imagination créatrice d'ailleurs, pour G. Bachelard (1943), n'est pas tant la capacité de former des images que de les déformer, c'est à dire de se libérer du pouvoir de la perception première, pour en faire une réalité autre, plus ouverte et évasive mais sans doute plus apte à révéler la réalité profonde du sujet car une fois l'imagination maîtresse des correspondances dynamiques, les images parlent vraiment (G. Bachelard, 1942, p. 218). L'art, en tension entre perceptible et imperceptible, diurne et nocturne, possède donc dans ses finalités la capacité spontanée à une transgression des structures conscientes qui protègent mais enferment la personnalité. Il ouvre à l'expression de mémoires intérieures et inconscientes manifestant d'autres niveaux de réalité. Il connecte donc à un inconscient d'une certaine façon cognitif (P. Paul, 2003)⁴³ puisqu'il s'agit de laisser agir un niveau que l'on ne peut maîtriser mais seulement exprimer et qui laisse progressivement transparaître une autre réalité. La sensibilité artistique présente donc l'aptitude de déconditionner le regard que l'on porte sur soi, sur les autres ou sur le monde, ce jaillissement orientant vers une autre dimension de soi. L'imagination artistique se reconnaît d'ailleurs, pour J-J. Wunenburger (1998), à une modification de la conscience relationnelle qui remplace l'adaptation de nos représentations aux choses réelles par une lente émancipation et une transformation des choses liée à la surimpression de représentations sur-réelles (et non point illusoire). C'est aussi le sens du second manifeste d'A. Breton (1975) qui affirme possible l'expérience d'un point de l'esprit d'où le réel et l'imaginaire, le communicable et l'incommunicable, la vie et la mort cessent d'être perçus contradictoirement. L'art révèle ainsi, par l'imaginaire, le mythique, le symbolique d'autres niveaux plus intériorisés en articulant la relation et le rapport à différentes réalités de soi afin de rendre visible l'invisible et invisible le visible (P. Paul, 2008).

4-3 : le monde onirique, entre corps et esprit

⁴² Le paradoxe de la relation verbal, non-verbal se trouve particulièrement saisissant dans la poésie qui suggère toujours plus que ce qu'elle se plaît à montrer par les mots.

⁴³ Si au moins l'on prend soin de s'y attarder quelque peu. Mais la reconnaissance de ce statut ne rejette en rien la part refoulée, névrotique signifiée dans l'approche psychanalytique, elle l'ouvre, simplement, à d'autres niveaux possibles.

S'il est un espace intermédiaire et imagitatif au sein duquel corporalité et spiritualité peuvent se rencontrer, c'est bien celui des songes. Le rêve est cependant à distinguer de son récit. Le premier, de l'ordre de l'inconscient, manifeste un résidu diurne ou une révélation nocturne. Le récit de rêve pour sa part, en tant que mise en mots, *logos*, unifie la langue symbolique et la grammaire évocationnelle de l'inconscient au discours éventuellement analytique du conscient. Il convient aussi de bien distinguer deux types de rêves dans la mesure où ils n'appartiennent pas aux mêmes niveaux. Les résidus diurnes avancés par Freud réfèrent, comme son approche d'ailleurs le stipule, à un processus de refoulement psychique lié au plan existentiel et au quotidien. Les songes initiatiques, ainsi que Jung par exemple les évoque, dépassent pour leur part la seule réalité existentielle pour dévoiler l'histoire mythique des origines. Se dévoile donc dans les rêves tout autant notre relation au monde que notre relation à l'âme.

La conscience onirique, dans un autre registre, apparaît comme la dernière frontière de la neurobiologie, bien plus difficile à appréhender, nous dit M. Jouvet (1992, p. 34), que la compréhension de la conscience éveillée. En effet, même si l'organisation cérébrale devenait un jour parfaitement connue, le rêve ne s'y intégrerait pas car il semble ne pas avoir de fonction spécifique en neurobiologie, cas unique dans la physiologie. Il serait même dangereux, si l'on tient compte de l'immobilisation musculaire pendant son déroulement, faisant de l'homme une proie facile pour un prédateur. Il a cependant été conservé dans l'évolution sans que l'on sache exactement pourquoi. A regarder de plus près, pour le même auteur, la phylogenèse du sommeil montre que l'activité onirique apparaît dès la phase embryonnaire. Cela explique pourquoi un animal va pouvoir rapidement marcher, se nourrir... Au cours du développement, plus un individu est jeune, plus il dort et plus il a de sommeil paradoxal. Or, c'est pendant ces phases *anté* et *post* natales que se développe au maximum le système nerveux et sa maturation que le sommeil paradoxal semble donc aider à l'organiser. Ses perturbations modifient aussi les comportements instinctifs et cognitifs. L'une des hypothèses communément admises en neurobiologie consiste donc à considérer le rêve comme l'expression d'une structuration génétiquement déterminée des comportements (*patterns*) dynamisant la multiplication neuronale et le fonctionnement cérébral. Il semblerait même y avoir, pour M. Jouvet (2000, p. 79), une relation entre sommeil paradoxal, sphère comportementale, émotionnelle, cognitive, et développement dans le temps de l'individuation. Le rêve faciliterait ici l'intégration définitive de nouvelles informations en permettant une évolution du comportement en relation avec l'environnement qui favoriserait une adaptation plus rapide. Cette interrelation avec l'environnement renverrait au dormeur

lui-même cette aptitude, inscrite dans son développement génétique et dans la répression ou la dé-répression de certains gènes, suggérant la relation, par le rêve, avec d'autres niveaux de réalité inscrits dans la nature humaine : « La neurophysiologie ou la psychophysiologie du rêve est une psychophysiologie du sacré » (M. Jouvet, 1997, p. 14). Cette approche s'inscrit donc dans un cadre pouvant accueillir à la fois causalité et téléologie. Elle considère ce qui ressort de la programmation onirique comme un appel à un devenir spécifique prédéterminé contradictoirement inter-lié au hasard des rencontres, à la liberté, à l'adaptabilité aux diverses sortes d'environnements, ce qui laisse le cheminement ouvert tant au Soi qu'à l'altérité et à l'altération.

Dans un registre radicalement différent mais orientant dans les mêmes directions, notre propre recherche en ce domaine (P. Paul, 2003) nous a fait croiser, sur un peu plus de trente années, notre histoire, en particulier de formation, avec un ensemble de mille deux cent récits de rêves à fort contenu initiatique et alchimique. Chaque rêve apparaît comme nœud, fixation entre un fil invisible de chaîne (la puissance animique cachée) et le matériau existentiel propre à la vie consciente, manifestant et exprimant cette même fonction symbolique, la puissance vitale ainsi différenciée se rendant doublement reconnaissable à l'inconscient et au conscient⁴⁴. La méthodologie, transdisciplinaire, a consisté à filer un fil de trame renvoyant aux événements de la vie existentielle et à analyser le tissage par la mise en récit « mythique » des rêves⁴⁵. Chaque récit de rêve, indépendamment d'une possible interprétation, représente métaphoriquement l'écriture datée d'un récit vécu sous mode onirique un peu comme la tenue d'un « journal de bord » qui ne traiterait pas des événements de la vie physique mais qui témoignerait des événements de la vie inconsciente. Le fil de chaîne, comme puissance animatrice et animique, est invisible en soi. Il révèle sa destinée, son organisation, au fur et à mesure de la prise de conscience du tissage grâce à la neutralisation des deux activités contraires que sont la vie psychique consciente et la réalité inconsciente, insaisissable en soi, mais qui se rend ainsi re-connaissable. Apparaît, par la fixation des deux fils, le tissu singulier de cette relation sous la forme des récits de rêves et de leurs orientations. « L'histoire de vie imaginale » s'apparente donc à un « tiers-inclus », faisant le pont entre réalités de nature différente, le tissu n'apparaissant dans sa magnificence qu'une fois le tissage finalisé. Dès lors que le cosmos n'est plus seulement l'objet extérieur se révèle le récit d'un exode plus ou moins périlleux en lequel on s'engage. Cet exode n'est ni une allégorie ni une histoire qui se reliait seulement à des événements extérieurs. Il

⁴⁴ Par un jeu de type « boucles rétroactives ».

⁴⁵ Ce que nous avons appelé « histoire de vie imaginale ».

s'apparente bien plus à un avènement découvrant progressivement l'histoire intérieure de l'âme et dont les événements oniriques, exprimés en symboles, forment le tissu. Mais pour que les données soient perçues, faut-il encore établir un lien entre niveau vital inconscient animique et abstraction consciente et intelligible. Ce lien, caractéristique de la vie et manifesté dans certains rêves, ressort du développement psychique d'un organe de perception subtile du registre de l'Imagination active (H. Corbin, 1990, p. 157), laquelle transmue en symboles vitaux – c'est à dire spirituels – certaines données issues du monde extérieur afin de rendre reconnaissables les réalités intérieures. Il est ainsi une altérité, de l'ordre du cognitif, qui permet de révéler le Même en tant que puissance inconsciente, spirituelle et vitale comme il y a toujours une altération du Même par l'Autre faisant que le processus même de la construction identitaire est toujours plus qu'un seul et qu'un simple retour à la reconnaissance du Même. Il ne s'agit donc pas de révéler de l'identique dans le processus de construction identitaire mais, par une dynamique créatrice, de devenir « comme des dieux », créateurs de nous-mêmes par création de notre propre monde intérieur. Cet itinéraire consiste à croiser ce qui apparaîtrait du registre d'une invariance anthropologique (la permanence à travers le devenir) avec ce qui lui fait miroir et qui transmue, associé à l'impermanence des représentations et de la cognition, jamais garanties du soupçon, de la déformation. Suivre le chemin du retour de l'âme vers sa patrie originelle articule de la sorte Arbre de Vie et Arbre de la Connaissance comme les deux faces du réel qui s'enfantent réciproquement. Cette nouvelle façon d'être peut se concevoir comme un nouveau « corps », ce « *mundus imaginalis* », manifestant, pour reprendre la célèbre phrase d'Henry Corbin, tout à la fois une « corporalisation » de l'esprit qui se fait « chair » et une spiritualisation du corps, double opération liée ayant dans ses conséquences la création d'un autre niveau de réalité qui n'est pas sans évoquer la « chair spirituelle » (*caro spiritualis*) de Saint Paul. Cette aptitude, qui suggère une corporalité subtile chaque fois unique, témoigne, par la relation entre Unique et Unité, d'un lien paradoxal entre singularité et « uni-versalité ». Valoriser la part nocturne de la construction identitaire permet donc de s'attarder un temps sur les mises en forme et en sens des récits qui privilégient le sensible et le mythique par rapport à la seule logique analytique qui caractérise la face diurne.

Pour conclure

L'exploration des histoires de vie, l'expression artistique, l'investigation onirique peuvent illustrer le tissage entre des réalités de nature différente. La traversée vers l'autre

rive de soi se construit chaque fois par mise en résonance et en lien entre deux processus distincts. L'un réside dans la traversée des niveaux de réalité considérés comme obstacles qui résistent et s'opposent (option duelle liée au processus cognitif). L'autre, comme valorisant les ruptures, impose d'expérimenter la posture inhérente aux ponts qui réunissent entre eux les niveaux de réalité différents (option non-duelle spirituelle et vitale). Cette dernière opération ressort de la relation, de l'entre-deux, du tiers inclus, c'est à dire d'une épistémologie de l'effacement formel et de la transparence tant vitale que subjective et non d'une épistémologie de la réduction déterministe et de la résistance cognitive de l'objet. L'ensemble du processus, tant formel qu'informel, caractéristique de la pensée complexe, permet de faire retour à l'origine de soi. Mais à partir du moment où plusieurs déterminismes, associés à chacun des niveaux de réalité, agissent simultanément, l'imprévisibilité devient la règle. Ce phénomène, d'ordre chaotique, en générant des points de bifurcation, obéit cependant à des capacités internes, cachées d'auto organisation qui se révèlent par tension en dirigeant vers la réalisation de sa propre nature. Le non équilibre aboutit chaque fois à une nouvelle cohérence, à un nouvel état présentant des propriétés différentes, plus aptes à manifester le principe d'individuation comme finalisation des relations entre conscient et l'inconscient. Ce processus de tissage, à finalité éthique et ontologique, se déploie donc identiquement à la relation entre impératifs personnels et valeurs universelles. Il affirme, nous l'avons compris, la réalisation d'un cheminement à la fois cognitif et vital intégrateur de réalités contraires. Ce parcours transformateur (M. Buber, 1995) se signifie en diverses stations phénoménologiques et par différents types d'interactions et de logiques entre l'objet et le sujet (P. Paul, 2003 ; 2005). La formation du sujet, sitôt liée à la pensée complexe, suggère donc la possibilité d'une dimension plus profonde que le savoir classique. Si l'intégration de ce processus transformateur propose différentes phases à la fois successives et conjointes d'acquisition, l'exploration des relations entre conscient et inconscient apparaît être la clé du passage entre niveaux de réalité comme elle semble témoigner d'une possible victoire sur la mort dans les racines mêmes du processus vital.

Patrick PAUL

BIBLIOGRAPHIE

- Bachelard, G., 1942, *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, rééd. Le Livre de Poche n° 4160
- Bachelard, G., 1943, *L'air et les songes*, José Corti
- Breton, A., 1975, *Manifestes du surréalisme*, Gallimard
- Buber, M., 1995, *Le chemin de l'homme*, Rocher
- Corbin, H. , 1958, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion
- Corbin, H. , 1990, *L'Iran et la philosophie*, Fayard, Collection « L'espace intérieur »
- Durand, G., 1969, rééd. 1992, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod
- Ferry, J-M., 2004, *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf
- Foucault, M., 1966, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines
- Jouvet, M., 1992, *Le sommeil et le rêve*, Odile Jacob
- Jouvet, M.; Gessain, M., 1997, *Le grenier des rêves – essai d'oniologie diachronique*, Odile Jacob
- Jouvet, M., 2000, *Pourquoi rêvons nous ? Pourquoi dormons nous ?* Odile Jacob
- Lupasco, S., 2éd. 1987, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Rocher
- Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Coll. Tel
- Morin, E., 1990 (6^e éd., 1996), « *Introduction à la pensée complexe* », ESF Ed.
- Nicolescu, B., 1996, *La transdisciplinarité*, manifeste, Rocher
- Paul, P ; Deporte, P., 1996, *Tendre la main au vide. Le yi jing, un pont vers l'Occident* , Prieuré
- Paul, P., 2003, *Formation du sujet et transdisciplinarité, histoire de vie professionnelle et imaginaire*, l'Harmattan
- Paul, P., 2005 *L'imaginaire et la transdisciplinarité entre l'universel et le singulier*, dans « *Transdisciplinarité et formation* », Coord. P. Paul et G. Pineau, l'Harmattan, Coll. Interfaces et transdisciplinarités, pp. 105-114
- Paul, P., 2008, « Art et imagination dans les sciences humaines et médicales : leur importance dans la formation des soignants », dans « *Le rôle de l'art dans les éducations en santé* », sous la dir. de P. Paul et R. Gagnayre, l'Harmattan, pp 125- 143 (à paraître)
- Ricoeur P., 1983, *Temps et récit, I. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Coll. Points-Essais N° 227
- Wunenburger, J-J., 1998 « Myto-phories, formes et transformations du mythe », dans *Art, mythe et création*, Editions Universitaires de Dijon, 2^e éd.

DE L'INCONSCIENCE VERS LA CONSCIENCE

SUR LE CHEMIN SPIRITUEL

Introduction

En guise d'introduction, une anecdote ou plus exactement une information que nous pouvons recevoir comme une anecdote : *le désir de science est très faible dans les pays riches*⁴⁶ ! J'ai appris cela lors d'un colloque très récent à Strasbourg, un colloque portant sur le thème Science en Société. Le Japon est la nation dans laquelle ce désir de science chez les jeunes générations est le plus faible. C'est un pays d'Afrique centrale qui remporte la palme des populations jeunes les plus désireuses de se diriger vers un métier de recherche scientifique. C'est une information nouvelle pour certains d'entre nous. Je me permettrai quelques commentaires en conclusion de ce texte.

*“Tout a été dit mais comme personne
n'écoute, il faut toujours tout répéter.”*

André Gide

Conscience / inconscience : une dichotomie nécessaire ?

Dans cette présente étude, je fais l'hypothèse suivante : il est peut-être artificiel de scinder conscience et inconscience en deux entités distinctes. Dans le cadre du point de vue que j'adopte ici, il convient de considérer des *niveaux de conscience*, comme par exemple la conscience de veille habituelle, le sommeil avec rêves, le sommeil profond, l'état de coma, etc... Ainsi, notre perception ou plutôt l'idée de la conscience et de l'inconscient peut se construire autour de la notion de niveaux, niveaux que nous pouvons observer, accepter et finalement dépasser pour une conscience plus unitaire, moins fragmentaire en tout cas.

Exprimé autrement, et ce sera l'idée centrale de mon exposé, l'être humain possède une

⁴⁶ L'enquête ROSE (Relevance of Science Education) est un projet comparatif sur les attitudes, les intérêts et les perceptions de la science et des technologies chez les jeunes de 15 ans, auquel 40 pays ont participé.

capacité extraordinaire, celle de développer sa conscience, de sorte que celle-ci englobe petit à petit ce qu'on range habituellement dans la zone de l'inconscience.

Exemple n°1 : j'ai appris à observer ma respiration, à être attentif à l'inspiration d'air frais, à la rétention (plus ou moins longue selon les circonstances) puis à l'expiration d'air chaud. La plupart du temps, je suis totalement absent à ma respiration et elle change selon mes humeurs, mes joies, mes peurs. Je peux être conscient de la respiration et voir très clairement quel(s) lien(s) existe(nt) entre ma posture physique, mon émotion, ma pensée et ma façon de respirer. Quelque chose qui était du domaine de l'inconscient est vécu maintenant en pleine conscience attentive.

Définition du concept de conscience

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de s'arrêter quelques instants sur le sens des mots. Voici quelques significations que nous attribuons habituellement au concept de conscience. Nous trouvons cela dans les bons dictionnaires mais aussi et surtout dans le langage dit commun, souvent intéressant à explorer, juste par curiosité oserais-je dire:

- *sentiment de soi-même* : lors d'un Café Essentiel⁴⁷ récent, c'est le sens premier qui était exprimé lorsque j'ai posé la question : qu'est ce que le concept de conscience évoque pour vous ?
- *sens moral* : Ce sens, je l'ai aussi entendu lors de ce même débat. Il faut donc admettre que la conscience est souvent associée à quelque chose d'émotionnelle ou morale et pas seulement à la pensée.
- *soin scrupuleux* : ici la conscience est associée à une action menée avec une grande précision, en tenant compte d'un environnement, un but de perfection.
- *respect* : le concept de conscience est donc associé à une autre qualité morale, le respect, la prise en compte d'un environnement plus ou moins complexe.
- *avoir quelque chose sur la conscience* : semble vouloir dire que quelque chose est venu recouvrir une partie de soi-même et cette chose est identifiée à la conscience, un état serein, sans souci, capable de vivre dans l'instant.
- *liberté de conscience* : ceci est interprété habituellement comme liberté de penser.

La multiplicité des significations données à la conscience indique qu'il s'agit de quelque chose de difficile définir, et à mon avis la difficulté vient essentiellement du fait des limites inhérentes à chaque définition. La conscience est vivante, évolue, change de niveaux,

⁴⁷ Rencontres Transdisciplinaires organisées régulièrement à Strasbourg par l'association ATA (Actions Transdisciplinaires Alsace).

s'adapte. Ainsi, une bonne manière de la décrire (et non de la définir) est d'associer *conscience* à *l'attention au présent*. Cette *attention* peut être physique, intellectuelle, elle peut être une perception visuelle comme une sensation intérieure, toujours subjective mais vivante. La subjectivité n'exclue pas le partage d'expériences à propos de la conscience, bien au contraire à mon sens.

Inconscience : un degré de conscience à explorer

L'inconscient est la zone de notre être où sont stockées des choses non perceptibles, non connues, non maîtrisées. La plupart d'entre nous admettent l'existence d'un inconscient individuel. Ce fait indique une reconnaissance de la 'frontière' qui existe entre ce qui est conscient et ce qui ne l'est pas. Mais, et même si cela semble évident pour vous, les choses non perceptibles, non connues, non maîtrisées de l'inconscient n'impliquent pas, selon une pseudo-logique étrange, qu'elles ne puissent jamais être connues, maîtrisées et surtout perçues ! Cela signifie alors que la frontière entre conscient et inconscient se déplace dans le sens d'une conscience plus large, plus englobante. La plupart des vraies techniques de connaissance de soi permettent cela, de l'introspection personnelle (très limitée certes dans ses résultats par son caractère subjectif), en passant par la psychothérapie puis finalement le cheminement spirituel (religieux ou non).

Exemple 2 : Je possède un trait de caractère qui m'a amené dans de nombreuses situations désagréables, en particulier dans le domaine relationnel. Ce trait, que je qualifie donc de négatif (par ses effets vécus), est la vanité. Grâce à l'aide d'un thérapeute confirmé, j'ai pu d'abord repérer les manifestations (nombreuses !) de ce trait puis j'ai appliqué quelques 'outils' du cheminement spirituel pour voir, comprendre et ensuite limiter les manifestations de ce trait. Aujourd'hui, je n'en suis pas totalement 'guéri' mais je perçois clairement l'origine et le cadre extérieur (et intérieur d'ailleurs) de la manifestation de ce défaut. Je me sens beaucoup mieux à présent, je me sens en réalité moins manipulé et j'ai donc dévoilé une partie d'un fonctionnement inconscient de mon être.

Qu'est ce que cache l'inconscient ?

La découverte du contenu de notre inconscient ne peut pas se faire en un instant. C'est un processus de dévoilement progressif. Je propose ci-après une liste non exhaustive de ce qui est habituellement non-conscient mais qui peut le devenir, soit lors de maladies, soit par une attention soutenue dans la direction adéquate:

Les processus physiologiques (majorité des influx nerveux, circulations des fluides, battements du coeur, digestion, etc.)

- Les apprentissages mécaniques (paroles, marche, gestuelle).
- Les façons de penser.
- Les croyances anciennes (et nouvelles ?).
- Conditionnements (nombreux) moraux, religieux, scientifiques (pseudo-scientifiques).
- Héritéité.
- Karma.
- Traumatismes physiques, émotionnels, intellectuels.
- Peur, orgueil, mensonge, avidité, etc...
- Circulation énergétique (harmonieuse ou non)
- Tensions.

Remarque : Il serait aussi intéressant et utile d'étudier la situation du sommeil dans son rapport avec les niveaux de conscience. Patrick Jean Pétri propose une réflexion sur ce thème dans son ouvrage 'Sommeil, rêve et vie spirituelle'⁴⁸. J'ai choisi de centrer mon étude sur la conscience telle que nous la vivons lorsque nous somme dans l'état de veille habituelle. Je considère d'ailleurs, à l'instar de S. Aïssel⁴⁹ ou J.Krishnamurti⁵⁰, que le travail de dévoilement et d'exploration de notre inconscient doit se faire à partir d'un état de conscience normal et le moins déformé possible par une maladie psychique ou des drogues.

Prendre contact avec l'inconscient

Vous l'avez compris, je soutiens l'idée suivante : il est possible concrètement et directement de contacter ce qui n'est pas conscient en nous. Chacun des points listés ci-dessus pourrait faire l'objet d'une réflexion approfondie et nous découvririons ensemble des pistes pour voir ce que cachent nos façons de penser, ce qu'implique notre hérédité, quels sont nos croyances, etc. Tout ceci ne débouchant évidemment pas sur une maîtrise, un contrôle mais bel et bien sur une perception. Voilà la situation : nous voyons par exemple cette croyance en nous, elle est bien là, nous percevons même son origine et maintenant ? La situation devient alors très intéressante : nous pouvons décider si nous nous laissons manipuler par cette croyance ou, au contraire, si nous lui tordons le cou ! Nous devenons

⁴⁸ *Sommeil, rêves et vie spirituelle*, P. J. Petri, Editions de la lumière, 1995.

⁴⁹ S.Aïssel, *Nouvelle Psychologie Spirituelle*, Editions Spiritual Book France, 2001

⁵⁰ J. Krishnamurti, *Aux Etudiants*, Edition Stock, 1999

libre. Voilà toute la différence et elle n'est pas mince.

Ainsi la conscience n'est pas maîtrisée. Il y aura de nombreux endroits du non-conscient qui, même clairement perçus, sont inutiles à maîtriser car ils fonctionnent bien, pour notre santé physique ou encore pour notre intégration harmonieuse dans la société, etc.

Exemple 3 : Si nous sommes en bonne santé, il est inutile de tenter de maîtriser son rythme cardiaque. On raconte que des Fakirs entraînés seraient capables de faire cela. La question que je pose serait donc : dans quel(s) but(s) ?

Le contact avec le non conscient peut se faire via différentes techniques, comme les représentations systémiques de B. Hellinger⁵¹ ou d'I. Lahore⁵², par une psychothérapie, par des traitements énergétiques, par la pratique de telles ou telles méthodes psycho-corporelle⁵³, mais je pense qu'il y a une technique simple mais incontournable et qui devrait toujours accompagner celles que je viens de citer. Il s'agit de l'observation directe de soi, l'attention à soi, dans son corps, attention à ses émotions et à ses pensées. La question de la conscience et du non-conscient qui lui est directement liée, est une réalité du présent car la perception n'est réelle que ici et maintenant. Il n'y a pas de perception de 'hier' et il n'y a pas de perception de ce qui n'existe pas encore, je veux dire demain, dans une heure, dans dix ans. Les théories, la pensée donc, ont quelque chose à dire sur le passé et sur son lien à maintenant. Les rêves et l'imaginaire s'intéressent à demain. L'observation est maintenant, ancrée dans le présent.

Etre capable d'observer, de s'observer, est rarement quelque chose d'immédiat mais cela fait plutôt suite à un entraînement spécifique. L'observation que chacun peut pratiquer est une méthode scientifique. Elle implique quelques règles listées ci-après. Ces règles de sont pas de mon invention ! Elles ont été proposées par G. I. Gurdjieff⁵⁴ puis, plus récemment par S. Aïssel⁵⁵. Il s'agit surtout d'être capable de percevoir directement les choses pour ce qu'elles sont, et donc en acceptant la réalité pour ce qu'elle est. Ce n'est pas chose facile, et impossible dans le cadre de la mouvance fortement ancrée dans les sociétés dites modernes : tout, tout de suite et sans effort.

Voilà comment nous observons nos attitudes physiques, émotionnelles et intellectuelles :

► sans se critiquer

⁵¹ Bert Hellinger, *Constellations familiales*, Editions Le Souffle d'Or, 2001.

⁷ *Perturbation symbiotique et réalisation de soi*, I. Lahore, Revue Science de la Conscience n°25, Edition ALTHE S. A. 2007.

⁵³ E.T.Griffith, *Euphonie Gestuelle du Samadeva*, Editions Ecce, 2003.

⁵⁴ P.D. Ouspenski, *Fragments d'un Enseignement Inconnu*, Editions Stock, 1949.

⁵⁵ S.Aïssel, *Nouvelle Psychologie Spirituelle*, Editions Spiritual Book France, 2001.

- ▶ sans se culpabiliser
- ▶ sans vouloir changer ce qu'on observe
- ▶ sans analyser
- ▶ sans s'identifier
- ▶ sur un point précis
- ▶ avec tous les sens
- ▶ le plus souvent possible

Cette pratique développe la conscience et permet très rapidement de mettre en évidence les fonctionnements non-conscients. Ce qui est très étonnant, c'est que finalement le non-conscient se révèle à l'observation de soi, et cela signifie qu'il n'est pas totalement caché.

Cela indique que nous ne sommes 'simplement' pas assez éveillé à nous-même habituellement.

Exemple 4 : Très souvent nous avons des tensions inutiles dans la mâchoire. Dès que je le dis, nous pouvons nous en rendre compte et donc rendre conscient quelque chose qui l'instant d'avant le l'était pas. Nous essayons alors d'observer un peu mieux, mais sans détendre la mâchoire (ne pas changer ce qu'on observe - principe 3 de la liste). Une fois les tensions bien perçues, nous pouvons décider de nous détendre. Nous pouvons alors aussi remarquer si d'autres endroits du corps se détendent ou se tendent à leur tour. Nous observons aussi si nos pensées sont modifiées, nos émotions, etc... nous dévoilons beaucoup de non-conscient en pratiquant sincèrement, comme un chercheur de vérité. Un exercice aussi simple, lorsque nous le faisons, nous montre comment nous devenons réellement plus conscient de nous.

La conscience comme pratique et non comme sujet d'étude : le chemin spirituel

Vous l'aurez compris, le point de vue que j'adopte aujourd'hui est concret, pratique. Ce n'est pas seulement une réflexion sur la conscience et sur l'inconscient. C'est un ensemble de propositions que je rapporte (j'insiste sur le fait que ce que j'explique ici m'a été enseigné et que donc je n'ai rien inventé, sauf peut-être le fait d'en parler maintenant !) et qui permettent d'appréhender les concepts de conscience et d'inconscience par une expérimentation directe et personnelle. On a vu au départ de ce texte que la conscience est quelque chose de difficile à définir, qu'elle prend de nombreux sens différents. Ainsi, je crois que la seule réflexion à son sujet conduit à une impasse, la même impasse dans laquelle s'enfonce un chimiste qui se

contente d'imaginer à quoi pourrait aboutir le mélange de deux substances. Il faut bien sûr réaliser l'expérience, il est nécessaire de mélanger les deux substances puis d'analyser le résultat. Dans le domaine de la recherche de l'être en soi, c'est une démarche similaire qu'il convient d'adopter.

Ceci est ma compréhension de ce que représente aussi le cheminement spirituel : une pratique de la conscience, de la présence au réel, c'est à dire à ici et maintenant. Sur un chemin spirituel, il est probablement possible de poursuivre des buts très différents, mais quelque soit le but, on ne peut pas faire l'économie d'une présence, d'une conscience de plus en plus large, qui permet, par exemple, de savoir qui on est vraiment derrière le masque de la personnalité. Ainsi, découvrir le non-conscient par une conscience qui se développe est intimement lié au cheminement spirituel. De mon point de vue, il s'agit là de la colonne vertébrale du cheminement vers soi-même, ou chemin spirituel, comme on voudra.

Pratiques essentielles

Les pratiques essentielles pour devenir plus conscient sont :

- L'*attention à soi-même*, par exemple à une posture particulière, à une ou un ensemble de pensées, une émotion et sa manifestation, etc... Cette pratique est possible partout et tout le temps.

- La *méditation* de type zen. Il s'agit de s'asseoir dans une posture correcte (nécessite un enseignement, cela ne s'improvise pas) et nous sommes attentif à notre posture, à notre respiration et nous observons nos pensées lorsqu'elle se présentent. Cela correspond à un temps choisi dans la journée.

- L'*acceptation du réel*, sous toutes ses formes. Dans cette pratique j'inclus aussi l'ensemble du travail nécessaire pour connaître (et chercher) sa véritable place, face aux autres (familles, cercle d'amis, société, etc..), face aux autres règnes de la nature, face à ses propres buts dans la vie.

Enfin, l'ensemble de ce travail devient possible si un but clair est posé. C'est quelque chose de très important, une possibilité réellement humaine. Pour certains, encore trop nombreux sur terre, le but est de survivre et/ou de trouver de quoi manger. Pour la plupart d'entre nous, les buts sont différents, ils peuvent être de nature très matérielle ou plus spirituelle, selon les cas.

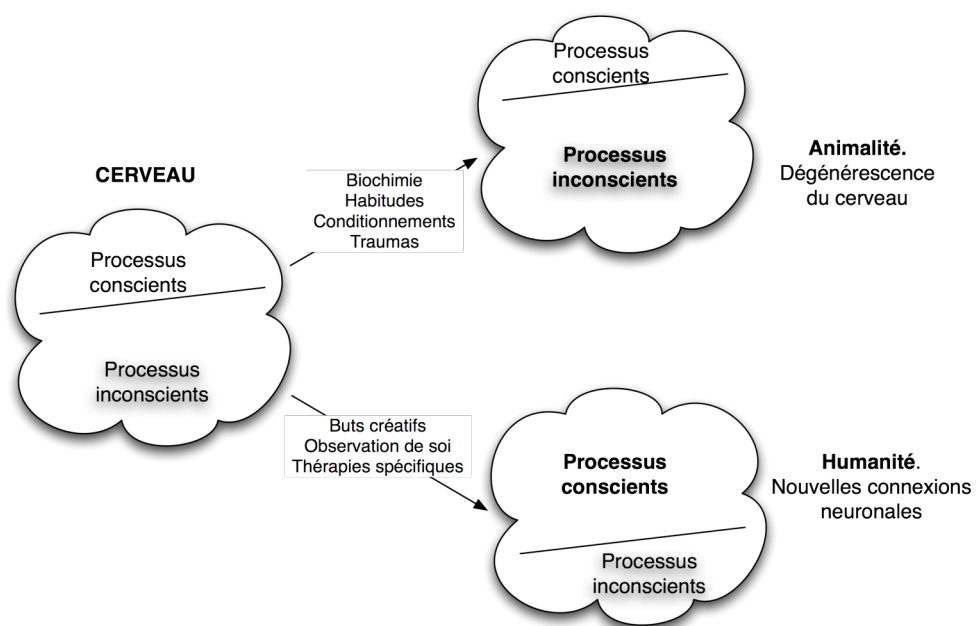
Toujours est-il que l'homme peut décider de sa vie et, selon mon expérience, il vaut mieux sinon c'est l'ensemble des impressions et autres influences extérieures qui formeront

son avenir. Il n'y a là aucune liberté mais seulement réaction mécanique à la vie. Décider d'un but et y tendre consciemment permet au contraire de construire une destinée, vers une liberté de plus en plus grande, vers un état d'être où le non-conscient occupe une place minime face à la conscience, puissante et englobante.

Commentaires sur l'anecdote initiale

Pour finir, je me permets deux courtes remarques sur l'anecdote initiale. Dans les pays à faible 'Produit Intérieur Brut', le but est encore souvent la survie, pour soi ou pour la famille. C'est un objectif très concret, dans le présent. Même si bien évidemment cela est regrettable, l'effet direct de cet état de fait est une soumission constante à un impératif concret, très présent. Je pense qu'au contraire lorsqu'on a presque tout - je pense là aux pays aux fort PIB-, la pensée divague et se perd dans les labyrinthes du psychisme, expliquant suicides et dépressions. Il n'y a plus de but concret, il n'y a plus de buts présents. La vie ne l'impose pas.

Force est de constater que la science et donc la recherche de la vérité attirent vers elles les êtres habitués à se fixer des buts concrets. Malheureusement, dans certains pays dits pauvres, ces buts sont imposés par la vie !



Conclusion

L'idée principale de mon intervention est : la conscience peut s'élargir très fortement par un travail, une discipline basée sur l'observation directe de soi : une méthode scientifique. Parallèlement, l'inconscient peut être dévoilé, équilibré. Jusqu'à quel point ? C'est l'aventure spirituelle qui pourrait répondre à cette question. Elle nécessite qu'on se fixe un but qui va dans cette direction, celle de l'éveil concret à maintenant.

Richard WELTER

QUI EST « JE SUIS » ?

Qui est Je Suis ? Où est Je Suis?

Poser la question : « Qui est Je Suis ? », ou plus exactement « où est Je Suis ? » pour parler de façon plus topologique, suppose un « écart », certains diront une « faille », entre « ce que je suis » et « Je Suis » que j'écris avec une majuscule... une faille, un écart entre le lieu ou la conscience dans laquelle je me trouve maintenant et le lieu, la conscience dans laquelle est supposé être, mon « Je Suis » véritable.

La question, ne se pose pas pour celui « qui est ce qu'il est », « pour celui qui est là où il est » totalement, intensément, il est ce qu'il est, simplement, il ne se prend même pas pour la réponse à sa question. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu de question...

Ainsi poser la question suppose, une faille, un écart...

Que faire de cette faille, de cet écart ? Certains en feront une fiction, ou une illusion ou plus précisément une ignorance – l'ignorance de Soi ou du Soi (*avidya* en sanscrit), d'autres en feront, une faute, un péché (*hamartia* – une erreur de visée) et sans doute une culpabilité, la culpabilité originelle de ne pas être Soi, de ne pas être « Je suis », de n'être que : « ce que je suis »...

Est-ce vraiment une faute, ou une chute, que de ne pas être, l'Être ?

Pour nous cette faille ou cet écart ressenti, entre « ce que je suis » et « Je Suis », entre « ce qui est » et « l'Être qui est » ne sera considéré ni comme une faute ou un péché, ni comme une illusion, une erreur ou une fausse croyance, mais simplement comme une « occasion », un “*Kairos*” diraient les grecs, d'explorer « l'entre deux ».

Ce qui est « entre » ce que je suis, là, aujourd'hui et « Je suis, là, toujours. »

Cet « entre deux » c'est l'espace même de notre aventure, de notre quête ; de notre question de topographe : « où est Je Suis » ? N'est-ce pas aussi l'espace où voyage et se meut la transdisciplinarité.

Le topographe selon le Petit Robert est « celui qui décrit les pays étrangers ».

« Ce que je suis » ne m'est pas étranger ; c'est l'évidence dans laquelle je me trouve là, maintenant.

« Je Suis » ne m'est pas non plus étranger, c'est l'évidence dans laquelle je me trouverai au moment de la mort de « ce que suis ». L'évidence dans laquelle je me trouve si je cesse de m'identifier à « ce que je suis » là maintenant.

Entre ces deux évidences (qui n'en sont qu'une évidemment !) il y a les pays étranges ou étrangers qu'on appellera dans la langue qui est la nôtre, (mais qu'il ne faudra pas oublier de traduire dans d'autres "langages"), « niveaux de réalités » ou « niveaux de conscience ».

La description de ces niveaux de réalité ou de ces « états multiples de l'Être » peut être rigoureuse, son objet demeure incertain ; incertain dans le sens d'Heisenberg et de son principe d'incertitude : c'est-à-dire, affecté par sa description même et plus encore par les limites des instruments scientifiques ou simplement humains qu'utilise l'observateur.

Un essai de topographie de l'inconscient ou du conscient ne pourra être que la description par excellence de ce qui demeure étrange et étranger, description exacte et rigoureuse de ce qui nous échappe sans cesse.

Étudier le fonctionnement d'un cerveau est quelque chose de possible ; étudier celui qui étudie le fonctionnement du cerveau est tâche plus difficile... pourtant, le solipsisme est incontournable : « il n'y a pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même. » Tout ce qu'il connaît c'est au-dedans, ou à travers lui même... À quoi bon connaître les mille et une choses si nous ne connaissons pas celui qui connaît les mille et une choses, et qui, d'une certaine façon les « construit » ou les « déconstruit », selon les humeurs et les modes de son époque...

D'où la question ou plus encore la « quête » du Sujet – ce n'est pas un moment de l'histoire de la philosophie, c'est la philosophie même :

Qui est « Je suis » ?, qui pense être « Je suis » ?

Un livre récent d'Alain de Libera « *Archéologie du Sujet*⁵⁶ » pourrait être une bonne introduction à notre propos « comment le *sujet pensant* – ou, si l'on préfère, *l'homme* en tant que *sujet et agent de la pensée* – est-il entré en philosophie ? Et pourquoi ? Le « sujet » n'est pas une création moderne. Ce n'est pas davantage un concept *psychologique*. Moins encore l'invention de Descartes. C'est le produit d'une série de déplacements, de transformations et de refontes d'un réseau de notions (sujet, agent, auteur, acte, action, passion, suppôt, hypostase, individu, conscience, personne, « je », moi, Self, égoïté), de principes (attribution, imputation, appropriation) et de schèmes théoriques mis en place dans l'Antiquité tardive (Plotin, Porphyre, Augustin), élaboré au Moyen Âge (Bonaventure,

⁵⁶ Alain de Libera, « *Archéologie du Sujet* », éd. Vrin, 2007

Thomas d'Aquin), puis mis en crise à l'âge classique par l'invention de la « conscience » (Locke). Une histoire de la subjectivité ne peut donc être qu'une *archéologie du sujet*, travaillant la « longue durée » philosophique – du rejet du « sujet » mental chez Augustin à la redécouverte de l'inexistence intentionnelle chez Brentano, en passant par l'invention du « moi » comme sujet d'action et de pensée chez Leibniz : une histoire de la philosophie du sujet entendue comme histoire du sujet de la philosophie, une « archéologie du savoir » pensée dans l'horizon de « l'histoire de l'Être ». Placé sous le double patronage de Heidegger et de Foucault, ce premier volume expose une méthode, introduit les concepts (périchorèse, immanence psychique, intentionnalité), présente les schèmes (sujet, suppôt, hypostase, personne ; attribution, action, inhérence, dénomination) et forge les outils historiques (attributivisme, subjectivité) nécessaires pour construire un premier parcours philosophique et théologique dans les quatre domaines où s'articule la figure inaugurale de l'histoire de la subjectivité : *Qui pense ? Quel est le sujet de la pensée ? Qui sommes-nous ? Qu'est-ce que l'homme ? »*

De telles questions demandent plus qu'une approche philosophique, surtout plus que l'approche de la philosophie occidentale que nous propose Alain de Libera, on ne peut pas faire aujourd'hui l'économie des philosophies orientales qui, à ces mêmes questions offrent des réponses souvent différentes.

L'approche archéologique du sujet ne peut pas faire l'économie de ces pensées antécédentes aux savoirs européens (pour ne pas dire grecs) auxquels se réfère l'auteur.

Ces questions ne s'adressent pas seulement aux philosophes qu'ils soient d'Orient ou d'Occident, mais aussi aux scientifiques, aux psychologues et aux poètes, la littérature en général et les romans en particulier auraient beaucoup à dire (ce qu'ils ont fait d'ailleurs) sur les différentes façons dont s'exprime « le Sujet ».

L'approche de « Je Suis » ne peut être que transdisciplinaire : sciences exactes, sciences humaines, sciences philosophiques ou théologiques, l'art et la mystique... tous ont des réponses rigoureuses et exactes sur ce « Sujet » toujours incertain...

Dans une approche apophasique du Sujet, c'est de cette « saisie » que nous aimerions nous défaire pour ne pas dire nous délivrer... Ce qui pourrait demeurer alors, c'est une « pure Présence », qui n'est pas pensée... un « Je Suis » qui ne saurait se réduire à l'expérience sensible, cognitive ou affective qu'on peut en avoir.

Mais avant d'entrer en cet « Ouvert », il ne faut pas nous priver du plaisir du topographe et de ses explorations transdisciplinaires ; ce serait se priver de l'aventure humaine.

Il nous faudra donc, patiemment, creuser la question « qui est Je Suis ? », « Où est Je Suis ? » comme on creuse une coupe ou un puits dont le fond sans cesse se dérobe et appelle de nouveaux instruments ou de nouvelles disciplines d'investigation.

L'essai de topographie ici proposée, est une topographie parmi d'autres, elle est singulière ; derrière toute topographie n'y a-t-il pas « biographie » ?

« Je Suis » n'est pas « objet à trouver », ce n'est pas une identité objective ou objectivable.

Picasso disait : « Je ne cherche pas, je trouve » ; notre vie peut être en effet une suite « d'objets trouvés », objets de conscience bien sûr... identités provisoires ou chimériques qui tiennent lieu de « Je Suis » plutôt que de lui donner lieu...

Je cherche, je trouve parfois... (surtout si ce que je cherche c'est ce que je suis déjà), mais ce que je trouve n'est pas objet... ou alors « objet trouvé ».

Ce que je prenais pour le fond (le fond de moi) n'est pas le fond ; ce que je prenais pour « moi » n'est pas « Je Suis »...

Comme nous le disions, il n'y a pas à faire de cette faille ou de cet écart, une culpabilité, mais une aventure, une observation rigoureuse autant que possible en sachant que cette rigueur est parfois l'obstacle à l'appréhension de ce qui est « sans limites » et que je déclare comme « rigoureusement impossible ».

Essayons néanmoins de proposer cette topographie parmi d'autres qui est invitation honnête à descendre dans les profondeurs de notre question : « où est Je Suis » ?

Vous connaissez la parole de Démocrite : « la vérité est au fond du puits », je dirai plutôt « la Source est au fond du puits » et si nous n'en étions certain à quoi bon creuser ? D'où nous vient cette intuition de la Source et que c'est bien là qu'il faut creuser ? « Je suis » est au fond de l'homme comme la Source est au fond du puits.

Ne disons pas trop vite « que le puits est sans fond » et qu'il ne sert à rien de creuser... N'est-ce pas un prétexte ou une paresse pour rester au bord de la question et pour endurer notre soif comme l'ultime saveur ? Alors que la Source est d'un tout autre goût ; mais comment le savoir tant qu'on n'est pas descendu au fond du puits, tant qu'on n'est pas allé au bout de la question...

C'est ainsi que la transdisciplinarité cesse d'être simple et bonne érudition pour devenir exercice ou ascèse de transformation... Puisque nous le savons désormais, nous ne pouvons connaître que ce que nous sommes, ce que nous sommes peut-il se transformer ?

Qui sommes-nous ?

« Qui est Je Suis » ?

Dans les limites de cette intervention, je ne peux que vous proposer la carte ou la topographie du territoire, que chacun et chacune de nos sciences auront à explorer.

Qui est Je Suis ?

(J'appelle « science » l'approche rigoureuse et incertaine du Réel ou d'un niveau de réalité)

Sciences cognitives
Littérature, philosophie...

1 – Je suis « moi » conscient

Sciences humaines
Psychologie, psychanalyse...

2 – Je suis « moi », fils/fille de mes parents
Inconscient personnel



3 – Je suis « moi » transgénérationnel
« Je suis mes ancêtres » → Constellations familiales
→ Chamanisme

Sciences sociales
Psychologie des profondeurs

4 – Je suis « moi » collectif → social
→ archétypal

Sciences physiques

5 – Je suis mon « environnement »
Je suis l'univers, « moi » cosmique

Sciences imaginales

6 – Je suis mon « double de lumière »
l'Idée – l'Archétype – l'Ange

Sciences théologiques

7 – Je suis « Fils de Dieu », Imago Dei
« Avant que Abraham fut, Je Suis »
« Je Suis Shiva »

Sciences contemplatives
« Gnosis »

8 – Je suis l'Origine, le Principe
Le commencement et la fin
Je suis « Dieu »

Sciences apophasiques

9 – « Je suis qui je suis » (YHWH)
Pure Conscience – Pure Existence
Pure Béatitude (Sat – Cit – Ananda)

Pour chacune des « réponses » données à la question « qui est Je Suis », il faudrait proposer les informations, les références qui les fondent, ce qui évidemment présuppose une documentation énorme, quasi infinie puisqu'elle touche à peu près tous les domaines du savoir antique et contemporain.

Je me limiterais donc à donner quelques éléments de réflexion concernant la première réponse et les quatre dernières (où je reprends un de mes chapitres autour de l'Evangile de Jean).

C'est me limiter ainsi dans des domaines et des disciplines pour lesquelles j'ai une ébauche de compétence : La philosophie et la théologie... c'est là, lucidité et prudence ; je laisse à ceux qui en font l'objet de leurs longues et savantes études, l'exploration des réponses 2 à 6. J'ai trop de respect pour les sciences humaines, les sciences sociales, les sciences physiques ou les sciences imaginaires pour les traiter de façon qui ne pourrait, dans mon cas, n'être que superficielle.

II – Approches Philosophiques « Je Suis « moi » conscient »

À la question « qui est « Je Suis ? », on peut répondre naïvement ou d'une façon plus élaborée : « moi » – entendu comme « moi conscient », « moi » et « pas un autre » et pas « comme les autres »...

D'où nous vient ce sentiment, d'être « moi », d'être un « Je », une personne ? Est-ce révélation, d'une « subjectivité transcendante » ? ou est-ce une illusion ? ou une limitation de l'être que « je suis » à ce dont je peux en avoir conscience ?

Pour Kant :

« Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là il est une personne et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne... »

Toutes les langues lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce « Je », même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier... »⁵⁷

⁵⁷ Kant : *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris Vrin 1984 – le texte est constitué de cours publiés en 1797

Parler à la première personne, voilà ce qui fait de l'homme ou de la femme un humain, un humain qui est une personne ; qui dit « Je » ou qui dit le « Je »... (le sujet moderne est là).

François Mauriac, à la fin de sa vie, s'émerveille également devant cette « continuité de la conscience » qui est « moi » alors que son corps a changé plusieurs fois et qu'il ne reste rien de l'enfant ou de l'adolescent qu'il était.

« Quel est donc ce moi qui subsiste alors que tous les éléments qui le constituent disparaissent ? »

Pour Mauriac, il s'agit de son « âme », principe d'information et d'animation du corps qu'il est, et pour lui cette âme a la possibilité de demeurer ou de perdurer même lorsqu'elle n'a plus de matière ou de corps à informer – c'est là sa foi.

« Je suis, est une âme immortelle », l'épanouissement et la floraison de cette âme ne peut se déployer complètement dans les limitations que lui impose sa forme charnelle, mais il existe un autre espace où elle pourra prendre son envol vers la pure lumière...

Plus prosaïquement, pour Descartes « Je suis » c'est le « Je » qui pense, c'est ce « Je qui pense » qui ne meurt pas, tout le reste est mortel et il s'étonne devant ce miracle d'un sujet capable de pensée, étonnement qui sera aussi celui de Pascal :

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. »

Toute notre dignité consiste donc en la pensée... » (Pensée 264)

Si la pensée est ce qu'il y a de plus « digne » dans l'homme, qui me dit que c'est « Je » qui pense, comme le pense Descartes ?

Ne pourrait-on pas dire que « ça » pense ? comme le disent certains modernes, mais aussi certaines philosophies orientales inspirées par le bouddhisme qui parle de « pensée sans penseur » ?

Un texte de Nietzsche pourrait ici servir de référence :

Dans *Par-delà le bien et le mal*, I, § 17, Nietzsche écrit :

17. Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Tatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, - nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn "er" will, und nicht wenn "ich" will; so dass es eine Fälschung des

Tatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt "ich" ist die Bedingung des Prädikats "denke". Es denkt: aber dass dies "es" gerade jenes alte berühmte "Ich" sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine "unmittelbare Gewissheit". Zuletzt ist schon mit diesem "es denkt" zu viel getan: schon dies "es" enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit "Denken ist eine Tätigkeit, zu jeder Tätigkeit gehört Einer, der tätig ist, folglich..." Ungefähr nach dem gleichen Schemas suchte die ältere Atomistik zu der "Kraft", die wirkt, noch jenes Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der heraus sie wirkt, das Atom; strengere Köpfe lernten endlich ohne diesen "Erdenrest" auskommen, und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine "es" (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen."

Une traduction française standard donne :

17. Pour ce qui est de la superstition des logiciens, je ne me laisserai jamais de souligner un petit fait que ces esprits superstitieux ne reconnaissent pas volontiers à savoir qu'une pensée se présente quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est falsifier la réalité que de dire : le sujet « je » est la condition du « prédicat » pense. Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux « je », voilà, pour nous exprimer avec modération, une simple hypothèse, une assertion, et en tout cas pas une « certitude immédiate ». En définitive, ce « quelque chose pense » affirme déjà trop ; ce « quelque chose » contient déjà une interprétation du processus et n'appartient pas au processus lui-même. En cette matière, nous raisonnons d'après la routine grammaticale : « Penser est une action, toute action suppose un sujet qui l'accomplit, par conséquent... » C'est en se conformant à peu près au même schéma que l'atomisme ancien s'efforça de rattacher à « l'énergie » qui agit une particule de matière qu'elle tenait pour son siège et son origine, l'atome. Des esprits plus rigoureux nous ont enfin appris à nous passer de ce reliquat de matière, et peut-être un jour les logiciens s'habitueront-ils eux aussi à se passer de ce « quelque chose », auquel s'est réduit le respectable « je » du passé.

La traduction anglaise de Helen Zimmern (1846-1934) propose :

17. With regard to the superstitions of logicians, I shall never tire of emphasizing a small, terse fact, which is unwillingly recognized by these credulous minds – namely, that a thought comes when “it” wishes, and not when “I” wish; so that it is a perversion of the facts of the case to say that the subject “I” is the condition of the predicate “think”. One thinks; but that this “one” is precisely the famous old “ego”, is, to put it mildly, only a supposition, an assertion, and assuredly not an “immediate certainty”. After all, one has even gone too far with this “one thinks” – even the “one” contains an interpretation of the process, and does not belong to the process itself. One infers here according to the usual grammatical formula – “To think is an activity; every activity requires an agency that is active; consequently...” It was pretty much on the same lines that the older atomism sought, besides the operating “power”, the material particle wherein it resides and out of which it operates – the atom. More rigorous minds, however, learnt at last to get along without this “earth-residuum”, and perhaps some day we shall accustom ourselves, even from the logician’s point of view, to get along without the little “one” (to which the worthy old “ego” has refined itself).

Alain de Libera précise :

« Ce texte remarquable contient deux pointes : (a) contre la « superstition des logiciens », qui fait du « je » (*Ich*), au lieu du « ça » (*Es*), le sujet du processus de la pensée (ou qui fait du « ça » un sujet distinct extérieur, lui aussi, au processus désigné par le prédicat, ce qui revient au même). Cette attaque pourrait être signée de Lichtenberg, Wittgenstein ou Descombes, pour ne pas dire de l’ensemble de la (des) modernités, engagée(s) dans la critique de la « théorie classique du sujet » ; qu’elles soient structuralistes, post- ou anti-structuralistes. »⁵⁸

À la lecture de ce texte de Nietzsche on comprend mieux pourquoi celui-ci a pu être considéré comme un précurseur de Freud : il y a de la pensée dans l’homme sans aucun

⁵⁸ Alain de Libera, op. cit. p. 42

doute, mais celle-ci ne s'origine pas seulement dans la conscience ; « je » n'est pas responsable de toutes ses pensées : Il y a un inconscient – c'est dans cet inconscient que la réponse 2 cherchera la source de son identité ; identité façonnée par toutes les mémoires inscrites dans nos gènes et dans l'histoire de notre petite enfance.

Nous pourrions continuer ainsi notre exploration transdisciplinaire et signaler dans la topographie de nos territoires intérieurs – ce domaine de l'inconscient – personnel d'abord, transgénérationnel ensuite, puis collectif, avant d'aborder le cosmique qui rappelle l'interdépendance de notre être avec celui de la « physis ».

L'approche bouddhiste fera parfois économie de l'exploration de ces divers inconscients. Pour un bouddhiste, en effet, il n'y a pas de « je » ; seulement des agrégats de pensées, de volitions, de sensations...

On connaît l'image du char :

Une fois tous les éléments qui le constituent enlevés, où est le char ? Ce qui demeure c'est l'Espace, où apparaît et disparaît le char. Il n'y a pas de penseur, seulement des pensées : « enlevez les pensées – où est le penseur ? »

Cherchez le penseur – vous ne le trouverez pas. Vous trouverez toujours des pensées. Ce qui demeure c'est l'espace où apparaissent et disparaissent les pensées ; mais cet espace n'est-il pas encore une « pensée » ?

Y a-t-il réellement un espace qui pense ?

Y a-t-il un « espace qui se fait char » ?

Un être qui se fait « je » , « Je Suis » ?

Un « Verbe qui se fait chair » (qui se fait char), une conscience qui prend corps ?

Peut-être pourrions nous alors envisager trois niveaux d'une même « conscience » qu'il importe de différencier, mais de ne pas séparer :

- I. Conscience pure
- II. Conscience subjective ou conscience de soi
- III. Conscience objective ou image de soi

ou

- I. Conscience d'Être « Je Suis » (le Soi)
- II. Conscience d'être « sujet » (le moi ou l'âme)
- III. Conscience d'être moi dans un corps (image de moi – incarnation)

Certains imagineront ou expérimenteront comme illusoire « la conscience d'être moi dans un corps » (III) et « la conscience d'être sujet » (II) comme voie d'accès à la « pure Conscience »...

D'autres imagineront ou expérimenteront l'acquiescement, ou l'acceptation, d'être soi dans un corps (limité et mortel, certes) – III – et d'être sujet : personne (per – sona : ce à travers quoi, qui, le Son, la conscience passe) comme voie d'accès à la « pure Conscience » « qui se fait chair », « qui se fait char ».

« Je Suis » qui se fait « moi » pour que « moi » devienne « Je Suis ».

C'est cette deuxième voie, que tente d'explorer le christianisme et autres traditions mystiques.

Cette deuxième voie devrait assumer la lucidité de la première, c'est-à-dire, cesser d'identifier « Je Suis » avec « ce que je suis » ou d'identifier l'Être avec « ce qui est », le Réel avec « les réalités » qui le manifestent... Sans pour autant refuser ou mépriser ces « réalités relatives » ; mais y contempler au contraire la « Présence Réelle » de « l'Être qui Est et qui fait être tout ce qui est »...

Cette approche philosophique succincte peut nous introduire à une approche plus théologique où la question « qui est Je Suis ? » est posée aux « Ecritures » considérées comme sacrées ou inspirées...

III – Approches Théologiques

Nous avons relevé dans notre traduction de l'Evangile de Jean⁵⁹ les nombreux « Ego Eimi » que le « théologien » met dans la bouche de Yeshoua.

Ils sont traduits généralement par « Je Suis » ou « c'est moi ». Certains sont suivis par un qualificatif (Je Suis la Vérité, la Lumière, le Pain, etc.). D'autres ont le caractère abrupt ou ambigu d'une affirmation qui donne un poids inouï à la présence même de Yeshoua : « Avant qu'Abraham fut : JE SUIS ».

De nombreux auteurs anciens et modernes reconnaissent là le Nom même de Dieu révélé à Moïse dans le Buisson Ardent, ce qui expliquerait la colère des Iehoudim et leur accusation de blasphème quand ils entendent ce « Je Suis » dans la bouche de Yeshoua ; ce qui expliquerait également la terreur des gardes au moment de son arrestation :

⁵⁹ Jean-Yves Leloup, « L'Evangile de Jean », Albin Michel, 1989

« Quand il leur eut dit “Je Suis”, ils tombèrent à la renverse. » Saint Jean attribue ainsi au Nom une puissance qui ne s’adresse pas qu’aux croyants, les soldats romains n’étant pas des plus versés dans l’exégèse savante du Tétragramme Sacré.

Après avoir rappelé quelques interprétations de ce Tétragramme, il importe donc de savoir dans quels contextes Yeshoua « s’approprie » ainsi le Nom Divin, et comment ce « Je Suis » semble structurer et dessiner le « mandala » de l’Evangile de saint Jean. Nous pourrons ensuite nous interroger sur le caractère particulier de la Révélation contenue dans le « Je Suis » du Christ, en le mettant en résonance plus qu’en le comparant avec les « Je Suis » absolus de saints et de Sages appartenant à d’autres Traditions.

LE NOM DE L’ÊTRE OU L’ÊTRE QUI A POUR NOM « JE SUIS »

Le nom, pour un Sémite, c’est l’essence d’un être. C’est sa présence même.

Ainsi, le Nom de Dieu est redoutable, car c’est Dieu lui-même se manifestant.

A l’époque de la rédaction des Evangiles, le Nom était entouré d’un tel respect qu’il ne pouvait être prononcé que dans des cas très particuliers (par le Grand Prêtre, au Temple, le Jour des Expiations⁶⁰).

Le désir de connaître le Nom de Dieu est néanmoins légitime. Ce fut le désir de Moïse et de son peuple. Le problème commence lorsqu’il s’agit de traduire ou d’interpréter ce Nom, source d’innombrables spéculations ; autant dire tout de suite qu’il est intraduisible :

« Moïse dit à Dieu : “Je vais trouver les enfants d’Israël et je leur dis : Le Dieu de vos pères m’a envoyé vers vous ! Mais s’ils demandent quel est son Nom, que leur répondrai-je ?” Dieu dit alors à Moïse : “Ehyèh asher Ehyèh.” Et il ajouta : “Voici en quels termes tu t’adressera aux enfants d’Israël : “Ehyèh’ m’a envoyé vers vous”. » (Ex. 3, 13/14).

Dans « Ehyèh », nous retrouvons la racine du verbe « être » (*hyh*). Ce verbe, en hébreu, signifie « une existence, une présence active », d’où la traduction la plus courante : « Je Suis ». La Bible grecque des Septante va traduire « Ehyèh asher Ehyèh » par « Ego Eimi ho ôn », et la Vulgate « Ego Sum qui Sum », d’où les traductions françaises qui s’en inspirent : « Je Suis Celui qui Est » - « Je Suis Celui qui Suis » - « Je Suis qui Je Suis ».

Le livre de l’Apocalypse propose une version développée de ce même Nom, « Ho ôn kai ho ên kai o erkhomenos » - Celui qui est et qui Etait et qui Vient, rappelant ainsi que le « Je Suis » divin embrasse tous les temps⁶¹.

⁶⁰ Cf. La Michna : Yoma 3, 8. Cf. Tamid 7, 2. Cf. Annie Jaubert : *Approches de l’Evangile de Jean*, p. 162, Seuil, 1976

Certains interprètent le « Je Suis qui Je Suis » comme un refus de la part de Dieu de se nommer.

« Tu verras bien Qui je suis – Marche en ma Présence et tu découvriras mon Être⁶²... »

Thomas Merton va jusqu'à traduire : « Je suis Celui qui n'existe pas » pour rappeler que Dieu n'est pas un « existant » comme les autres, sinon il serait mortel comme tout ce qui existe. « Je n'existe pas – JE SUIS. »

Il rejoint là une des tendances de l'exégèse contemporaine qui tient à montrer que la signification du verbe hébreu « *hayah* » ne correspond pas à celle de son homologue indo-européen. La racine « es- » : se rapporte (cf. Benveniste) à ce qui est « authentique, consistant, vrai », à ce qui est immuable ; en revanche, le verbe hébreu signifie plutôt un devenir, « une existence se manifestant par une activité. »

« Je Suis qui je serai » - « Je Suis ce que je ferai avec toi ». Pour E. Jacob⁶³, YHWH est Celui qui Est, mais en un sens relationnel et non métaphysique. « Dieu est Celui qui est « avec » quelqu'un. » Il rejoint ainsi l'interprétation talmudique et midrashique⁶⁴ : « Je suis (Ehyèh) “avec” eux dans cette détresse » et je suis « avec » eux dans les autres détresses.

Moïse dit devant lui : Maître du monde, à chaque moment suffit sa peine ! Dieu lui répondit : Tu l'as bien dit = ainsi, tu parleras aux fils d'Israël : « Ehyèh » m'envoie vers vous... C'est ainsi que Rashi résume l'enseignement des Anciens. En disant cela, les Anciens voulaient insinuer que par cette question « s'ils me disent : quel est son Nom ? » Moïse chercha que Dieu leur transmette le Nom qui apporte un enseignement complet concernant l'existence et la providence.

Le Saint, béni soit-il, leur répondit : Pourquoi demandent-ils mon Nom ? Ils n'ont pas besoin d'autre preuve, sinon que Je Suis avec eux en toutes leurs détresses. « Qu'ils m'invoquent, et je les exaucerai⁶⁵. »

Faut-il le rappeler : un des Noms de Yeshoua retenu par la tradition chrétienne est « l'Emmanuel », littéralement : « Dieu avec nous. »

Un autre respect qu'incarnera Jésus et qui est aussi contenu dans le mystère du Nom, c'est la Miséricorde :

⁶¹ D'où le nom d' « Éternel » que lui donne Calvin et certaines traditions protestantes. Cf. *L'institution de la religion chrétienne*, I, XIII, 23.

⁶² Cf. A.-M. Dubarle : « La signification du Nom » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*.

⁶³ E. Jacob : p. 38 à 43

⁶⁴ Rabbenu Schlomo – *Yishaqc de Troyes* (1040-1105)

⁶⁵ Cf. Nicolas Sed, « L'interprétation kabbalistique d'Ex. 3, 4 selon les documents du XIII^e siècle » in *Celui qui Est*, Cerf, 1986

« Sache que l'action du Nom Suprême, qui est EHYEH, est l'action de la Miséricorde Parfaite. C'est le Nom qui fait du bien et qui accorde le don gratuit. Il exerce la Miséricorde, car il n'est pas du côté du jugement, mais du côté de la Miséricorde Parfaite. Comme il est dit (Ex. 33, 19) :

devant toi, je prononcerai le Nom de YHWH, je ferai grâce à qui je ferai grâce et j'exercerai la miséricorde avec qui j'exercerai la miséricorde ; le tout selon la volonté qu'aucun être créé ne peut connaître. Grâce à la mesure séphirotique du Nom Ehyèh, qui est entièrement Miséricorde, les Israélites sortirent d'Egypte.⁶⁶ »

« Dieu avec », « Miséricorde » : le christianisme ancien reprendra ces thèmes, en précisant que le Nom Divin nous dit que « Dieu EST », mais ne nous dit pas « ce qu'il est ». Il demeure dans son « JE », « Au-delà de tout » (Grégoire de Naziance), au-delà même de l'Être (le Pseudo-Denys). Pourtant « ÊTRE » est le Nom qui lui convient le mieux. Pour Maître Eckhart et d'autres auteurs du Moyen Âge : « Dieu est l'Être – l'Être est Dieu. »

« Ce qui est au-dessus de tout nom n'exclut aucun nom. Il inclut au contraire dans une indistinction d'égalité (aequaliter indistincte) toutes sortes de noms. Aucun d'eux, par conséquent, n'est propre à Dieu, à l'exception de Celui qui est au-dessus de tout nom, en raison de sa commune immanence à tous les noms. Or, l'Être est commun tant à l'universalité des noms qu'à l'universalité des Êtres. “Être” est donc le Nom Propre de Dieu seul⁶⁷. »

Ainsi, pour Maître Eckhart, la Transcendance de Celui qui Est se manifeste pour ainsi dire dans sa Présence à tout ce qui est. De là, il tirera une conclusion importante pour l'expérience mystique : du simple fait d'être, nous « sommes en Dieu ». Il ira même plus loin, en disant : « Nous sommes Dieu.⁶⁸ »

« Qu'est-ce que Dieu ? Celui sans lequel rien n'est. Il est autant impossible que quelque chose soit sans lui que lui, sans lui-même. Il est l'Être de lui-même et de

⁶⁶ Joseph Gikatilla, *Portes de la lumière*, chap. X, 1290 – Shaarey Orah, Edit. et F. Gottlieb, Jérusalem 1970

⁶⁷ Eckhart, cité par S. Breton in *Tradition et dépassement de l'ontothéologie*, « Être et Dieu », Cerf, 1986, p. 52

⁶⁸ Cf. Actes des Apôtres : « En lui, nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes. » (17, 28).

toutes choses et ainsi, en quelque façon, lui seul EST, qui est son propre Être et l'Être de toutes choses.⁶⁹ »

Eckhart reprend ici les passages augustinien de *De Consideratione* de Saint Bernard. Il cite également la Bible : « Si lui n'est pas, qui donc est ? » (Job 14, 4)

Peut-on penser alors au Christ ou à Hallaj qui, au moment de leur effacement suprême, laissent monter jusqu'à leurs lèvres d'homme le « Je Suis » de « Celui-là seul qui Est » ?

L'APPROPRIATION DU NOM DIVIN PAR YESHOUA DE NAZARETH

La tradition ancienne du Christianisme voit dans l'Incarnation du Christ la Révélation et la Manifestation du Nom de Dieu. L'humanité de Yeshoua est le nouveau « buisson ardent » dans lequel brûle – sans le consumer – l'Eclat de la Divinité :

« Quand Moïse a-t-il acquis la connaissance de commandements divins ? A coup sûr, lorsque le Seigneur lui apparaît.

Sous quelle forme s'est-il manifesté à Moïse ? Sous celle d'une flamme de feu dans un buisson embrasé.

Alors Moïse demande : « Qui es-tu Seigneur ? »

Le Seigneur lui répondit : « Je suis celui qui suis », et lui communiqua un double flambeau : La Lumière de l'Être Eternel (*lumen essentiae aeternitatis*) et la Lumière de la Vérité Eternelle (*lumen aeternae veritatis*).

« Le buisson était embrasé sans se consumer » : cela nous indique le Mystère de l'Incarnation.⁷⁰ »

Dans ses *Conférences in Hexaëmeron*, Saint Bonaventure explicite davantage, à la suite de Grégoire de Nysse, sa façon de comprendre le symbole du Buisson Ardent :

« L'arbuste épineux signifie le corps passible du Christ ; la flamme, son âme ; la lumière conjointe au buisson, la divinité conjointe, unie au corps au moyen de l'âme. “J'irai donc voir” avec Moïse cette grande Révélation, c'est-à-dire, comment Dieu est homme⁷¹. »

⁶⁹ Cité par Alain de Libéra in *Celui qui Est*, Cerf, 1986, p. 159

⁷⁰ Saint Bonaventure, coll. « De decem praeceptis », vol. 2, n° 12 (V, p. 512)

⁷¹ In *Hexaëmeron*, Opera omnia, vol. 3, n° 13 (II, p. 345). Cf. Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse*, Cerf, S.C. 1 bis, p. 370

Dans les Evangiles, le lieu privilégié où Dieu se manifeste dans l'homme Yeshoua est le récit de la Transfiguration.

Dans son buisson d'humanité, Yeshoua manifeste la Lumière de la Divinité, le corps du Christ devient transparent à la Présence de l'Être qui l'habite.

Moïse et Elie attestent : c'est bien lui qu'ils ont contemplé dans le « buisson » ou dans la « brise légère ».

L'Evangile de Saint Jean ne relate pas ce récit de la Transfiguration. C'est davantage dans l'enseignement de Yeshoua, dans sa parole, que va affleurer la Présence du « Je Suis » qui l'habite.

On dirait même que tout son Evangile est construit autour de la révélation de ce Nom.

Lorsqu'on recueille en effet tous les « Ego Eimi » de l'Evangile de Jean, un véritable Mandala semble apparaître. Celui-ci pourrait être le support d'une authentique méditation à la fois ontologique et christo-centrée.

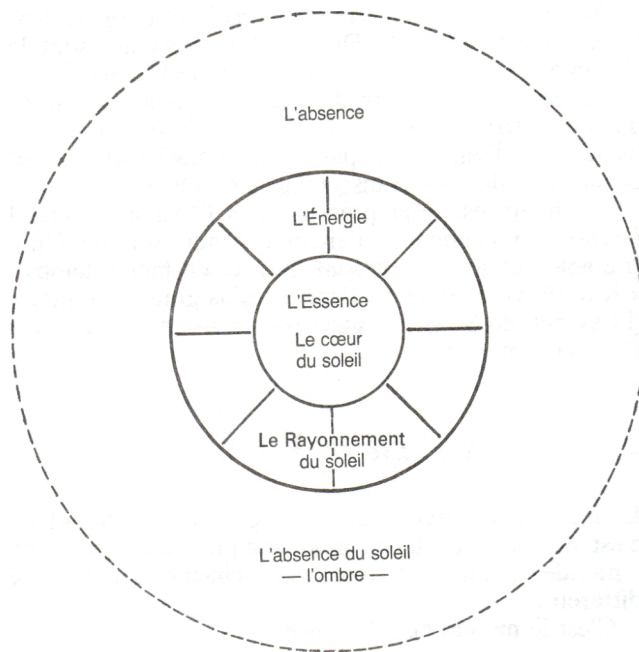
Ce Mandala est de type « solaire » :

Le centre ou le premier cercle symbolise l'Essence de l'Être : le cœur inaccessible du soleil. Chez Saint Jean, ce centre est le Tétragramme sacré : « le Saint Nom », le grand « Je Suis », « Ego Eimi », mystère de son Être.

Le deuxième cercle symbolise l'Energie ou le Rayonnement de l'Essence : les rayons du soleil.

Chez Saint Jean, ce deuxième cercle est ce qu'il appelle le « Royaume », c'est-à-dire, la Vie dans le Rayonnement, l'Energie de Celui qui EST, manifestés en Yeshoua de Nazareth.

Chaque rayon est une qualité ou un qualificatif de son Être :



Le troisième cercle – le plus éloigné du Centre – symbolise l’absence de lumière, l’ombre, où ne pénètre pas le rayonnement du soleil. Chez Saint Jean, ce troisième cercle est ce qu’il appelle « le monde », ce monde qui ne reçoit pas ou qui refuse la Présence de Dieu en lui.

Dans l’Evangile, le « monde » est constitué de ceux qui refusent l’Enseignement de Yeshoua et l’Illumination de son Souffle (*Pneuma*).

Grégoire Palamas et la tradition du Christianisme orthodoxe feront remarquer que l’Essence de Dieu – comme le cœur du soleil – demeure invisible, inaccessible, incompréhensible.

Dieu ne se fait connaître que dans Ses Energies, dans le Rayonnement et le Don de Son Être qui sont le *Pneuma* (le Saint Esprit) et le *Logos* (le Christ).

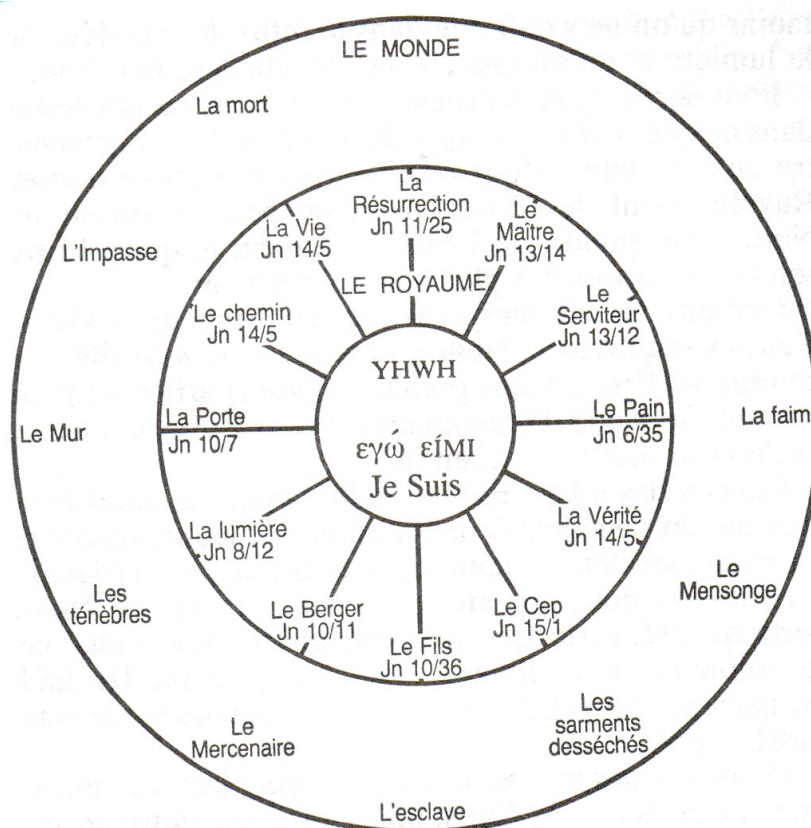
Néanmoins, les rayons du soleil sont bien le soleil, ce qui permettra aux Pères de l’Eglise d’affirmer le réalisme de la divinisation (par le Fils, dans l’Esprit), tout en sauvegardant la Transcendance de Dieu.

Ce thème est déjà présent dans l’Evangile, quand Yeshoua proclame « Le Père et moi, nous sommes Un » (Le soleil et ses rayons sont Un), et en même temps : « Nul n’a vu le Père, le Père est plus grand que moi » (l’Essence du Soleil est inaccessible – on ne peut voir Dieu sans mourir).

« Ego Eimi » dans l'Évangile de Jean

L'itinéraire intérieur que nous propose ce Mandala, c'est de partir de là où nous sommes, c'est-à-dire, du « monde », qui peut avoir pour chacun une tonalité différente.

C'est le monde de l'Absence.



Absence d'amour, de lumière, de paix, sentiment d'être dans l'impasse, devant un mur, avec une faim insatiable au cœur ou une impression de sécheresse, de désolation (sarments desséchés).

Pour certains, c'est aussi la prise de conscience de leur aliénation, de leur dépendance à l'égard de leur passé, de leur entourage, la sensation d'être plus ou moins « l'esclave » de pulsions ou de passions perverses, etc.

L'Etat de Conscience symbolisé par le « troisième cercle » n'est pas heureux. C'est celui de l'absence et de l'ignorance de l'Être véritable, mais il peut devenir aussi le lieu favorable pour se poser la question : « qui suis-je ? » - quel est mon véritable « je suis » ? Il est au commencement de notre remontée vers « le cœur », à moins qu'on ne s'enferme dans le refus, le non-désir de la lumière et qu'on fasse de ces ténèbres sa demeure.

Pour sortir de ce troisième cercle, pour ne pas rester dans ce que Saint Jean appelle « le monde », et connaître quelque chose du Royaume qui est participation au Rayonnement de l'Être Divin, on peut se choisir un Nom, une qualité de l'Être, à travers lesquels l'Être semble nous toucher plus particulièrement.

Certains seront plus sensibles au Nom de « Vie », d'autres préfèrent le Nom « Lumière » ou « Vérité »... comme si l'Être Unique prenait un Nom particulier pour chacun, un mode de rayonnement capable de toucher et de nous mettre en chemin.

Chacun des « Ego Eimi » de l'Evangile de Saint Jean sont autant de sujets de méditation, sur lequel Yeshoua – en son mystère – tente de nous rejoindre, là (dans le monde) où nous sommes, afin qu'à travers ce Nom, cette qualité, cette Energie particulière, nous puissions le rejoindre à la Source, au Cœur, là où IL EST réellement. « Là où Je Suis, je veux que vous soyez vous aussi. » (XIV, 3)

Peut-on, dans une lecture intériorisée, faire de chacun de ces « Je Suis » du Christ un chemin vers notre propre « je suis » essentiel ?

« Je Suis La Vie » (XIV, 6)

Plus que la vie, je connais la fatigue de vivre : « A quoi bon se fatiguer sous le soleil ? » Dès qu'un homme est né, il est assez vieux pour mourir. N'est-ce pas la mort qui aura le dernier mot, de mes efforts, de mes amours, de mes études ?...

Pourtant, en moi – plus moi que moi-même – une voix me dit : « Je suis la Vie. » Le sang coule dans mes veines, le Souffle est dans mon souffle, la sève des univers ne m'est pas inconnue.

Je suis malade, fatigué, mortel et pourtant : « Je Suis la Vie ». La forme dans laquelle j'existe pourra disparaître, mais la Vie elle-même ne continuera-t-elle pas ?

Qu'est-ce qui meurt quand meurt un homme ? Ce n'est pas la Vie. « La vie continue », comme on dit. Ne peut mourir que ce qui est mortel... Avant toutes choses, IL EST la Vie, en LUI « je suis » la Vie... Je Suis.

« Je Suis la Porte » (X, 7)

« Être au pied du mur », « être dans un état à se cogner la tête contre les murs », « enfermé entre quatre murs » - autant d'expressions qui traduisent une expérience plus ou moins douloureuse où, extérieurement, on ne trouve pas d'issue.

Faut-il inventorier tous ces murs rencontrés, tous ces élans brisés ? Le mur, c'est ce qui nous empêche de « voir », de connaître, d'aller plus loin. Il peut se construire dans notre corps et poser, une à une, les briques de la sclérose ou de la maladie qui nous immobilisa. Il peut se construire dans le cœur et empêcher toutes relations : « Entre nous, il y a un mur. » Il peut être dans l'esprit, comme un « pas » qu'on n'arrive pas à franchir, une compréhension qui nous semble refusée...

Il ne faut pas fuir le mur. C'est en restant face à un mur durant de longues années que Bodhidharma connut l'Eveil. Face au mur, on ne peut trouver d'issue – de passage – qu'à l'intérieur.

Alors, je comprends que « Je suis la Porte » - c'est en moi que doit se faire la percée vers un Ailleurs. Il n'y a pas d'autre issue que moi-même, et c'est en moi que doit s'ouvrir la porte. La porte des sens, la porte du cœur, la porte de l'intelligence... mais cette porte, on ne doit pas la forcer !

On connaît l'histoire de cet homme qui poussait, poussait sur la porte, afin de l'ouvrir. Sans succès. Puis, épuisé, il se laisse tomber au pied de la porte, et celle-ci alors commence à s'ouvrir... de l'intérieur.

Je suis la Porte. Je suis la Clef.

Il suffit d'ouvrir, de s'ouvrir.

L'expérience relatée par l'Apocalypse peut alors être la nôtre : « Une porte s'est ouverte devant moi, et nul ne la ferme. »

Là où je voyais un mur, je découvre l'Espace. Là où je ne pensais plus entrer ni sortir, voici que je demeure dans l'Ouvert.

Il y a une issue au sans-issue.

« Lui en moi, moi en Lui » - « Je suis la Porte » - « JE SUIS ».

« Je Suis La Lumière » (VIII, 12)

Aux heures les plus sombres de ma nuit, simplement dire, simplement penser : « Je suis La Lumière », peut donner naissance à la plus pure étoile... celle qui se posera sur mon étable, mon écurie, et dans son éclair, la fange et les miasmes de mon être apparaîtront dans une clarté d'aurore...

Il est en moi – « plus moi que moi-même » - une lumière que les ténèbres ne peuvent atteindre, une clarté de braise que les cendres ne peuvent recouvrir, une étincelle de Déité que la pesanteur de tous les univers ne saurait écraser...

À l'heure de ma mort, j'aimerais trouver quelqu'un qui me dise : « Ne crains pas, tu es la lumière, la pure, la claire lumière, d'où naissent et où retournent tous les mondes. »

Cette parole, puisse-t-elle trouver en moi un écho qui lui réponde : « Oui, j'étais là avant que naisse le soleil, la terre, le cœur humain et les autres étoiles » :

« JE SUIS LA LUMIÈRE » - « JE SUIS ».

« Je Suis le berger » (1) - (X, 11)

Martin Heidegger parle de l'homme comme étant le pâtre, le « berger de l'Être ». La mission et le sens de l'homme, en effet, c'est de « prendre soin de l'être ».

Le mercenaire dont parle l'Evangile est un homme qui cherche avant tout à maîtriser, à dominer, à domestiquer la nature, à l'aide de ses machines et de sa pensée technicienne.

Sa préoccupation, c'est ce que « produisent » les brebis, non les brebis elles-mêmes.

Le vrai berger ou le beau berger (*o poïmen o kalos*), lui, a souci des brebis pour elles – mêmes. Il connaît chacune par son nom, c'est-à-dire, qu'il établit une relation d'intimité avec elles et non seulement une relation de produit à producteur.

Le sens de l'être humain n'est pas dans ce qu'il fait, dans ce qu'il produit, dans ce qu'il transforme, mais dans ce qu'il EST. Nous avons à devenir les « bergers de l'Être », non ses patrons ou ses mercenaires, c'est-à-dire, qu'à la pensée technicienne, efficace, nous pouvons substituer la pensée contemplative qui nous fait entrer non seulement dans l'utilité de l'être, mais dans la gratuité de l'Être.

Il y a en nous parfois des heures de silence, une pensée étendue comme le vert des prairies ou brève comme le buisson de haute montagne, c'est le moment de donner pâture et repos à l'être qui est en nous... laisser chanter un étrange pipeau :

« Je suis LE BEAU Berger » - « JE SUIS ».

« Je Suis le berger » (2) – (X, 11)

Ce que Heidegger ne dit pas, c'est que l'homme n'est pas seulement le « berger de l'Être », il est aussi le Berger de l'Autre, et la question posée à Caïn, ce n'est pas « qu'as-tu fait de l'Être ? » mais : « Qu'as-tu fait de ton frère, qu'as-tu fait de l'autre ? »

En ce sens aussi, nous pouvons être de beaux, de vrais bergers, ou des mercenaires. On peut se servir de l'autre, l'exploiter, l'utiliser pour son plaisir ou pour son pouvoir, ou prendre soin de l'autre, vouloir sa paix et son bonheur.

« Je suis venu pour que les brebis aient la vie et la vie en plénitude ».

À l'heure où l'autre s'égare, que ce soit mon ami ou mon ennemi, à l'heure où il est blessé, quand ses pas ou son esprit chancellent, puisse-je entendre en moi une voix « plus moi que moi-même » : « Je suis le berger », l'ange, le gardien de mon frère...

À l'heure de son angoisse et de sa détresse, puisse-je me tenir devant lui, non comme la bête fauve qui se repaît de ses détresses, mais comme le berger qui a dans ses mains le geste sûr qui relève et qui console.

« JE SUIS LE BERGER » - « JE SUIS ».

« Je Suis le Fils » (X, 36)

« Arrête – pourquoi cours-tu ? Le Père en cet instant engendre en toi son Fils, le ciel est en toi, pourquoi le chercher ailleurs ? » demandait Angelus Silésius, et à la suite de Maître Eckhart, il rappelait que le but de la vie chrétienne, c'est de permettre à Dieu d'établir en nous cette relation filiale, incarnée et vécue pleinement en Yeshoua de Nazareth. « Que m'importe que le Christ soit né il y a deux mille ans à Bethléem, si aujourd'hui il ne naît pas en moi. »

Saint Paul dira également : « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit (le Pneuma) de son Fils qui crie Abba, Père ! Aussi, n'es-tu plus esclave, mais fils. » (Ga. 4/6)

Etre fils, c'est se sentir vivant dans une relation d'intimité avec la Source de l'Être, une relation ontologique certes, mais où le cœur et Présent, relation non seulement de cause à effet, de créateur à créature, mais de Père à fils.

« Je suis dans le Père – le Père est en Moi » (X, 38).

Pouvons-nous reprendre à notre compte cette parole du Fils ? Connaître que la Source et le fleuve ne font qu'Un : l'être qui est en moi est Un avec l'Être qui est en Dieu.

« Le Père et moi, nous sommes Un ».

Dire cela, dire « je suis le Fils de Dieu », n'est-ce pas un blasphème ?

À cela, Yeshoua a déjà répondu : « N'est-il pas écrit dans votre loi : « j'ai dit, vous êtes des dieux ? » (X, 34)

La loi appelle donc « des dieux » ceux à qui s'adressait la parole de Dieu, et on ne peut abolir l'Écriture (X, 35) : « À celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde, vous dites « tu blasphèmes » pour avoir dit « Fils de Dieu. Je suis » (X, 36)

Notre identité véritable, ce n'est pas seulement d'être les fils de nos parents, les enfants du siècle et du monde dans lequel nous vivons, mais d'être aussi les fils du Vivant.

Je ne suis pas complètement déterminé par mon hérédité, par mon milieu. Je ne suis pas l'esclave de mes pensées, de mes désirs. Je ne suis pas seulement le fils du hasard et de la nécessité, atome parmi les autres atomes. Je suis « présence de l'Être Infini », « présence » de l'Infinie Liberté dans le monde. Je suis le fils de mon Père, à l'image et à la ressemblance de l'Être et de l'Amour.

« JE SUIS FILS DE DIEU » - « JE SUIS ».

Il y aurait encore bien d'autres « Je Suis » à méditer :

- « Je Suis le cep » - (XV, 1) – Découvrir en moi-même mon rattachement à la vie, l'unité avec les autres sarments, la communion dans la sève.
- « Je Suis le pain de vie » - (VI, 35) – Découvrir cette nourriture mystérieuse, cette manne intérieure (la manne, en hébreu : man-ou, voudrait dire : « qu'est-ce que c'est ? »), ce « je-ne-sais-quoi », ce presque rien, qui répond à nos faims les plus grossières comme les plus subtiles. Approfondir ces instants où je suis rassasié comme si j'avais découvert en moi l'arbre-à-pain, comme la Samaritaine avait découvert en elle « la source-d'eau-vive ».
- « Je Suis la Vérité » - (XIV, 6) – Quels que soient mes erreurs, mon mensonge, mes illusions, il y a en moi cette possibilité d'être vrai, d'être Un avec ce que je suis réellement. La Vérité est une qualité intrinsèque de mon esprit, c'est son adhésion non perturbée à ce qui Est. Être et connaître, le connaissant et le connu sont « Un » : JE SUIS LA VÉRITÉ.
- « Je suis le chemin » - (XIV, 6) – Il n'y a pas d'autre chemin pour aller au bout de soi-même que soi-même. Pour « arriver » à son fruit, il faut accepter son arbre, reconnaître sa fleur, prendre un chemin de sève et mûrir jour après jour.
« Je suis le chemin » - Je ne suis pas le but. « Celui qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit », disait Yeshoua.

Le but : c'est l'Autre. Cet Autre, cet Inconnu que nous sommes ou avec qui nous sommes « un », on ne le trouve qu'au bout de soi-même, dans l'accomplissement de tout ce que nous sommes, car « Je Suis » est venu accomplir et non abolir.

C'est au bout du « Je suis » de la chenille qui s'envole le « Je suis » du papillon...

L'Ego est le chemin du Soi, comme la chenille est le chemin du papillon.

Le terme du chemin est le commencement d'un autre chemin...

L'important, c'est d'avancer – jour après jour – en rampant parfois, avec cette impatience qui est « démangeaison des ailes » jusqu'à cet « Instant » où mon « je suis mortel » s'éveillera au grand « Je Suis » de l'Eternel...

Cette méditation intériorisée des différents « Ego Eimi » de l'Evangile de Saint Jean ne doit pas nous faire oublier la dimension historique dans laquelle ils se sont incarnés, ni le caractère tragique des événements qu'ils ont suscités.

À chaque fois, en effet, que Yeshoua prononce dans sa bouche d'homme le Nom Divin, il est accusé de blasphème et menacé de mort.

Mais il faut avouer que Yeshoua se montre parfois provoquant :

*« Je m'en vais,
vous me cherchez,
vous mourrez dans votre égarement.
Là où je vais,
vous ne pouvez pas venir.
Les Iehoudim se disaient :
Va-t-il se donner la mort pour dire ainsi :
« Là où je vais, vous ne pouvez venir ? »
Il leur dit :
« Je Suis d'en haut,
vous êtes d'en bas,
vous êtes de ce monde.
Je vous l'ai dit :*

*vous mourrez dans votre égarement ;
oui, si vous ne croyez pas que « JE SUIS »,
vous mourrez dans vos péchés. » (VIII, 21-24)*

Pour nous aussi, aujourd'hui, ne pas croire, ne pas adhérer à ce Je Suis « d'en haut », à ce JE SUIS Essentiel qui n'appartient pas à l'espace-temps, c'est se condamner à vivre à la surface, loin de notre être véritable (*hamartia*).

Yeshoua, par son Enseignement, vient nous délivrer de ce malheur. Il nous donnera sa vie pour cela.

« Lorsqu'il sera élevé de terre », nous verrons Qui IL EST. « Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous saurez que Je Suis. » (VIII-28)

Cela peut sembler paradoxal : Yeshoua nous dit que nous verrons « ce qu'il EST, QUI IL EST » au moment même où justement il ne sera plus, comme si c'était dans sa mort qu'était la Révélation de Son Être. En cet Instant, nous voyons en effet qu'il est tout entier dans le Père : « Je ne fais rien de moi-même. » « JE SUIS » est un Autre.

Il importe aussi pour nous-même de ne pas faire de notre « je suis » un « ego en état d'inflation », car ce « Je Suis » est un AUTRE, une Autre Conscience, une Autre Vie. Le « petit moi » doit être relativisé, crucifié pour que se manifeste le Véritable : « Je Suis » - « plus fort que la mort ».

C'est ce « JE SUIS » que reçoivent, de plein fouet, les gardes quand ils viennent arrêter Yeshoua au jardin des Oliviers. Les traductions françaises ne traduisent pas toujours cet « Ego Eimi » et on comprend mal alors pourquoi les soldats tombent à la renverse :

*« Yeshoua, sachant tout ce qui allait
lui arriver, s'avança et leur dit :
« Qui cherchez-vous ? »
« Yeshoua, le Nazaréen »,
- « EGO EIMI » - JE SUIS –
Quand Yeshoua leur eut dit :
« Ego Eimi – JE SUIS »,
ils reculèrent et tombèrent à terre ». (XVIII, 4-6)*

C'est cet « Ego Eimi » qui va donner à la Passion selon Saint Jean son caractère serein et royal.

« Ma vie, on ne me la prend pas, c'est moi qui la donne » - Il est totalement conscient de ce qui est en train de se passer. « La coupe que le Père m'a donnée ne faut-il pas la boire ? » (XVIII-11)

« Le Christ prend la croix comme le roi son sceptre, en signe de la Gloire qui est pouvoir universel sur toutes choses. Il la porte comme le vainqueur le trophée de sa victoire », dira Saint Thomas d'Aquin.

L'attitude royale du Christ dans l'Evangile de Saint Jean n'enlève pas le réalisme de sa souffrance et de sa mort. Elle nous rappelle que la croix – à travers l'acceptation de Yeshoua – est révélation de l'Être de Dieu. Le « Je Suis » de Yeshoua se révèle dans la croix comme étant le JE SUIS d'un Être qui Est Amour, et « d'un Amour qui est plus fort que la mort ».

Passion et Résurrection ne sont pas séparées chez Saint Jean. Elles sont le signe de la double appartenance de Yeshoua – au Temps et à l'Eternité.

Certains exégètes se sont posé la question : l'homme Yeshoua savait-il qu'il était Dieu ?

La fréquence des « Ego Eimi » que Saint Jean met dans la bouche de Yeshoua semble montrer qu'il en avait pleinement conscience. S'il n'avait pas eu cette conscience affirmée et provocante du JE SUIS – YHWH, il ne serait pas Dieu et il ne serait pas mort comme un blasphémateur.

Le moment le plus significatif à ce sujet reste le fameux passage où il déclare « être d'avant Abraham » et où il proclame avec un relief saisissant le Nom Divin :

« Amén, Amén, je vous le dis :

avant qu'Abraham fût,

JE SUIS.

Ils ramassèrent alors des pierres pour le lapider. » (VIII, 58-59)

RÉSONANCES AU « JE SUIS » DANS DIVERSES TRADITIONS

Si Saint Jean insiste sur ces différents « Ego Eimi » qui semblent structurer son Evangile, ce n'est pas seulement pour nous montrer la Divinité du Christ, c'est pour nous indiquer aussi

la profondeur de l'homme, celle dont celui-ci est « capable » et à quelle vie il est lui-même appelé.

« Avant qu'Abraham fût, JE SUIS » - Tout homme peut le dire lorsqu'il a rejoint son être d'éternité, son être « déjà ressuscité », car – comme l'affirment les Pères de l'Eglise : « Si je ne connais pas la Vie Eternelle, dès cette vie, je ne la connaîtrai pas non plus dans l'autre... »

Si je ne m'éveille pas aujourd'hui à mon « Je Suis » essentiel et transcendant, je ne le connaîtrai pas plus tard.

Interroger les « Je Suis » du Christ, la conscience qu'il a lui-même d'être Un avec « Celui qui Est », c'est interroger la conscience de l'homme.

On peut se demander alors si cette expérience du « Je Suis » est propre au Christ et aux chrétiens, ou est-ce une réalité universelle dont on peut retrouver les échos dans d'autres traditions ?

Il ne s'agit pas ici de faire l'inventaire de tous les Saints et de tous les Sages qui – dans les grandes Traditions Spirituelles de l'humanité – témoignent de l'expérience d'un pur « JE SUIS », affirmation paradoxale qui leur coûtera parfois la vie, comme elle a provoqué la mort du Christ.

Ne citons que trois exemples : celui d'Hallaj, dans la tradition de l'Islam, et ceux de Çankara et de Nisagardatta dans la tradition hindoue.

Pour Hallaj, mystique musulman, condamné à mort en 992 pour avoir proclamé « Je Suis », il convient de citer Louis Massignon :

« Hallaj paraît avoir pris conscience assez tôt (avant son voyage en Khurasân) du but ultime de la voie mystique. Sa lucidité dans l'analyse et sa fixité dans le vouloir devaient l'amener à formuler l'échange mystique des volontés, l'heure venue, dans une constatation décisive, personnelle, sans ambiguïté, ni excuse. Et ce fut le mot « je suis la Vérité » - Anâ'l-Haqq, c'est-à-dire, « mon je, c'est Dieu », pour toute la tradition musulmane ultérieure. Ce mot caractérise Hallaj, c'est le signe de sa vocation spirituelle, le motif de sa condamnation, la gloire de son martyre.⁷²»

Selon Roumi, Hallaj – dans cette affirmation « je suis la Vérité » - n'est ni un blasphémateur ni un monstre d'orgueil, comme le pensèrent ses accusateurs, mais il est au comble de

⁷² Louis Massignon, *La passion de Hallaj*, Gallimard, 1975, t.1, p. 168

l'humilité et du Fana (anéantissement) parce qu'il n'y a plus de « je suis » humain en lui, c'est la bouche même de la Vérité qui parle en lui. Il n'y a plus de place en lui que pour le « Je-Suis-de-Dieu ».

« Il croyait que le Sage – vis-à-vis de Dieu – est dans la même situation que le rayon vis-à-vis du soleil, dont il sort et où il rentre, et où il puise sa clarté », ajoute Fasawi.

Dans la tradition hindoue, les références à l'expérience du Pur « Je Suis » sont plus fréquentes. Celle-ci peut même être recherchée systématiquement, par exemple à l'aide du Mantra « Ko-ham » - qui suis-je ? – préconisé par Ramana Maharshi, cette question qui devrait nous conduire de désidentification en désidentification à l'appréhension du « Je suis » essentiel.

Maharshi ne dira-t-il pas par ailleurs :

« Tout le Vedanta est contenu dans deux passages de la Bible : « Je suis Celui qui je suis » et « Reste tranquille et sache que je suis Dieu⁷³ ».

Mais le grand texte qu'il convient de citer et qui synthétise bien cette tradition du Vedanta, c'est celui de Çankara, le Nirvanashatkari :

« Çivoham – Je suis Çiva (-Je suis Dieu – Je Suis) –

Je ne suis ni l'esprit, ni l'intellect, ni la pensée, ni le sens du moi.

Je ne suis ni l'ouïe, ni le goût, ni l'odorat, ni la vue,

Je ne suis ni l'espace, ni la terre, ni le feu, ni l'air,

Je suis Intelligence et Félicité pures,

Je suis Çiva, je Suis.

Je ne suis pas le souffle vital ni les cinq vents (*pânca vâyuh*) ;

Je ne suis ni les sept composantes du corps

ni les cinq fourreaux,

Je ne suis pas les cinq organes d'action,

Je suis Intelligence et Félicité pures,

Je suis Çiva, je Suis.

⁷³ L'enseignement de Ramana Maharshi, Albin Michel, p. 119

Je ne possède aucune aversion, aucune attirance,
Nulle avidité, nul égarement,
Je n'éprouve ni orgueil ni envie,
Je n'ai pas d'obligations, pas d'intérêts, pas de désirs,
Pas d'affranchissements à souhaiter,
Je suis Intelligence et Félicité pures,
Je suis Çiva, je Suis.

Pour moi n'existent ni les bonnes actions,
Ni les souillures, ni le plaisir, ni la souffrance,
Point non plus n'existent les incantations rituelles,
Les lieux saints, les Vedas ou l'acte sacrificiel,
Je ne suis ni la jouissance, ni ce dont on peut jouir,
Ni non plus l'agent de la jouissance,
Je suis Intelligence et Félicité pures,
Je suis Çiva, je Suis.

Je ne connais ni la mort, ni le doute,
Ni les distinctions de caste,
Point de père, ni de mère,
Je n'ai jamais pris naissance,
Je n'ai aucun ami, aucun parent,
Point de maître, point de disciple,
Je suis Intelligence et Félicité pures,
Je suis Çiva, je Suis.

Je suis sans déterminant, sans forme,
Par mon ubiquité, je ne suis pas sans relation
Avec tous les organes des sens.
Je ne connais ni l'affranchissement ni la servitude,
Je suis Intelligence et Félicité pures,
Je suis Çiva, je Suis.

Lorsqu'on fait lire ce texte à des psychiatres contemporains, ils n'ont aucune peine à y découvrir tous les symptômes d'une maladie mentale grave :

Se prendre pour l'Intelligence et la Félicité pures, se prendre pour Dieu, cela ne peut être que délire mégalomane. N'éprouver ni envie ni désir, considérer le bien et la souillure comme une même chose, n'avoir subjectivement ni père ni mère, n'est-ce pas la description de l'enfant autiste ou du schizophrène, coupés du Réel, enfermés dans leur monde intérieur ?

Il est vrai que ce texte peut être dangereux s'il est lu en référence avec l'état de conscience de l'homme ordinaire. Il décrit, en effet, un état de conscience « non ordinaire », « non normosé ». Mais il ne s'agit pas d'une régression dans le pré-personnel comme pourrait le penser un penseur freudien, mais d'une ouverture au trans-personnel.

Certaines recherches de la psychologie contemporaine sont utiles à ce propos pour distinguer ce qui peut être l'expérience d'un ego déstructuré ou le Chant du « Soi » réalisé.

Si c'est l'ego qui s'empare des paroles de Çankara, pour se les approprier, il est sûr qu'il va devenir fou, et être dans un état d'inflation dangereux pour lui-même et l'entourage. Mais si l'ego s'efface et laisse monter en lui les paroles du « Soi », la Réalité de l'Être Infini qui l'habite, « Sat-Chit-Ananda », il s'approchera de la réalisation du « Jnâna-Yoga » (Yoga de la Connaissance).

Désidentification ne veut pas dire dissociation, l'appréhension de l'Eternel ne doit pas nous « couper » ou nous dissocier de l'espace-temps, mais au contraire le contenir.

Cette expérience de Çankara et des Grands Rishis de l'Inde, nous la retrouvons à notre époque chez Sri Nisargadatta, né en 1897 à Bombay, et décédé, dans le vieil immeuble où il avait vécu, en septembre 1981.

Il gagnait sa vie comme fabricant et vendeur de petites cigarettes indiennes. A trente-sept ans, il fut le disciple d'un maître qui lui conseilla de ne s'occuper que d'une seule chose : « Tu n'es pas ce que tu crois être. Trouve ce que tu es ! Observe le sens du « Je Suis », découvre ton véritable Soi. »

« J'ai fait ce qu'il m'a dit de faire. Tout temps gagné, je le consacrais à m'observer en silence. Cela opéra en moi un changement rapide et profond. Il ne me fallut pas plus de trois années pour réaliser ma véritable nature. » Cette « véritable nature » se révèle en lui comme la Présence d'un « Je Suis » qui n'est pas celui du « moi ordinaire », mais celui-là même de l'Être qui contient toutes choses :

« L'univers entier (*mahgadakash*) n'existe que dans la conscience (*chidakash*), alors que « je suis » est dans l'Absolu (*paramakash*). Dans l'Être Pur, la conscience s'éveille. Dans la conscience, le monde apparaît et disparaît.

Tout ce qui EST, est moi. Tout ce qui EST, est mien. Avant tout commencement, après toute fin, Je suis. Tout a son être en moi, dans le « Je Suis » qui brille en tout être vivant. Même le non-être est impensable sans moi. Quoi qu'il arrive, je dois être là pour en être le témoin.⁷⁴ »

Et quand on lui demandait comment parvenir à la réalisation de ce « Je Suis » - qui est notre être véritable - il répondait :

« Attachez-vous à la sensation « Je Suis » à l'exclusion de toute autre chose. Quand le mental devient complètement silencieux, il brille d'une nouvelle lumière et il vibre de nouvelles connaissances. Cela vient tout à fait spontanément, vous n'avez qu'à vous attacher à « Je Suis ». C'est comme sortir du sommeil ou d'une extase et de se sentir reposé, sans savoir cependant pourquoi et comment on se sent si bien. De même, dans la réalisation, vous vous sentez complet, achevé, libéré du complexe désir-peur, sans être toujours à même d'expliquer ce qui est arrivé, pourquoi et comment. Vous ne pouvez exprimer cet état que négativement : rien ne va mal en soi. Ce n'est que par comparaison avec le passé que vous savez en être sorti.

Autrement, vous n'êtes que vous-même.⁷⁵ »

Faut-il dire que ces expériences de Nisargadatta, de Çankara, de Hallaj, sont les mêmes que celle exprimée dans le « Je Suis » de Yeshoua de Nazareth ?

Il ne s'agit pas de comparer, mais de mettre en résonance ces différents « Je Suis ».

Il n'y a pas d'autre réalité que la Réalité.

Si le « Je Suis » aimant du Christ est Réel, on doit retrouver sa Présence dans toute expérience authentique : la Lumière, la Vérité, l'Amour ne sont la « propriété » d'aucune tradition particulière.

« Le Logos est la Lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde », dit le Prologue de Saint Jean. Voir cette Lumière briller dans les visages les plus différents ne peut

⁷⁴ Nisargadatta : *Je Suis*, éd. Les Deux Océans, 1982, p. 29

⁷⁵ Ibid., p. 351

que nous réjouir et nous inviter – quel que soit notre chemin – à devenir chaque jour davantage ce que nous sommes, et témoigner dans la forme qui nous est propre du « Je Suis » Essentiel, commun à tous les vivants.

« Là où « je suis », je veux que vous soyez aussi. »

« Là où je suis ce que je suis » dans le Temps et dans l'Eternité, adhérer et goûter à la Présence de Celui qui EST.

Pensées sans ordre – textes courts – exercices autour de la question : « Où est Je Suis ? »

« Dieu est mort », dit-on, mais comment pourrait mourir ce qui n'est jamais né ? ce qui n'a jamais « existé » ?

C'est « la matière » qui est morte plutôt, puisque plus on l'observe, plus elle disparaît... plus elle se révèle, énergie, interconnexions, mouvements, événements incessants... et tout cela ce sont des « mots », des « regards » qui tentent de figer ou de fixer un flux qu'aucun instrument ne saurait saisir.

Plus exactement ce sont nos représentations, nos images... de la matière, du monde, de l'homme, des dieux, qui meurent.

L'image que j'ai de moi peut bien mourir, la conscience que j'ai de moi peut bien mourir – cela n'empêche pas « la Conscience » d'être ce qu'elle est.

La matière – moi – l'idole. Toutes ces représentations sont mortes (mortelles) ; Dieu demeure...

Seule une vie mortelle peut mourir... la Vie continue.

La vie que « j'ai » : la conscience que j'ai de « moi » meurt.

La Vie que « je suis » ; la Conscience que « je suis », demeure...



Chaque matin « je » ne renonce pas à mes rêves. Je me réveille simplement, cela suffit à me « libérer » de ce que je prenais durant la nuit pour le réel.

Pourquoi vouloir renoncer à sa famille ou au monde ? On ne renonce pas à ses rêves, on s'éveille simplement, on observe le caractère impermanent, transitoire de tout ce qui existe – il n'y a aucun rejet, aucun mépris, seulement observation. Pourquoi vouloir « renoncer » à quoi que ce soit ? On ne renonce pas à un film – le film s'arrête, on voit que l'écran a toujours été vide. Durant le film on a pu être touché, ému ou irrité par le film, mais on n'oublie pas qu'on est au cinéma et qu'est venue l'heure de sortir de la salle...

On ne renonce pas à ses rêves, on ne renonce pas au cinéma, simplement on se réveille, le film s'arrête... mais on peut être attaché à ses rêves, alors on les interprète... n'est-ce pas retarder le moment de l'Eveil ? On peut être attaché à son film alors on se le raconte de nouveau ou on se le rejoue encore une fois – rien de grave, si on n'oublie pas que l'écran a été et sera toujours vide.

On ne « renonce pas à soi », on ne s'identifie plus à l'image que l'on a de soi, on sort de son rêve, on arrête de se faire du cinéma, il n'y a pas de « moi » ou d'ego, à rejeter ou à mépriser, il s'agit seulement de s'ouvrir à plus intelligent que soi, à plus aimant que soi, à plus vivant que soi...

Le « moi » ne renonce pas à être « ce qu'il est », il découvre « Je Suis ».



Chaque matin avant que « la conscience de soi » s'éveille, la Conscience est déjà là.

Chaque soir quand « la conscience de soi » s'endort, la Conscience est toujours là.

Chaque matin observer « la Conscience qui est déjà là », ne pas se hâter d'en faire une « conscience de » soi – demeurer dans cette lumière.

Chaque soir observer la conscience de soi qui s'endort, ne pas s'accrocher à la conscience de soi qui meurt, s'abandonner dans la Conscience qui est toujours là...

Se préparer à la mort : entrer déjà dans la claire lumière, la pure Conscience...

La mort de « l'image du moi », la mort du « moi », n'est pas la mort de « Je Suis », c'est davantage sa naissance...

Naissance éternelle de l'Être qui est toujours là.

Où est « Je Suis » ?

Dans mon corps ?

Sans doute, mais pour longtemps.

Dans mes pensées ?

Sans doute, mais pas pour longtemps.

Dans mon cœur ?

Sans doute, mais pas pour longtemps.

« Je Suis » est dans ce qui m'échappe de plus :

- la Vie
- la Conscience
- l'Amour...

Dans ce que je ne peux pas m'approprier en l'objectivant ou en le possédant...

Ce que je prends pour moi, par commodité, par paresse, habitude ou par peur de n'être rien...

N'est qu'un moment de la Vie,
une petite secousse,
un moment de la Conscience,
une vague pensée, un éclair, une éclaircie,
un moment de l'Amour,
un petit ou un grand bonheur...

« Je pense »

Mais ce n'est pas « Je » qui pense ; ça pense – il y a des pensées... Qu'est-ce qui pense ?

Ça pense même quand « je » ne veut pas penser, ça ne pense pas quand je voudrais bien penser. Quand il n'y a plus de pensées, où est le penseur ? Quand la danse s'arrête, est-ce la danse qui s'arrête ou est-ce le danseur ?

« J'aime »

ce n'est pas « Je » qui aime, « ça aime » en moi, ça aime parfois lorsque je ne pense pas aimer ou quand je ne veux pas aimer et « ça » n'aime pas, quand je voudrais bien aimer, qui je veux aimer...

« Je veux », « je désire », « je vis »

qui est-ce qui « veut » ? Qui désire ? « Je » ne fais pas le bien que je veux, je fais le mal que je ne veux pas ».

Qu'est-ce qui vit en moi ?

Ce n'est pas « moi » qui vit : quand je ne voulais rien, la vie m'a été donnée et quand « je » voudrais la conserver, elle me sera ôtée...

Qu'est-ce qui « est » en moi ?

« Je est un Autre. »

C'est par l'accueil de cet « Autre » que « Je Suis ».

Ces approches radicales ne sont pas celles de la transdisciplinarité, il n'y a là que peu de plaisir pour le topographe (l'interprétation des rêves fait partie du rêve, l'interprétation de la réalité fait aussi partie du songe... le Réel c'est ce qui résiste à toutes les interprétations).

Ce sont des « voies abruptes » ; mais abruptes ou progressives, nous sommes conduits par ces différentes voies à la même évidence : le lieu où « Je Suis » pourrait être et se reposer « manque »... A moins que ce « non être », ce « manque » soit le lieu de son repos ?

Ou peut être encore que ce « non être », ce « manque » est la place élue de l'Autre.

« Je Suis » n'est pas « moi », « Je Suis » est « Autre »...

Vous pouvez faire une tomodensitométrie par ordinateur (CAT Scan) de mon cerveau, évaluer les niveaux de mes neurotransmetteurs, étudier très précisément le jeu de mes synapses et chaque atome de cette « matière grise » complexe que j'ai dans la tête, vous saurez sans doute si je pense ou si je rêve, vous ne saurez jamais ce que je pense ou ce que je rêve, ce que justement j'ai dans la tête, quel est ce « Je » que j'ai dans la tête, dans le cerveau et pas que dans le cerveau, « je » l'espère...

Pour savoir ce que « je » pense ou ce que je rêve, il faut le lui demander, le demander à ce « je » que j'ai dans la tête, peut-être « je » parlera-t-il.

Est-ce dire que « Je suis » est autre chose que ce mon cerveau exprime ? Qu'il existe indépendamment de son fonctionnement ? – évidemment non, me direz vous. L'altération de certains de ses fonctionnements ou lésions, (je pense à la maladie d'Alzheimer) nous rappelle que « mon cerveau » et « moi » nous ne sommes pas deux et que la destruction de l'un entraîne la destruction de l'autre...

Ayant connu un « électro-encéphalogramme plat » (il y a une quarantaine d'années à Istanbul...) « je » suis pourtant toujours là et ma question est toujours la même : quel est ce « Je » non réductible aux palpitations de ma matière grise et au jeu de mes synapses ? Ce « Je » qui pense avec et à travers le cerveau ?

L'état de mon cerveau, conditionne évidemment ce que je suis ou ce que je prends pour moi, mais n'y a-t-il que « Ça » ?

N'y aurait-il pas du quid (qui) dans mon quod (quoi).

Quid n'est pas quod...

Ce par quoi (quod) tout est connu (le cerveau) est objet de connaissance, ce par qui (quid) tout est connu n'est pas objet de connaissance.

Observer les trois C :

La Conscience – le Cerveau – la Chose (ou le Corps)

(le cerveau est dans le corps – il semble néanmoins nous faire communiquer avec ce qui est dans et hors du corps – n'est-ce pas la fonction attribuée dans d'autres anthropologies au « nous » : ce qui ouvre l'âme (psyché) au-delà d'elle-même...)

Ces trois C

– Conscience, Cerveau, Corps –

dans une anthropologie contemporaine pourraient être un écho d'une autre vision tripartite :

« Je Suis » → « moi » → « image de moi »

Je peux :

Prendre « l'image de moi » pour « moi », c'est-à-dire, l'objectivation, la mémorisation ou la projection que je me fais de moi-même – ce fut la perte de Narcisse : prendre un reflet de soi dans le miroir du monde ou de la société, pour soi, identifier « l'image du moi » avec « moi ».

Ou :

Retourner le « moi » vers « Je Suis » :

« Je Suis » ← « moi » ← « image de moi »

Conscience ← Cerveau ← Corps

N'est-ce pas la libération des images du moi ou l'Eveil à la conscience que « Je suis » ? (ce que les anciens appelaient *metanoia* ou *techouva*).

Nous étudions aujourd'hui les rapports du cerveau et de la chose, mais trop peu les rapports du cerveau et de la conscience.

Cerveau → Chose

Conscience → Cerveau

moi → image de moi

Je Suis ← moi

Le cerveau c'est « l'œil du crabe » ou « l'œil du crâne », l'organe ou l'instrument à travers lequel la conscience « voit » les choses (faudrait-il dire, projette – imagine – créé ?).

Il nous faut donc questionner « la chose », l'image que j'ai de moi, que j'ai du monde... ce n'est pas le Réel, mais le Réel perçu selon les capacités relatives de mes instruments de perception, c'est-à-dire : une réalité relative, un niveau de réalité...

Mieux connaître ou découvrir l'instrument qui me fait voir « la chose » – le corps – le monde...

L'organe de la perception que j'ai de moi-même, ses fonctionnements ou dysfonctionnements...

Interroger alors l'œil du crâne (le cerveau) sur ce qui le fait fonctionner, le rend capable de pensées, de paroles ou de visions, d'émotions, etc... et endurer son silence.

Ce silence est Présence – Conscience – Je Suis.

« Je » n'est pas seulement objet d'investigation empirique, un objet est toujours extérieur, même s'il se trouve à l'intérieur de ma tête. « Je » n'est pas un quoi, mais un qui, il est sujet d'investigation intérieure (la méditation, la contemplation, deviennent ainsi des méthodes d'investigation scientifiques).

Quel est ce « je » qui parle de « son » cerveau ? Pourquoi le cerveau ne parle-t-il pas tout seul, à moins qu'on l'interroge ? (et s'il y a des cerveaux qui parlent tout seul on dit qu'ils délirent).

Etudier le cerveau de quelqu'un ce n'est pas savoir ce qu'il pense, c'est savoir ce qui est nécessaire ou ce qui fonctionne pour qu'il pense.

 Nous ressentons habituellement notre corps comme une réalité objective dans laquelle nous sommes ; bien distincts et séparés de la totalité.

Mon corps est « la chose » dans laquelle « je suis ».

Nos connaissances en physique quantique ne nous aident guère à modifier ce ressenti et à considérer le corps comme une « énergie », en étroite interrelation avec tout ce qui l'entoure, l'Energie dans laquelle « Je Suis » se manifeste...

Nos lectures et nos pratiques spirituelles nous aident-elles à explorer un ressenti qui nous permettrait d'éprouver le corps, non seulement comme « la chose », réalité objective, ou comme « énergie », réalité subjective, mais comme « Conscience réelle » contenant « l'objectif » comme le « subjectif » ; non seulement « la conscience dans laquelle « Je Suis », mais « la conscience que « Je Suis » et dans laquelle se déploie toutes choses et toutes énergies ?

Peut-être faut-il commencer à développer en nous un triple regard :

1. L'œil frontal qui objective,
Ce qui est vu.
2. L'œil de la nuque qui subjective,
Celui qui voit.
3. L'œil de la conscience,
Celui qui crée « celui qui voit » et « ce qui est vu ».

Cette triple vision peut nous conduire à un triple ressenti :

1. Le corps ressenti comme objet
2. Le corps ressenti comme énergie, comme sujet
3. Le corps ressenti comme Conscience

Reste à explorer dans le quotidien cette triple façon de voir, et cette triple façon de se ressentir :

1. Image de soi (moi), objet de connaissance, « ce que je connais de moi »
2. soi (moi), sujet de connaissance, « ce qui connaît en moi »
3. Je Suis

La Conscience » qui me rend « capable » de connaissance de moi et des « choses ».

Ce qui entraîne trois façons de vivre, qui ne s'opposent pas ; toutes les trois expriment la Vie une :

1. Vivre dans la conscience objective de mon corps et de ce qui m'entoure, au risque de prendre cela pour la réalité.
2. Vivre dans la conscience subjective du corps et de ce qui l'entoure, au risque de prendre cela pour la réalité.
3. Vivre dans la Conscience ouverte à « ce qui est » ou à ce qui apparaît en elle : le corps – l'énergie – les pensées, etc sans jamais s'identifier à une de ces réalités particulières.

Conscience objective	regard flèche	œil du crabe
Conscience subjective	regard coupe	œil de la nuque
Conscience pure	regard ouvert	œil de l'espace

Ecoute sélective

image de moi

Ecoute flottante

moi

Ecoute ouverte

Je suis

- Que le regard soit « ouvert », « coupe » ou « flèche » -
Le Regard est toujours là...
- Que l'écoute soit « ouverte », « sélective » ou « flottante » - l'Ecoute est
toujours là...
- Que la conscience soit « pure », « subjective » ou objective – la
Conscience est toujours là.
- Que « Je Suis » soit identifié à « moi » ou à une « image de moi », « Je
Suis » est toujours là...
– où pourrait-il être ailleurs ?
- Que le Réel soit identifié aux réalités relatives, objectives ou subjectives
le Réel est toujours là...
– où pourrait-il être ailleurs ?

L'ŒIL DE LA NUQUE

Le regard ordinaire est la plupart du temps un regard frontal, un œil « flèche » qui vise, définit, objective. Il voit des « choses » et s'il les voit « bien », « précisément », il est heureux.

Un autre regard est possible, il ne part pas des yeux ou du front, mais de derrière les yeux, de derrière la tête, depuis ce qu'on pourrait appeler « l'œil de la nuque », c'est davantage un regard « coupe » qui accueille, il ne vise rien, il acquiesce à ce qui est sans chercher à le définir, ou à l'objectiver, il ne voit pas des « choses », mais un champ d'énergie ou de lumière dans lequel des lignes, des formes, des densités apparaissent...

Si le mot existait, il faudrait dire que « l'œil de la nuque » veut davantage « infinir » que « définir » ce qu'il voit ; autant dire qu'il ne veut rien, il laisse planer l'oiseau dans son vol, il ne cherche pas à le saisir.

Regarder quelque chose ou quelqu'un, un paysage, un corps ou un visage avec l'œil de la nuque c'est cesser immédiatement de se l'approprier, c'est le rendre à l'Espace, à l'entre-deux, au « fond » ; à ce qui ne se voit pas dans le visible.

On ne voit pas « le fond », mais peut-être, parfois, ce qui dans une image le laisse pressentir...

Il ne s'agit pas de « faire abstraction du réel », mais de voir l'abstraction du Réel.

Quelques artistes occidentaux, comme Magritte ou Ammerchoïe, invitent à regarder le monde avec « l'œil de la nuque » de façon explicite. Bram van Velde, Hartung, Rothko, de façon plus implicite...

En photographie c'est plus rare, on nous propose le plus souvent des « choses à voir », bien « saisies » par l'objectif ou trafiquées par différents filtres et techniques de « retouches » ; même le ciel devient « quelque chose à voir » et on le remplit de « gloires » plus ou moins new age ou baroques...

Déjà Aristote et plus tard Maître Eckhart par l'intermédiaire de la relecture d'Averroès par Albert le Grand et Thierry de Freiberg distinguent trois types d'intellect : « *l'intellectus agens* », « *l'intellectus passibilis* », et « *l'intellectus possibilis* », ce que je traduirais par trois types de regards :

- le regard actif ou créateur

- le regard passif ou accueillant
- le regard possible, ni déterminé, ni déterminant

Le regard actif ou créateur peut être celui de l'individu qui regarde et qui objective ce qu'il voit, c'est-à-dire, qui pose un objet en le séparant de la totalité ou de l'infini qui le constitue – c'est le regard frontal, c'est aussi le principe d'incertitude selon Heisenberg ; mais le regard actif ou créateur peut être aussi celui d'une vision plus vaste que celle de l'individu. Le regard de l'individu étant alors « passif » (*intellectus passibilis*), il laisse la place au Regard créateur proprement dit considéré comme le seul « intellect agent »...

L'œil de la nuque correspond à « *l'intellectus passibilis* », c'est-à-dire, à ce moment de recul, on le regard prenant conscience de ses projections, s'efface ; ce moment d'effacement ou de retrait correspond à *l'intellectus passibilis* qui peut alors accueillir, laisser être le regard créateur (*intellectus agens*), qui n'est ni déterminant (il n'objective rien), ni déterminé, (il ne se laisse pas imprimer ou « impressionner » par quelque chose de particulier).

L'œil de la nuque place le regard humain dans son ouverture maximale, il le replace dans l'Ouvert... il ne s'agit pas seulement du « regard éloigné » qu'on reconnaît au sage, mais du regard infini de l'infini Réel.

Les écrits bibliques attirent notre attention sur les peuples « à la nuque raide ». Qu'est-ce qu'avoir la nuque raide, sinon demeurer dans une attitude rigide qui entrave notre vision, c'est prendre le réel pour ce que peuvent en saisir nos « œillères » (que ces œillères soient scientifiques, philosophiques ou religieuses), c'est être « borné », voir le monde dans des limites qui ne sont plus « ouvertes »...

Retrouver la souplesse de la nuque, c'est retrouver notre capacité de regarder dans les quatre directions, mais aussi de regarder la hauteur et la profondeur de tout ce qui vit et respire. Tout « ce qui est vu » est alors perçu ou contemplé comme des formes poreuses à l'infini qui les enveloppe...

C'est cela, donner aux êtres et aux choses, leur « poids », leur présence, présence ni objective, ni subjective, mais réalité d'une interrelation ou d'une interconnexion de « l'objectivité » ou du « créé » (intellect agent) dans le « sujet » au regard accueillant (intellect passif) par l'intermédiaire du « choix » de l'œil de la nuque (intellect possible) :

- retrait des projections,
- accueil d'un autre regard,
- laisser être ce qui est donné dans son allure infime et infinie, transitoire et éternelle...

Regarder le monde avec l'œil de la nuque, cela suppose une certaine « tenue » ; la nuque n'étant capable de « regard » que lorsqu'elle se tient souple sans doute, mais toujours dans l'axe de la colonne vertébrale, antenne vivante et vibrante qui relie le ciel et la terre, le visible et l'invisible.

Ouvrir l'œil de la nuque nous aide à davantage prendre conscience plutôt que de « ce qui est vu », de « celui qui voit », et ainsi de se garder libre de toutes les visions objectives ou subjectives qui auraient tendance à s'imposer dans l'oubli de la Conscience qui les pose...

Seul le regard absolu ne voit rien de particulier...

Voir la lumière en toutes choses est le premier écho de cette vastitude...

« Je Suis » m'empêche d'être « ce que je suis » tant que je ne suis pas « Je Suis ».

Comment faire la paix entre « Je Suis » et « ce que je suis ».

Entre « l'Être » et « ce qui est » ?

Ne pas vouloir combler la faille ou l'écart autrement que par une alliance, c'est-à-dire, une humilité :

« Ce que je suis » n'est pas « Je Suis ».

Je ne suis pas « Celui qui est celui qu'Il est » (YHWH).

Ce n'est ni ma faute, ni mon châtement, c'est mon humanité, mon humilité, mon identité (humus – glaise – Adam)...

Mais en même temps, « ce que je suis », ne peut oublier « Je Suis » qui est la source même de son identité. L'oublier serait se perdre, s'oublier soi-même...

« Revenir » (*techouva*) c'est se « souvenir ».

C'est revenir de « l'oubli de l'Être », de l'oubli de « Je Suis » dans « ce que je suis ».

Accepter en même temps d'être « ce que je suis » et d'être « Je Suis », c'est-à-dire, dans un autre langage, accepter d'être homme « et » Dieu, fini et infini, mortel et éternel...

Découvrir « l'Archétype de la synthèse » comme étant ce qui nous sauve...

Ce qui sauve, c'est-à-dire, ce qui accepte la totalité de ce que nous sommes, matière et lumière, « ce que je suis » « et » « Je Suis »...

Qu'est-ce qui est à la Source des toutes (mes) perceptions ?

Qui voit derrière mes yeux ?

Qu'est-ce qui rend possible la vision et le regard ?

C'est ce qu'il faut voir et regarder.

Qu'est-ce qui pense ?

Remonter sans cesse à la Conscience première dans laquelle apparaît la première pensée et apparaissent les mille et unes choses. Être dans cette Conscience, être cette Conscience : voir – aimer – penser tout ce qui existe en elle...

Il n'y a pas de « moi » qui voit, qui vit, qui pense ou qui aime. Il y a la Conscience qui voit, qui vit, qui pense, qui aime...

La Conscience veut-elle ? Désire-t-elle ?

La Conscience veut et désire être conscience en plénitude dans toutes les formes qui sont sa manifestation – elle veut et désire son accomplissement, sa donation qui est repos et paix (*hesychia*).

La Conscience veut être « ce qu'elle est ».

Le « Je Suis » incréé veut s'incarner dans un « je suis » créé.

« Je suis » insubstantiel veut prendre corps et se manifester charnellement, matériellement...

Lorsque l'Infini s'incarne dans le fini, il ne perd pas sa nature d'infini.

C'est « la béatitude » de l'être fini que de découvrir la nature de l'Être Infini, en lui, inaltéré et inaltérable...

On ne peut pas « avoir » l'Être.

L'identité qu'on a, que les autres nous donnent ou qu'on se fabrique, n'est pas notre identité, n'est pas « Je Suis ».

Il faut d'abord distinguer (pour mieux les unir) :

L'identité que j'ai → la vie que j'ai

et

L'identité que je suis → la vie que je suis

Reconnaître l'écart ; « l'entre deux »

et faire de cet « écart », non pas une déchirure, une violence, un refoulé, une culpabilité, mais l'espace d'une amitié, d'une humanité, l'espace d'une conscience...

J'accepte d'être « ce que je suis », ce n'est « rien » (no-thing) et ce n'est pas rien parce que « Je Suis » y est !

Reconnaître la présence de Je Suis, de « la vie que je suis » dans « la vie que j'ai », dans « ce que je suis »...

Mais ne pas « gommer », « nier », « refuser » l'écart :

« Ce que je suis » n'est pas « Je Suis ».

« La vie que j'ai » et que je n'aurai pas toujours, n'est pas,
(n'est pas consciente ?)

la « vie que Je Suis » toujours...

Si la conscience manque, je peux vivre dans la lucidité de l'abîme qui « sépare » « ce que je suis » de « Je Suis » – il n'y aura pas d'alliance.

L'Alliance est dans la conscience de ces deux et de cet « entre deux » : « Je Suis » « ce que je suis » dans la conscience ou l'Esprit qui les unit.

« Où es-Tu ? » « Où est Je ? »

C'est la question de l'Être d'où nous venons à l'être que nous sommes. Il s'agit de la relation à notre origine, une origine autre que moi, que Soi, que l'Univers.

Si je dis « tout est conscience », d'où vient la conscience qui est tout ? Il y a-t-il Autre que tout ? Autre que la totalité pensable, imaginable ?

L'Infini reste impensable pour un être fini.

C'est aussi de ce côté qu'il faut chercher la Transcendance qui nous fonde, l'Infini d'où vient la conscience et d'où vient le souffle, l'Infini où retourne la conscience et où retourne le souffle.

L'infini → la conscience → Je Suis → moi → image de moi → moi → Je Suis
→ conscience infini

Le fini ne se dissout pas dans l'Infini... Il se détend, il s'ouvre... Il connaît alors la « forme » que lui donne l'Infini, sans que cette forme l'enferme... l'Infini informe le fini, il ne l'enferme pas dans sa finitude...

« Où donc est le « moi » de l'humanité comme telle ? »

Non pas dans nos multiples conditionnements psychologiques, sociaux, ou dans nos divisions ethniques.

« Notre vie véritable », nous dit Paul de Tarse est « cachée avec le Christ en Dieu » (Colossiens 3, 3)

Notre vie véritable est cachée en « Je Suis » dans sa relation avec la Source Transcendante de son être...

La négation du fondement de notre identité : l'Altérité – la Transcendance ; ne peut que nous empêcher d'être « pleinement » nous-même...

L'oubli de Dieu en moi, l'oubli de Dieu en l'autre serait-il à la source de toutes les violences et de toutes les souffrances ?

Se souvenir de Dieu en soi (Je Suis) et la reconnaissance de Dieu en l'autre serait-ce la source de la Paix ?

Dans la conscience de Sa Présence en moi, en l'autre, je ne peux plus « m'approprier » ni ma vie, ni la vie de l'autre, ni me tuer, ni le tuer. Moi n'est pas seulement « moi », mais « Je Suis » relié à la Source (Je suis fils du Père), toi n'est pas seulement toi, tu es relié à la Source (tu es fils du Père).

« Il n'y a pas d'autre toi que toi », « pas d'autre moi que moi ».

Est-ce illusion ou visage ?

Qui dit « visage » ne dit pas objet, mais « ouverture ».

Traiter l'autre comme un objet c'est lui ôter son visage, c'est l'enfermer dans la vision objectivante que j'en ai, c'est oublier « Je Suis » qui est dans « ce qu'il est », c'est le réduire à « la chose » et manquer « la Conscience »...

Un visage ce n'est jamais « ça », c'est toujours Toi... La Conscience qui nous touche et nous regarde...

Il n'y a pas d'itinéraire, de topologie à proprement parler vers « Je Suis » :

« Je Suis » est toujours là présent,

son absence c'est son oubli...

L'itinéraire de « ce que je suis » vers « Je Suis » ou « le retour »,

c'est le souvenir, l'anamnèse (dans le sens de rendre Présent ce qui est là).

Qu'est-ce qui est là présent ?

Plus je m'en approche, plus c'est insubstantiel, plus Je m'abîme...

« Je Suis » est l'abîme au cœur du « moi », le « sans fond » de mon fondement

→ sans fond est le fondement comme est sans pensée, l'essence de ma pensée, sans « moi » l'essence du moi.

Faut-il faire du sujet une « substance » qui porte la pensée, l'amour, la vie ?

Aborder le Réel dans son insubstantialité, n'est-ce pas le garder ouvert ?

« Je Suis » disparaît dans cette Ouverture...

Il peut encore la conceptualiser comme son « origine »...

Le mot « origine » n'est-ce pas un rempart contre le mot « abîme » ? Quand le rempart est submergé par l'abîme,
c'est le Silence...

Genèse III, 6-11

« YHWH appela l'humain :
« où es-tu ? » dit-Il
J'ai entendu tes pas dans le jardin
Répondit l'homme
et j'ai eu peur
parce que je suis nu
et je me suis caché....

YHWH dit :
Et qui t'a appris que tu étais nu ?
.....
tu as donc goûté de l'arbre... »

La peur originelle n'est-ce pas la peur « d'être sans Être » (sens de la nudité dans la Genèse hébraïque). Face à l'Être, la peur de n'être rien ? C'est-à-dire, d'être en dehors du Tout ?

Ce qui n'est pas possible : on ne peut pas être en dehors de l'Être, si ce n'est par refus ou par oubli de l'Être...

Accepter d'être rien (c'est le « *non sum* » de l'humanité) pour laisser être Tout (*Ego Sum* – Je Suis).

L'antique question posée par « l'Être qui Est ce qu'Il Est », au glaiseux (à l'Adamah) c'est :

« Où es-tu ? », « Où es ton être ? »
« Où es ton « Je Suis » ? »

Le drame d'Adam c'est qu'il n'est plus « Je Suis » ;
il s' imagine n'étant plus dans l'Être.

Il a peur de ne plus être : « j'ai eu peur en entendant tes pas dans le jardin »...

Comment peut-on avoir peur de l'Être, se sentir coupable d'être séparé de l'Être ?

Où es-tu ?

Il faudra toute une vie pour « répondre »... et vivre est cette réponse, ce « répondant »...

L'être ne peut être que dans l'Être, « Je Suis » ne peut être qu'avec l'Être, « ce que je suis » ne peut être et devenir que « Je Suis ».

Où es-tu ?

Je suis présent,

Vivant, dans le Souffle.

Je suis conscient.

Conscient de quoi ? → d'Être

Conscient de qui ? → de l'Être

Je suis « avec »,

j'aime... quoi ? → l'Être qui Est ainsi

Qui ? → l'Être qui est ce qu'Il est

Où es-tu ?

C'est la seule question posée par l'Être et par la Vie.

« Je suis là où Je Suis », où puis-je être ailleurs que là où je suis ?

Pourquoi l'homme n'est-il pas « complètement là où il est » ? comme l'animal, l'arbre, le ciel...

Peut-être parce qu'il sait qu'« il n'est pas ».

« Je me suis caché parce que je suis nu ; parce que je ne suis pas » (*non sum*).

Parce que je ne peux pas être sans Toi « qui Est »...

Jean-Yves LELOUP

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR LES AUTEURS

Jean-François Lambert

Maître de Conférences en Neurosciences, Université Paris 8 – Saint-Denis, Président de l'Université Interdisciplinaire de Paris (UIP).

Christian Gaillard

Docteur en psychologie, psychanalyste, membre didacticien de la Société Française de Psychologie Analytique, Président de l'Association Internationale de Psychologie Analytique, membre actif du CIRET et professeur à l'Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, Chargé de cours à l'Université René Descartes. Il est l'auteur, entre autres, de *Musée Imaginaire de C. G. Jung* (Stock) et *Jung* (PUF).

Michel Cazenave

Ancien élève de l'École Normale Supérieure, Producteur à France Culture, écrivain, Vice-président du CIRET. Auteur, entre autres de *La science et l'âme du monde* (Albin Michel) et *Jung, l'expérience intérieure* (Rocher).

Franck Chaumon

Psychanalyste et psychiatre des hôpitaux. Auteur, entre autres, de *Lacan ; le sujet, la loi et la jouissance* (Michalon, 2004), *Psychanalyse : vers une mise en ordre ?* (La dispute, 2006) et *Délires et constructions* (Erès, 2002).

Catherine Dolto

Docteur en Médecine, Enseignante au Centre International de Recherche et de Développement de l' Haptonomie (CIRDH) depuis 1984). Membre actif du CIRET. Dernier ouvrage : *L'haptonomie périnatale, DVD* (Gallimard et C.N.R.S., 2007).

Jean-Louis Revardel

Biologiste, Agrégé de biologie, Docteur ès Sciences, Haptopsychothérapeute, Membre formateur et Responsable des formations au Centre International de Recherche et de Développement de l'Haptonomie (CIRDH), membre actif du CIRET. Auteur de *Constance et fantaisie du vivant - Biologie et évolution* (Albin Michel, 1993), *L'univers affectif - Haptonomie et pensée moderne* (PUF, 2003) et *Comprendre l'haptonomie* (PUF, 2007).

Dominique Décant-Paoli

Pédopsychiatre et Présidente du Centre International de Recherche et de Développement de l'Haptonomie (CIRDH). Membre du Conseil d'Administration du CIRET. Auteur de *L'Haptonomie, Que sais-je ?* (PUF, 2006).

Frans Veldman

Médecin hollandais, fondateur en 1942 de l'Haptonomie, science de l'Affectivité. Il a fondé, en France, le Centre International de Recherche et de Développement de l'Haptonomie (CIRDH). Frans Veldman est membre actif du CIRET. Auteur de *Haptonomie, amour et raison* (PUF, 2004) et de *Haptonomie, science de l'Affectivité – Redécouvrir l'humain* (PUF, 9^e édition, 2007)

Patrick Paul

Docteur en médecine et Docteur en sciences de l'éducation, Professeur associé en sciences de l'éducation à l'Université de Tours, Enseignant de Médecine traditionnelle chinoise à l'Université Paris 13, membre actif du CIRET. Il est auteur, entre autres, de *Formation du sujet et transdisciplinarité* (L'Harmattan, 2003) et *Transdisciplinarité et formation* (Harmattan, 2005).

Richard Welter

Chimiste, Professeur de Chimie Inorganique à l'Université Louis Pasteur Strasbourg I, Directeur du Laboratoire DECOMET (UMR 7177, CNRS), Fondateur et Président de l'association Actions Transdisciplinaires Alsace (ATA), membre actif du CIRET. Il a dirigé l'ouvrage *Transdisciplinarité - Un chemin vers la paix*, Editions du CNRS (2005).

Jean-Yves Leloup

Docteur en philosophie, psychologie et théologie, écrivain, conférencier, prêtre orthodoxe, membre actif du CIRET. Il est auteur d'une cinquantaine d'ouvrages, de traductions et commentaires des textes de Nag Hammadi. Ouvrages parus en 2007: *Chemins*

Infinis - lettres du Mont Athos (Philippe Rey), *Le Notre Père* (Albin Michel) et *Les Profondeurs oubliées du Christianisme* (Editions du Relié).